

مَنْ يُرِيدَ اللَّهُ أَنْ تَهْدِيَهُ نَشِرْهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ

الحمد لله والثناء له كلفه التحقيق من كتاب جامع مدار ومعهده عليه على اعمامه بلاد اسلام غل بخارا و
بکابل وماوراء النهر و هندوستان و عرب و روم و شام اعني الهند و ايج کاستر



مدل بطریق اجتہاد آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذہیب سائل فتوی کے علامہ
انصار جامع فروع و اصول لدی منقول ہو لانا اسلیم علی ترجم فتاوی عالمگیری نے بجانب طبع فرمایا

در مطبع میثاقی نو کشتی واقع کلمبرین طبع گردید

اطلاع۔ اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہے جس کی فہرست مطول ہر ایک شائق کو چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہے جس کے معاینہ و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں قیمت بھی ارزان ہے اس کتاب کے ٹیبل وچ کے تین صفحے جو سادہ سے ہیں انہیں بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی و فارسی وغیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہو اُس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدر دانوں کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو۔

کتب فقہ اردو	کتب فقہ فارسی
غایۃ الاوطار۔ ترجمہ اردو و در مختار مترجمہ مولوی محمد علی و مولوی محمد حسن کامل چار جلد میں۔	ہدایہ۔ پیشانی پر اصل عربی اور تحت میں ترجمہ فارسی مع شرح از علمائے گلگتہ جو مدت سے متداول ہے دو جلد کامل۔
راہ نجات۔ ضروری مسائل کا زبدوزہ وغیرہ۔	شرح سفر السعادت۔ از مولانا محمد الحق دہلوی معروف معجراجہ۔ مسمی بہ غایۃ اشعور از ملا محمد شاہ۔
مفتاح الجنۃ۔ از مولوی کریم علی جھپوری۔	مذکرۃ الجمعہ۔ احکام جمعہ از مولوی عبد السلام۔
حقیقۃ الصلوۃ۔ مع رسالہ بے نازان۔	بیان۔ در حکم تمباکو و حقہ از ملا حسین الدین۔
ترجمہ فتاویٰ عالمگیری۔ کامل ہر چار جلد مع مقدمہ	بدائع منظوم۔ مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی رح نام حق۔ مشہور حدیث شیخ شرف الدین بخاری۔
یہ تین جلد اول مترجمہ مولانا عثمان الدین دہلوی ہر سہ جلد مع مقدمہ مترجمہ مولانا امیر علی۔	ماکۃ مسائل۔ سو مسائل از مولانا احمد اللہ رحمہ اللہ۔
کشف الحاجات۔ ترجمہ اردو و مال بدینہ از مولوی محمد نور الدین۔	شرح وقایہ فارسی۔ مع حاشیہ ملحق الامیر شاہ عبد الحق محدث دہلوی۔
نور الہدایہ ترجمہ شرح و قلیہ اردو۔ ہر چار جلد یکجا بی مطبوعہ نظامی۔	مسئلات التتیین۔ مرغوب علمائے ولایت از مولوی الیاس خان۔
ہزار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲) مسائل ثمانیہ (۳) صدوسی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ باری تعالیٰ (۵) حلیۃ شریف (۶) نور نامہ (۷) چل مسائل۔ مولفہ مولوی عبد اللہ بن عبد السلام۔	فتاویٰ مدینہ۔ جامع ابواب فقہ از مفتی نصیر الدین۔
شرح محمدی منظوم۔ مسائل فقہ از محمد خان قندھاری	قدوری۔ مترجمہ مولانا ابوالقاسم۔
تنبیہ الغافلین۔ مسائل دینیہ۔	شرح فارسی مختصر وقایہ۔ از عبد الرحمن جامی۔
حیرت الفقہ۔ مسائل مشکوٰۃ فقہ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔	کتر فارسی۔ از مفتی نصیر الدین کرمانی مع فرہنگ۔
جواب السائلین۔ بطور استفادہ۔	مالا بدینہ۔ از قاضی شاد اللہ رحمہ اللہ مع وصیت نامہ۔
کنز الدقائق۔ اردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان۔	شرح مختصر وقایہ کور میری۔ از مولانا جلال الدین سمرقندی۔
چل مسائل فقہ۔ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔	رسالہ تنبیہ الانسان۔ در علت حرمت جانوران۔
اشرف المسائل۔ از مولوی اشرف علی خان۔	رسالہ قاضی قطب ذکر ایمان دارکان۔
رسالہ تجویز و کفین منیت۔ از محمد عمر۔	

فہرست کتاب عین الہدایہ جلد دوم

صفحہ	فہرست کتب والباب وفصول مضامین	صفحہ	فہرست کتب والباب وفصول مضامین
	کتاب النکاح		فہرست کتب والباب وفصول مضامین
۲	شرعیات باقیہ نکاح واسکے اقسام و فضائل بذکر احادیث	۵۴	کے جس پر قتلا نے اتفاق کیا ہی باوجودیکہ بعض عوام کو ظاہر حدیث سے خلاف نظر آتا ہے۔
۳	العقود والنکاح۔		لمحققات باب ہذا۔
۵	الفاظ نکاح جو سوائے لفظ تزوج و نکاح کے ہوں اور ان سے نکاح مستفہد ہوتا ہی اور بعض سے نہیں۔	۵۵	فصل - فی الوکالۃ یعنی نکاح میں وکیل کرنے کے بیان میں (فروع) نکاح کی وکالت جائز ہے اگرچہ گو ایہوں کے سامنے نہ ہو۔
۷	فروع متعلقہ الفاظ والعقود از باب ہذا۔	۵۸	بحث فضولی یعنی جو شخص بیون وکالت کے کسی مرد یا عورت کا نکاح کرے۔
۸	شرائط و دلائل و بحث اعلان نکاح و بیان نہر جمہور	۵۹	باب المہر۔
۹	فروع باب تعداد گواہان و صفات مع قاعدہ حیلہ۔	۵۹	بحث در باب تقدیر مہر و دلائل شافعیہ و حنفیہ و تحقیق اختیار تقدیر۔
۱۲	فصل - محرمات کے بیان میں یعنی جو عورتیں بوجہ نسب یا رضاعت یا رشتہ و امادی کے ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہیں۔	۶۲	بحث خاوت صحیحہ و سوانح۔
۱۷	فروع مطلقاً و طلی سے حرمت مصاہرت ثبوت پر جاتی ہے	۶۷	بحث خدمت و تعلیم کو مہر مقرر کرنا مع تحقیقات وراثت۔
۱۷	بحث حرمت بزنا و اس کے لمحققات میں مع تحقیقات۔	۷۳	بحث نکاح میں شروط اور نہر کی تفصیل موافق شروط کے یعنی مثلاً یہاں رکھے تو مہر ہزار درم اور باہر ہرچاہے تو مہر دو ہزار درم ہے۔
۲۰	مسائل اقوام مصاہرت و فروقات لطیفہ۔	۷۷	بحث مہر میں اشارہ و تسمیہ کو جمع کرنا و قاعدہ امام محمد۔
۲۲	بحث نکاح مشرکات	۸۰	بحث مہر النسل و اس کے اعتباری امور۔
۲۳	تحقیقات مصاہرہ و نفیس دلیل قول ابی حنیفہ ۲۔	۸۲	بحث عورت کو پردیس لے جانا اور فروع مع تحقیق
۲۴	بحث نکاح محرم و محرمہ یعنی جو احرام میں ہوں مع تحقیقات دلائل و توفیق۔	۸۹	فصل - نکاح کفار و غیرہ کے بیان میں۔
۲۶	بحث چارے زیادہ نکاح کا عدم جواز قطعی ہے۔	۹۴	فروع متعلق باب ہذا۔
۲۹	بحث نکاح متعہ بتوضیح دلائل و تحقیقات و اس کے لمحققات نکاح موقت و غیرہ کا بیان۔		باب - نکاح الرقیق یعنی مملوک کے نکاح و اس کے احکام کے بیان میں۔
۳۲	بحث قضاء قاضی باطن میں اسباب معینہ میں نافذ ہے مع تحقیق السنہ۔	۱۰۱	بحث عزل یعنی جماع میں لطف نہ رہنے کے لیے علاج میں انزال کرنا۔ مع فروع متعلقہ مسئلہ ہذا و دلائل۔
۳۳	فروع لمحقہ باب ہذا۔	۱۰۲	بحث بریرہ رضی اللہ عنہا کا شوہر آزاد تھا یا غلام تھا مع تحقیق الروایات و توفیق میں الروایات و غیر ذلک
۳۴	باب اولیاء و کفو کے بیان میں۔	۱۰۸	باب نکاح اہل الشک یعنی کافروں کے باہمی نکاح و احکام اور بیان نکاح زمانہ جاہلیت۔
۳۷	بحث اجازت باکرہ و شیبہ۔		
۴۱	بحث ترتیب عصبات - و چار بکر یا لکھ و غیرہ۔		
۴۶	بحث ولی کی غیبت منقطعہ و تصحیح و فتویٰ۔		
۴۸	فصل - اعتبار کفایت اور تحقیق وجہ اعتبار کفایت		

صفحہ	فہرست کتب و ابواب تفصیل و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب تفصیل و مضامین
۱۱۵	بحث جہاد میں قید کی ہوئی عورتوں میں اور تحقیقات و دلائل۔	۱۶۵	فصل - متعلق بعض سابقین۔
۱۱۹	فروع - از انجملہ عورت بالحد اگر کسی امر اعتقادی سے منکر ہو تو نکاح باطل ہے۔	۱۸۰	فصل - فی تشبیہ الطلاق و وصفہ یعنی طلاق کو تشبیہ دینے یا اسکا وصف کرنے میں۔
۱۲۱	باب القسم یعنی زوجات میں باری کے احکام۔	۱۸۶	بعض تحقیقات لطیفہ۔
۱۲۱	فروع متعلق باب ہذا عورت کے باہر نکلنے وغیرہ کے بیان میں۔	۱۹۳	فصل فی الطلاق قبل الدخول عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان میں۔
۱۲۲	کتاب الرضاع	۱۹۳	بحث عوام کے طلاق میں حروف و اعواب صحیح ہونے کا لحاظ ساقط ہے۔
۱۲۸	یعنی دودھ کے احکام و شرائط و کیفیت بحث قلیل و کثیر رضاعت کا حرام ہونا مع تحقیقات و دلائل	۱۹۸	فصل - طلاق کنایات کے بیان میں۔
۱۳۰	تحقیق اصل جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہے۔	۱۹۸	باب تفویض الطلاق یعنی زوجہ کو اس کے طلاق پر کرنے کے بیان میں۔
۱۳۰	بحث زنا کا دودھ رضاعت کا حکم ثابت کرنا ہر نہیں۔	۱۹۹	بحث مخیر و مخفیہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجات مطہرات رضی اللہ عنہن کو طلاق کا اختیار نہیں دیا گیا تھا۔ بلکہ اختیار دینا و آخرت کو دریافت کیا گیا تھا جسے کہ اگر دینا اختیار کریں تو طلاق دیدیجاوے
۱۳۱	کتاب الطلاق	۲۰۶	فصل فی الامر بالیہ یعنی عورت کا کار طلاق اس کے اختیار دہانہ میں دینا یا بن لفظ۔
۱۳۲	طلاق کی مہیت و اس کے سبب و شرط و حکم کے بیان میں۔	۲۱۱	فصل فی المشتبہ یعنی عورت کی مشیت و خواہش پر طلاق رکھنا۔
۱۵۱	باب طلاق المستحل کے معنی و صورت و احکام کے بیان میں۔	۲۲۸	فرع مخیر و کے واسطے ایک بار تین طلاق کی کراہت قطعی ہے۔
۱۵۱	بحث ایک بار کی تین لفظ سے تین طلاق دینا کیا ایک ہی یا سب واقع ہونگی و تحریر و دلائل جا نہیں و تحقیق مقام۔	۲۳۴	باب الایمان فی الطلاق یعنی طلاق کو شرط سے متعلق کرنے کے بیان میں۔
۱۵۳	بعض فروع۔	۲۳۴	فصل فی الاستثناء یعنی طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں۔
۱۵۴	فصل - طلاق دینے والے کی حالت و صفت کا بیان۔	۲۳۵	بحث و اتصال استثناء و تحقیق المقام۔
۱۵۶	بحث حدیث میں جن میں مرد میں نہ ملے۔ و تحقیق حدیث الترمذی وغیرہ۔	۲۳۶	باب طلاق المریض - یہ باب مریض مرض الموت کے بیان میں۔
۱۵۸	باب ایقاع الطلاق مع اقسام۔	۲۴۶	باب الرجوع - یہ باب طلاق رجعی میں رجوع کرنے کے احکام میں ہے۔
۱۵۹	بحث و تحقیق در باب آنکہ لفظ طلاق میں نیت و قصد شرط نہیں ہے۔ و فروع متعلقہ ہذا۔	۲۵۸	فصل نیا متعلق بہ المطلقة - یعنی مطلقہ بن امور سے
۱۶۹	فصل - فی اضاافۃ الطلاق الی الزمان - یعنی زمانہ کے طرف طلاق مضاف کرنے کے بیان میں۔		

صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین
۳۴۵	فصل - نفقہ اولاد اور بچہ کی مان کو رعایت کے لیے جاریہ لینے کے بیان میں -	۲۵۹	شوہر پر دوبارہ حلال ہو سکتی ہے مانند نکاح باطلہ مع نکاح کے بیان میں -
۳۴۷	فصل - آباد و اجداد وغیرہم کے نفقہ و مقادیر و شرائط کے بیان میں -	۲۶۳	تحقیق قول سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالیٰ - ورنہ صحیح قصہ زوجہ رفاعہ القرظی -
۳۵۲	فصل - نفقہ مالک و اس کے لمحات ملوک جہانوزن کے نفقات میں -	۲۶۹	باب الاطلاق - یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے - مع مذاہب علماء -
	کتاب العتاق	۲۷۹	باب الخلع - یہ باب خلع کے بیان میں ہے -
۳۵۳	یہ کتاب ملوک کو آزاد کرنے و اسکی فضیلت اور شرائط و احکام کے بیان میں ہے -	۲۸۲	باب الطلاق - یہ باب طلاق و اس کے احکام میں ہے - مع طلاق کے معنی و شرط و کیفیت و حکم کے -
۳۶۳	باب العبدین بعبثہ - جس غلام کا کوئی حصہ آزاد کیا جاوے اس کے احکام -	۲۹۱	بعض الفروع متعلق لفظ طلاق و عمل بظاہر النفس -
۳۷۳	باب عتق احد العبدین - لینے دو غلاموں میں سے ایک بلا بیان آزاد کرنا -	۲۹۸	باب اللعان - یہ باب شوہر و زوجہ میں باہم لعان کرنے کے بیان میں ہے مع معنی لعان و کیفیت و شرائط وغیرہ -
۳۷۹	باب - الحلف بالعتق - یہ باب عتق کے بارہ میں شرطیہ قسم کھانے کے بیان میں -	۲۹۹	بحث لعان موجب تفریق نہیں بدلیل حدیث صحیحہ -
۳۸۱	باب العتق علی جبل - یہ باب مالی عوض پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے -	۳۰۸	باب العنین وغیرہ - یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے -
۳۸۵	باب التذیر - اپنے ملوک کو اپنی موت کے بعد آزاد کرنے کا بیان -	۳۱۲	باب العدة - یہ باب عدت کے بیان میں ہے - بحث معنی فرد و تحقیق اشتراک و بیان حدیث مفیدہ فی حیض -
۳۸۶	بحث مدبر قابل فروخت ہوتا ہے یا نہیں -	۳۱۷	فصل حداد لینے سوگ کے بیان میں -
۳۸۸	باب الاستیلاء - یہ باب اپنی باندی کو تحت میں لاکرام ولد بنانا پھر اولاد ہو تو اس کے حقوق و احکام کے بیان میں -	۳۱۷	باب ثبوت النسب یہ باب ثبوت نسب کے بیان میں ہے -
۳۹۳	بحث قیافہ شناس کے قول میں -	۳۲۵	باب حضانتہ الولد من احنہ - یہ باب بچہ کے پرورش اور حقدار پرورش کے بیان میں ہے -
	کتاب الایمان	۳۲۹	بحث عدم اعتماد برائے طفل -
۳۹۶	یہ باب قسم کھانے اور اس کے اقسام و احکام کے بیان میں ہے -	۳۳۱	باب النفقة - یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے -
۳۹۸	باب جو کلام قسم ہو جاتا ہے اور جو قسم نہیں ہوتا اس کے بیان میں -	۳۳۹	فصل زوجہ کے لیے سکے کے بیان میں -
۳۹۹	فروع جن میں عرن کے اختلاف سے قسم ہونے میں اختلاف ہے -	۳۴۲	لمحات در بیان لباس - مسئلہ جبکہ شوہر اپنی زوجہ یا ملوک کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا حکم ہو گا -
		۳۴۳	فصل - زوجہ مطلقہ کے نفقہ دینے کے بیان میں -

صفحہ	فہرست کتب والہاب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب والہاب و فصول و مضامین
۴۰۲	فصل کفار و قسم و اسکی کیفیات کے بیان میں -	۴۳۸	مسائل متفرقہ -
۴۰۶	باب الیمین فی الدخول والکسب - یہ باب کسین داخل ہونے اور سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے -	۴۳۹	فروع لحد و مسائل مفیدہ -
۴۰۹	بعض الفروع متعلق باب سابق -		کتاب الحدود
۴۱۲	باب الیمین فی الخروج والايتان والکوب وغیرہ	۴۴۲	یہ کتاب حدود و سزائے شرعیہ مجددہ کے بیان میں ہے
۴۱۶	فصل - قسم متعلق باوقات جنگ و واسطے الفلاح میں اور بیان اختلاف عرف عرب و زبان دیگر -		فصل فی کیفیت الحد و اقامتہ - یہ فصل حد کی کیفیت و اسکی جاری کرنے کی صورت و احکام میں سوچوں کے نیچے سے مارنے کی حدیث -
۴۱۸	باب الیمین فی التلق والطلاق - باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کا -	۴۵۳	باب ابوطلی النذی بوجوب الحد الخ یعنی باب ایسے وطی کے بیان میں ہو موجب حد ہے اور ایسے وطی جو موجب حد نہیں ہے -
۴۲۰	باب الیمین فی البیع والشراء والتزویج وغیرہ	۴۶۴	باب الشہادۃ علی الزنا الخ - زنا پر گواہی دینے و رجوع کرنے کا بیان -
۴۲۲	باب الیمین فی الحج والصلوۃ والصوم - یعنی یہ باب حج اسلام و نماز و روزہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے -	۴۶۳	باب حد الشرب - شراب خواری کے حد کا بیان -
۴۲۴	باب الیمین فی القصاص والحدود - یعنی یہ باب قتل و جرح و حد و سزا کے بیان میں ہے -	۴۶۴	باب حد القذف - یعنی بہتان زنا کے حد کا بیان
۴۲۶	باب الیمین فی اللعان - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -	۴۶۵	نفس - تعزیر کے بیان میں -
۴۲۸	باب الیمین فی اللعان - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -	۴۸۸	کتاب السرقۃ - یعنی چوری کی حد اور اسکی عتاب کی بحث -
۴۳۰	باب الیمین فی اللعان - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -	۴۹۱	باب ما یقتل و یلا یقطع - باب جس چیز کی چوری میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جسمین ہنہیں کاٹا جاتا ہے مع دلائل کے بیان میں -
۴۳۲	باب الیمین فی اللعان - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -	۴۹۸	فصل فی الجزو والاخذ منہ - یعنی مکان محفوظ اور اس سے چوری کرنا -
۴۳۴	باب الیمین فی اللعان - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -	۵۰۴	فصل - ہاتھ کاٹنے کی کیفیت و اسکو ثابت کرنے میں
۴۳۶	باب الیمین فی اللعان - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -	۵۱۵	باب الحدود - السارق الخ یعنی مال سرقت میں چور کے ایجاد کرنے کا بیان -
۴۳۸	باب الیمین فی اللعان - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -	۵۱۶	باب قطع الطرق - باب رہنمائی کرنے کے بیان میں
۴۴۰	باب الیمین فی اللعان - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -		کتاب السیر
۴۴۲	باب الیمین فی اللعان - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -		یہ کتاب سیر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائل مبارک و درباب جہاد -
۴۴۴	باب الیمین فی اللعان - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -	۵۲۶	باب کیفیت القتال - یہ باب قتال کی کیفیت میں -

صفحہ	فہرست کتب والہاب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب والہاب و فصول و مضامین
۶۰۳	فہرست کتب والہاب و فصول و مضامین	۵۳۶	باب الموادع الخ یعنی باب باہمی صلح کرنے میں۔
	کتاب اللقیط	۵۳۵	فصل سلم ہر شخص کا امان دینا جائز ہے۔
	لاوارث پڑا ہوا بچہ و اُسکے اُٹھانے والے وغیرہ کے احکام میں۔	۵۳۸	باب قسۃ الغنائم یعنی اموال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں۔
۶۰۶	کتاب اللقطہ	۵۴۰	فصل کیفیت بٹوارہ کے بیان میں۔
	یعنی پڑا ہوا بال پانے والے متعلق احکام کے بیان میں۔	۵۵۴	فصل فی التفتیل یعنی کسی غازی یا جماعت کے ذریعے زائد انعام۔
۶۱۴	کتاب الالباق	۵۵۶	باب استیلاء الکفار۔ باب کافرون کے مجرم و غلبہ کرنے کا بیان۔
	غلام کے بھاگ جانے اور اُسکے واپس لانے والے وغیرہ کے احکام میں ہے۔	۵۶۱	باب المستامن یعنی امان لیکر حربی کا آنا یا مسلمان کا وہاں جانا۔
۶۱۸	کتاب المفقود یعنی گم شدہ بے پتہ کے احکام میں۔	۵۶۴	فصل مستامن کے احکام میں۔
۶۲۲	کتاب الشریکۃ۔ یعنی شرکت کے متعلق مسائل اقسام و احکام میں۔	۵۶۸	باب العشر و الخراج۔ یہ باب دہاگی و خراج لینے کے احکام میں۔
۶۳۸	فصل فی الشریکۃ الفاسدۃ یعنی ایسے عقد و شرکت کے بیان میں جو شرعاً فاسد ہوتے ہیں جیسے لکڑیاں لانا وغیرہ۔	۵۷۳	باب الجزیہ۔ جزیرہ ذاتی کے احکام میں۔
۶۳۹	فصل اختیارات شریکین۔	۵۷۹	فصل ذمیون کے متعلق بعض احکام کے بیان میں۔
	کتاب الوقف	۵۸۱	فصل نصار اسے بتو غلب کا بیان۔
	یہ کتاب وقف و اُسکے معنی و لزوم و اقسام و احکام کے بیان میں ہے۔	۵۸۳	باب احکام المرتدین یعنی مسلمان ہو کر برگشتہ ہو جانے والے مرد و عورت کے احکام۔
۶۵۳	فصل بنائے مسجد و اُسکے احکام کے بیان میں۔	۵۹۴	بحث طفل کا اسلام صحیح ہو۔
	خاتمۃ الطبع۔	۵۹۶	باب البغاة۔ باغیوں کے احکام میں۔

اِذَا رَاَدَ اللّٰهُ لِعِبَادٍ رِّفْقَةً فِي الدِّينِ

المحمد والممنة كرقه الخفيه من كتاب جامع دار ومحمد عليه طار عانه بلاد اسلام شل بنار اولج
وكابل وماورار النهر و هندوستان وعرب وروم وشام اعني الهند ايه كا ترجمه



مدلل بطريقه اجتهاد آيات احاديث از اصول واعتبارات فروع مع تدليل مسائل فتوى كنه
المنهاه جامع فروع واصول حاوي فتوى وفتوى مولانا سيد علي قاسم فتاوى عالمگیری نه جلد اول

پمطبع فضيل منيع منشي نو كشتون صحت طبع



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد سدری العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریہ وعلی آہ سادات اللہ علی صفا
خیار اللہ جمعین اما بعد یہ ترجمہ جلد دوم کتاب استطاب ہدایہ خفیہ ہر سال اللہ سبحانہ انہما مع حسن القول
ہو رہی جیسی و نعم الوکیل و نعم الوالی و نعم النصیر قال المصمم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے نکاح ایسی شریعت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور بہت تک باقی ہے۔ اور
بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب لطاعت ہے حتیٰ کہ محض عبادت کے لیے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہے
اور بعض نے کہا کہ علیہ شہوت میں بالاجماع واجب ہے یعنی جبکہ بدون اسکے زنا میں بڑھنے کا خوف غالب ہو اور نہما میں
ہو کہ اگر بدون اسکے بچاؤ نہ ہو تو فرض ہے۔ بایں میں ہے کہ اس صورت میں اگر ہر دفعہ بد قدرت ہو تو ترک میں کنگار ہوگا
ورنہ نہیں۔ اور حالت اعتدال میں نکاح کرنا علی الاصح سنت موکدہ ہے۔ اور نہ اتفاق میں ترجیح دی کہ واجب ہے۔ اگر نکاح
میں جو واقع ہونے کا یقین ہو تو حرام ہے اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ ہر ع۔ د۔ مراد یقین سے یہ کہ اپنے حالات
اسکے دلیں ہی واقع ہو پس خوف یہ کہ اسکا زیادہ گمان یہی ہو بدون اسکے کہ دلیں ہی تم جاوے اور اصل اس باب میں
احادیث میں جبکہ بیان میں برکت ہے۔ حدیث اول اسے گردہ شباب جو کوئی تم میں سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح
کے رواہ سلم و حدیث دوم جیسے میری سنت ہو بے رطلتی کی اور ایک روایت میں ہے کہ جسے میری سنت کے ساتھ عمل کیا
یعنی نکاح میں تو وہ مجھے نہیں ہے۔ اسن۔ حدیث سوم سلع دنیا میں سے بہتر عورت صالحہ ہے۔ رواہ سلم و غیرہ
حدیث چہارم چار چیزیں رسول کی سنت سے ہیں حیار رکھنا اور خوشبو کا استعمال اور سواک و نکاح۔ حسنہ الرضی
حدیث پنجم عکات بن رواہ میں جو اسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ یا باندی نہیں رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت میں

انہوں انشیاطین سے ہر ہماری سنت و نکاح ہر اھدب بطور رواہ و ابن عبد البر و العقیل ابوعلی۔ قاضی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث قوی ہر کما فی شیخ الترمذی للعراتی نقلہ العینی حدیث ششم جابر بن جبرین جسکو ملین اسکو دنیا و آخرت کی بہتری ملی از اجماع عورت صاحب جو شوہر کی خیانت نہ کرے نہ اسکے مال میں اپنے نفس میں رواہ الطبرانی حسن۔ حدیث ہفتم۔ تم ترک تزویج کرو کہ میں تمھارے ساتھ اور اتون پر مکاثر کرونگا اور نصاریٰ کی راجیون کی طرح مت ہو۔ رواہ البیہقی حدیث ہشتم جو کوئی نکاح پر قادر ہوا پھر اسنے نکاح کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ رواہ البیہقی۔ حدیث نہم تزویج کے ساتھ ایک سال کی عبادت ہر سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ الطبرانی و الدیلمی۔ مع۔ حدیث دہم جسے نکاح کر لیا تو اودھا ایمان بجا لیا پھر باقی آدمی کے بچانے میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے۔ البیہقی فی الشعب۔ ابن عباس رحمہ نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ اس امت میں بہت عورتوں والے بہتر ہیں۔ حدیث یازدہم میں جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اسکے لیے فضل الہی سے مدد آتی واجب آئی ہر کما فی الترمذی۔ مفاد حدیث دوازدہم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اسکی عورت کی وجہ سے نکاح کرے تو اسکو اللہ تعالیٰ کچھ نہیں دیتا سوائے ذلت کے اور یوں ہی مالدار کی کے خیال سے ہو تو محتاجی اور حسب کے خیال سے ہو تو کمینگی بڑھتی ہے اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالیٰ برکت دیتا ہے۔ الطبع من الطبرانی۔ اور حدیث تریو جوا الورود والود اور دیگر احادیث الباب بہت ہیں۔ واضح ہو کہ عقد نکاح مسجد میں اور برزجہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہتر ہے یوں ہی عقد باندھنے والا مرد صالح و گواہان عادل ہونا اور زوجہ کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ و۔ زفات میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ مقصد دینی نہ ہو یہی مختار ہے۔ وف وغیرہ سے اعلان چاہیے لیکن وف میں جھانجھ نہوں۔ ف۔ ہندوستان میں جو بلہا بجا ہیں اگرچہ اعلان ہر مگر مزار مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی وطنی اور مجازی معنی عقد ہیں۔ معفت۔ بھر نکاح کبھی باطل و کبھی منقذ پھر وہ لازم و غیر لازم پھر لازم ناقذ و غیر ناقذ ہوتا ہے لہذا امام مصنف نے پہلے انعقاد نکاح و اسکے شرائط سے شروع کیا اور۔ قال النکاح یعقد بالایجاب و القبول بلطفین یعبر بہما عن الماضي و الماضی فرمایا کہ نکاح منعقد ہوا ہے ایجاب و قبول کے ساتھ ایسی دو لفظوں سے جسے ماضی سے تعبیر کجائی ہر ف یعنی صیغہ ماضی ہوں پس صیغہ انہی اگرچہ گزشتہ بات کی خبر ہے لیکن خبر مجبوز کہ عقود میں انہی اشار کیا جاتا ہے لان الصیغۃ و ان کانت للاخبار وضعاً فقہ حبلت للانشاء خبرنا و فعالا لہما جہ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع نفوی کی راہ سے اخبار کے لیے تھا پر وہ شیخ کی راہ سے انشاء کے لیے کر دیا گیا ضرورت دور کرنے کے لیے ف اور انشاء یہ کہ ثابت کرنا ایسی بات کا جو نہ تھی۔ بخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دیتا جو ثابت ہو چکی۔ اور ماضی کے صیغہ سے انعقاد کی ضرورت پوری ہو چکی ہے کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلا تو اسوقت عقد ہو چکا برخلاف اسکے اگر ایک نے کہا کہ میں تجھے نکاح کرنا چاہتا ہوں تو اس سے جواب ملا کہ میں قبول کوئی تو بالفعل دونوں کلاموں کا کتھ کر منعقد ہونا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ آئندہ زمانہ غیر متناہی ہے اور وعدہ پورا کرنا حکماً واقع نہیں ہو جاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آئندہ کا وقت نہیں لیتا تو اس سے لامحالہ بالفعل انعقاد ہوگا اور آئندہ پر محتمل نہیں رہ سکتا اور شیخ نے اسکو انشاء کے لیے قرار دیا تاکہ لوگوں کی ضرورت پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی و مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جاوے حتیٰ کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ میں تجھے نکاح کرتا ہوں تو اسے ماضی کہہ کر قبول کرے۔ تو یہ ایجاب ہی اور جو چھپے کہے وہ قبول ہے شلہ مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا۔ پھر جب بلطفین فرمایا تو تحریر سے ایجاب و قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ لفظ بلطفین بلکہ نفوس ہیں تو نکاح خالی تحریر سے منعقد ہوگا یہی قول ائمہ ثلثہ بھی ہے۔ اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب و قبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہوں انعقاد ہوگا کچھ عربی کی خصوصیت نہیں۔ پھر واضح رہے کہ ولالت حال و مقام سے معنی لینا معتبر ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کہا

بیان کیسے ہوں
وہ خطہ کا مہم
تجربہ زن زور
چیستی حدیث میں
توضیح نہیں کہ
کچھ دیکھو
منہی خبری نہ
میں بس لکرائی
دو خطہ کے گریبا
کے ساتھ دیکھ
پرواز میں اسی
کو کہہ دوئی کے
میں کو کہہ دو

کہ میں نے اپنے نفس کو تیری جو رد ہونے کو دیا پس مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو صحیح ہے اگرچہ یہ نہیں کہا کہ میں نے تیرے نفس کو اپنی جو رد ہونے کے لیے قبول کیا۔ چنانچہ میں نے کہا کہ اگر صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس دختر کو زوجگی میں بوجھ ہزار درہم ہر کے دیا پس مغل صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو نکاح باپ کے ساتھ ہو جائیگا۔ اور اگر دختر صغیرہ کے باپ نے کہا ہو کہ میں نے اپنی دختر کو تیرے سپر کی زوجگی میں دیا تو اس صورت میں سپر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل جب دونوں ماضی ہوں مثلاً میں نے تجھے نکاح کیا یا تجھے اپنی بیٹی میں لیا یا عورت نے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں یا تیری زوجہ ہوتے ہیں دیا اور مانند اسکے جن لفظوں سے نکاح جاری ہو گیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا میں نے ہی ہوا۔ یا میں نے لیا۔ یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی لفظوں سے منعقد ہو گیا۔ م۔ و منعقد بلفظین یعبر باحد ہما عن الما صی و بالآخر عن مستقبل اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور ایسی دو لفظوں سے بھی کہ ایک کے ساتھ ماضی سے تعبیر کی جاتی ہو اور دوسرے کے ساتھ مستقبل سے فت پس ایک توصیفہ ماضی ہوگا اور دوسرا تصدیق مضارع یا امر کیونکہ مضارع سے جیسے حال کے معنی لیے جاتے ہیں استقبال کے معنی بھی لیے جاتے ہیں لیکن ضرور ہو کہ بیان مقصود سال میں اعتقاد ہونا استقبال۔ بعض علماء نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے تعبیر کیا دے اور دوسرے سے مستقبل سے یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر ہوگا۔ مثل ان بقول زوجنی جیسے وہ کہتے کہ تجھے زوجہ کر دے فت یعنی مرد کے مع فتقول زوجتک پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے زوجہ کر دیا فت یعنی بعینہ ماضی کہے۔ اور اسی طرح مرد کہے کہ تو میری عورت ہو جا پس عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو منعقد ہوگا۔ ف۔ لان ہذا تو کیل بالنکاح اس واسطے کہ یہ کلام (زوجنی) نکاح کے واسطے کیل کرتا ہو فت پس مرد و عورت میں سے جسے دوسرے سے زوجنی کہا تو اسکو اپنی طرف سے کیل کر دیا۔ والواحد قبولی طرفی النکاح علی ما بینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ایک شخص نکاح کی طرف سے ایجاب و قبول کا متولی ہو جاتا ہے چنانچہ اسکو ہم مدلل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ پس مرد و عورت میں سے جو کیل ہو گیا وہ ایجاب و قبول دونوں کر سکتا ہے اس طرح کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اسکے وکیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ زوجنی بعینہ امر مستقبل کہنے سے بوجہ وکیل ہو جانے کے ایسا وکیل ایجاب و قبول کر گیا پس نکاح منعقد ہو جائیگا۔ سپر اعراض ہوا کہ زوجنی جب تو کیل ہے تو ایجاب نہیں بلکہ وکیل کے ایجاب و قبول بلفظ ماضی سے نکاح ہوا اور زوجنی مقصود سے ہوا۔ جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجنی سبب ہے ایجاب کا تو کر یا ایجاب ہے۔ لہذا کہا گیا کہ کتاب کی عبارت بلفظین یعبر ہما عن میں بلے سبب ہے پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ سبب دو لفظوں ماضی کے یا سبب ایک ماضی و ایک مستقبل کے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب بنا بر اختیار مصنف رحم کے کہ زوجنی تو کیل ہے۔ جواب دوم یہ کہ قاضی خان وغیرہ نے کہا کہ نکاح میں صیغہ امر بھی ایجاب ہوتا ہے اور یہی طلاق و خلع و کفالت و مہر میں ہے۔ پس زوجنی ایجاب ہوا اور زوجتک قول ہوا۔ ابن الہمام نے اسکو پسند کیا کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ جس سے اول لکھ کر معنی انعقاد مقصود ہوں پس جب زوجنی سے یہی مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضرور ہے حالانکہ یہ لفظ اس لائق نہیں جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ میں خریدے پاس آؤں گا اگرچہ مقصود یہ کہ خریدے کے واسطے آؤں گا مگر یہ لفظ بھی ایجاب نہیں ہے۔ پھر شیخ رحم نے لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ زوجنی کو تو کیل اعتبار کرنا ضرور ہے ورنہ بیع میں جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور مالغ نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو بیع منعقد نہیں مگر جب کہ پھر مشتری کہے کہ میں نے قبول کیا تو وہاں بیع فروغ بھی بیان ہوئی کہ نکاح میں ایک شخص مرنہیں کا متولی ہو جاتا ہے بیع میں چنانچہ امام مصنف رحم نے بیع میں لکھا ہے۔ فت۔ اور امام حمید الدین نے کہا کہ مستقبل ماضی سے انعقاد نکاح کی مثال صحیح ہے کہ از زوجتک بالفت۔ اور عورت نے کہا کہ قبلت۔ ع۔ فت۔ از زوجتک بالفت۔

بمعنی حال ہر جس سے مستقبل کی تعبیر بھی ہوتی ہے تو حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دونوں صیغہ ماضی کے ساتھ ہوا ایک ماضی اور دوسرا
ایسا صیغہ کہ جس سے مستقبل سے تعبیر ہوتی ہے۔ نہ اتفاق میں کہا کہ مستقبل خواہ صیغہ امر ہو یا مضارع بمعنی حال ہو وہ واضح ہو کہ نکاح
باطل جیسے مسلمان نے ہندو عورت سے نکاح کیا تو باطل ہے اگرچہ ایجاب و قبول بغیر ماضی ماضی یا مستقبل و ماضی ہو تو یہاں صیغہ امر
کی مراد یہ کہ نکاح منعقد کے واسطے جو شرائط ہیں از انجلہ اقل ہے کہ الفاظ ایجاب و قبول کے دونوں ماضی یا ایک ماضی اور دوسرا امر
یا صیغہ مضارع بمعنی حال ہو۔ دوم یہ کہ عقل ہو حتی کہ جو طفل نکاح کے مفاد کو نہ سمجھتا ہو اور مجنون کا خود عقد کرنا منعقد نہیں بلکہ باطل
ہے۔ اگر طفل سمجھدار ہو تو منعقد ہوگا پھر بلوغ و آزادی واسطے لازم ہونے کے شرط ہے حتی کہ طفل سمجھدار و ملوک بالغ کا نکاح کرنا منعقد
اگر اسکے ولی و مولی کی اجازت بر لازم ہو ناموقوف ہر کما فی البدائع۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کی اجازت دی گئی حتی کہ لازم ہو گیا یعنی ٹوٹ
نہیں سکتا مگر نصف مہر مثلاً پیشگی ٹھہرا ہے تو یہ بھی نافذ نہ ہوگا حتی کہ مہر نقد دیدے اس سے معلوم ہوا کہ نکاح لازم بھی نافذ و کسی غیر نافذ
ہوتا ہے۔ م۔ شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو یعنی ایسی عورت جسکو شرع نے نکاح سے حلال کیا ہو التہائیہ۔ شرط چہارم یہ کہ دونوں علیین
ہر ایک دوسرے کا کام نہیں فامینان۔ پھر اگر وہ اس لفظ کو عقد نکاح نہیں سمجھتے ہیں تو بھی علی التماس منعقد ہو جائیگا بخلاف انعقاد۔ ح۔ ر۔
بیان الفاظ نکاح کا تو امام صنف نے فرمایا۔ وینعقد بلفظ النکاح حاور نکاح منعقد ہوتا ہے بلفظ نکاح فت۔ بیہرہ رد کا قول کہ میں نے
تجھے ہزار درم پر نکاح کیا۔ یا تجھے نکاح میں لیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا رضی ہوئی یا مانا۔ یا کہا کہ بالسمع والطاعة۔ یعنی
بسر و چشم۔ البراریہ۔ والشریج اور بلفظ تزویج فت منعقد ہوتا ہے پس لفظ نکاح و تزویج تو بالاتفاق اور صحیح ہیں اور باقی حتمانی
و کنا یہ ہیں۔ و الہیۃ اور بلفظ مہر فت مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو بعض ہزار کے تجھے ہیہ کیا۔ و التملیک
اور بلفظ تملیک بمعنی مالک کر دینا فت مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا۔ و الصدقۃ۔ اور بلفظ صدقہ
فت جیسے میں نے اپنے نفس کو تجھے صدقہ دیا اسکا خلاصہ یہ کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہے
تو انعقاد ہوگا ورنہ نہیں۔ و قال الشافعی لا ینعقد الا بلفظ النکاح والشریج۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ نکاح
نہیں منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔ لان التملیک لیس حقیقۃ فیہ ولا مجازاً اعنہ اسواسطے کہ
تملیک نکاح میں حقیقت نہیں اور نہ نکاح سے مجاز ہے فت۔ حالانکہ لفظ جس معنی میں استعمال ہو یا حقیقت یا مجاز ہونا چاہیے
لان التزویج للتلقیق کیونکہ تزویج واسطے تملیق کے ہے فت یعنی زوجین کو جو مالک ہیں باہم چسپان کرنا۔
والنکاح للضم اور نکاح واسطے ضم لینے ملنے کے ہے فت تو ملک نہ حقیقی معنی ٹھہرے اور نہ مجازی۔ ولا ضم ولا
ازدواج بین المالك والملوک اصلہ حالانکہ مالک و ملوک کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہے اور نہ باہم چسپان کرنا فت جو یہ
یہ کہ مجاز بیان ثابت ہے چنانچہ فرمایا۔ ولنا ان التملیک سبب ملک المستع فی محلہا لو اسطہ ملک الرقبۃ اور ہماری دلیل
یہ کہ تملیک ایک سبب ہے تملیق کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہے بواسطہ ملک رقبہ کے فت چنانچہ اگر مرد کسی نوڈی کے
رقبہ یعنی گردن کا مالک ہوا اور مراد یہ کہ اسکی ذات کا مالک ہوا تو اس نوڈی سے اسکو تمتع حاصل کرنا شرعاً حلال ہے بشرطیکہ وہ
اسکا محل ہو یعنی مثلاً اسکی دودھ پلائی نہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ ملک رقبہ حاصل ہونا تمتع حاصل ہونے کا سبب ہے و ہوا الثابت بالنکاح
اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے فت وجیسے نکاح سبب ہے ملک تمتع کا اسی طرح ملک رقبہ بھی سبب ہے ملک تمتع کا۔ و التہائیہ
طریق المجاز اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہے فت یعنی جن طریقوں سے مجاز استعمال صحیح ہوتا ہے ان میں ایک سبب بھی ہے جیسے جو
ہے کہ دن نکلے آؤ محکم مراد یہ کہ آفتاب نکلے جو کہ دن کا سبب ہے تو جائز ہو کہ تملیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جاوے اگرچہ اسکا عکس
نہیں جائز ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا اور ملک رقبہ مراد نہیں ہو سکتی تو مجازاً مالک تمتع
یعنی وطنی کا انتفاع مراد ہے۔ اسی طرح لفظ مہر و صدقہ سے ذات کی ملک حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہے۔ بخلاف

۲
تزویج
مستند
چان
مستند
مستند
مستند
مستند

لفظ بولنے سے سبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہو گیا کہ زوجہ ایجاب نہیں اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصور ہے بلکہ صحیح یہ کہ تکلیف ہی جیسا کہ امام معنی نے فرمایا ہے اور بالفعل کے قید سے معلوم ہو گیا کہ بلفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منع نہ ہوگا۔ ولا بلفظ الوصیۃ اور نہ بلفظ وصیت و جو بالفعل کے معنی سے مخالف ہے اگرچہ سبب ملک ہے۔ لانا توجب الملک مضافاً الی ما بعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہے ملک کو بجا لیکہ وہ زمانہ بعد موت کے طرف مضاف ہوتا ہے اسی واسطے اگر زید نے بکر کے لیے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہی پس اگر نکاح کے وقت کہا کہ میں نے اپنی دختر کی بیعت کی تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح میں دی تو نکاح منع نہ ہوگا اگرچہ وصیت سے ملک حاصل ہو جاتی ہے لیکن ایجاب بالفعل ضروری حتیٰ کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منع نہیں ہوتا اگر حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہے مگر خراج نے کہا کہ اگر دیں گے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بیعت کی تیرے واسطے وصیت لی بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منع نہ ہو جائیگا۔ ابن الہمام رہنے کے کہا کہ اس میں کسی کا خلاف نہونا چاہیے میں کہتا ہوں کہ اس میں زبردہ ہے کہ وصیت بالفعل بے معنی ہے تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و ایجاب وغیرہ سے نکاح بشبہ منع ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر طے کرے تو حد نہ باق ہوگی اور جو مہر طہرائی اگر ایسی عورتوں کے مہر سے نہ ہو تو اسقدر دلا یا جائیگا جو مہر مثل ہے اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلا یا جائیگا المبسوط منع۔ (فروع) نکاح بلفظ سلم و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ عطیہ میں دو قول ہیں مفت اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا مالک ٹھہرائی گئی مثلاً باب نے کہا کہ میں نے تیرا یہ دار بوض ایسی اس دختر کے اجارہ یا بدس من گہوں کے سلم میں تجھے دی تو بیعتی نے لکھا کہ انعقاد ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھا یا کہ اس میں کسی کا خلاف نہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہاء نے نزدیک تقاطعی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کے ہے اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہے۔ م۔ عورت زبان عربی نہیں جانتی لہذا کسی نے سکھلا دیا کہ بون کہے کہ زوجت نفسی تنک۔ میں نے اپنے نفس کو تیری جو رو ہونے میں دیا یا زبان فارسی لایا پس مرد نے قبول کر لیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وہ اسکو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہو جائیگا۔ م۔ طے اگر مرد کو سکھلا یا تو صحیح ہے جیسے مرد کو طلاق سکھلا یا تو واقع ہو جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہ ہوگا جیسے بیعت صحیح ہوتی۔ اور خلع میں صحیح یہ کہ واقع نہ ہوگا جیسے قرض خواہ کو بری کرنا سکھلا یا تو قرضدار بری نہ ہوگا۔ مفت۔ اگر ایجاب یہ جو فرض ہزار درم کے پس اسے قبول کیا مگر کہا کہ مہر نہیں یا مہر کم کیا تو شلخ نے کہا کہ صحیح نہیں ہے۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تیرے ساتھ نکاح کرے پس جب عورت کو خط پہنچا اسنے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو فلان کے عقد نکاح میں دیا تو نکاح منع نہ ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے جب شوہر حاضر ہو اور اسنے تحریر کر دیا تو نہیں صحیح ہے۔ گو نگے کا ایجاب اشارہ جبکہ اسکا اشارہ معلوم ہو۔ ایلی نے اگر بچھے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے روبرو قبول کر لیا تو صحیح ہے۔ ایجاب و قبول سے خارج جو شرطیں فاسد لگائی جاویں اسنے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم تجھے نکاح کیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کر دے یا اپنی اس باندی کو اپنے تحت میں کر یا فلان کو قرض دے تو نکاح منع نہ ہو بشرط باطل ہے۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہیے مثلاً عورت نے کہا کہ تیرے مجھے نکاح کیا ہزار درم پر۔ اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول محل ہے مگر اگر بعد تمام ایجاب کے پھر قبول کرے مفت۔ یہ سب شرط چارم کے متعلق ہے۔ شرط پنجم عورت کی رضا مندی جبکہ بالغ ہو خواہ بکرہ ہو یا شیبہ ہو۔ قاضی خان نے شرط ششم یہ کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بے مثلاً دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہو گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا جس سے مجلس بدلتی ہے تو ایجاب باطل ہو گیا اب قبول مفید نہیں قسے سر سے ایجاب و قبول کوں۔

۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

دو دنوں ایک روان کشتی میں ہوں تو مجلس تبدل نہوگی بخلاف دو جاؤروں کے۔ البحر اور قبول فی الغر ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اسکے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ میں گل کی جگہ بولا جاتا ہے جیسے سرگردن وغیرہ بخلاف ہاتھ و ٹانگ۔ نصف کے۔ ح۔ شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جنہیں باہم عقدہ معلوم ہوں خواہ ظاہر ظاہر و غیرہ سے یا نام اور اسکے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لیے شرط ہے علیٰ الصبح لکھنا کہ وہ لوگ خالی نام سے جان جاویں۔ ح۔ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لیے دلی یا مولیٰ کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں بلکہ صحیح یا لازم ہونے کے شرائط میں سے ہے اور یہاں صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہے۔ شرط نہم گواہ ہیں۔ قال ولا یستفد نکاح المسلمین الا بحضور شاهدين۔ اور نہیں منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہوں کے حضور میں نہ اور کا فو کا نکاح ان کے دین پر ہوگا نہ اور دو ہونا کمتر تعداد ہے بچہ گواہوں کے صفت یہ کہ۔ حرمین عاقلین بالغین مسلمین دونوں آزاد ہوں عاقل ہوں بالغ ہوں مسلمان ہوں نہ رہا یہ کہ مرد ہوں یا عورتین تو فرمایا۔ رجلین اور رجل واحدین خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتین ہوں نہ پس دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قائم ہوئیں رہا یہ کہ ان گواہوں میں کیا عادل ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ عدولا کا نوا او غیر عدول۔ خواہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں نہ لیکن اگر غیر عادل ہوں گے اور کسی وقت میں شوہر یا جوہر کو ناکش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور میں غیر عادل گواہوں سے کچھ ثبوت نہوگا مگر نکاح ان سے منعقد ہو جائیگا۔ حتیٰ کہ فرمایا۔ او محمد و دین فی القذف۔ یا دونوں گواہ ایسے ہوں کہ جنگو بہتان لگانے پر جہادری گئی ہو۔ نہ قابل تعالیٰ ولا قبلوا الہم شہادۃ ابداء۔ اور ہمیشہ کے لیے انکی گواہی مست قبول کر دیں نکاح میں انکو گواہ بنانا جائز ہے مکن حاکم کے سامنے انکی گواہی کبھی قبول نہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی بقولہ قال اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح۔ امام مصنف رحمہ نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح میں گواہی شرط ہے نہ یعنی انعقاد نکاح کے واسطے شرط ہے یہی غائہ علیہ کا قول ہے البدائع۔ لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہود۔ بدیل قول حضرت صلعم رحمہ نکاح مگر گواہوں کے ساتھ نہ رواہ الدار قطنی۔ اور ابن عباس رحمہ نے آنحضرت صلعم سے روایت کی کہ کس بیان حرامکار ہیں وہ عورتیں جو اپنا نکاح بغیر گواہوں کے کر لیتی ہیں۔ ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق میں عبدالاعلیٰ نے اسکو ابن عباس کا قول رکھا اور باب التفسیر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوعہ اور کہا کہ موقوف اصح ہے اور ابن عباس سے صحیح ہوا کہ نہیں لیکن مگر گواہوں کے ساتھ۔ ترمذی رحمہ نے کہا کہ اس باب میں عمران بن حصین و انس والی ہریرہ سے روایت ہیں اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلعم و انک بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر گواہوں کے ساتھ پس انہیں اس مسئلہ میں کچھ خلاف نہیں تھا پھر ایک قوم متاخرین علمائے اختلاف کیا اور انکا اختلاف بھی اسی بات میں ہے کہ اگر ایک کو بھروسہ ہو کہ گواہ کیا تو علمائے کوفہ وغیرہم میں سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہیں جائز ہے تا وقتیکہ دونوں گواہ بروقت عقدہ نکاح کے موجود نہ ہوں اور بعض علمائے اہل حدیث نے جائز رکھا بشرطیکہ اسکا اعلان کر دیں اور مای قول مالک بن انس ہے اور بعض علمائے کہہ کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور یہی مذہب احمد و اشعری کا ہے انتہی لمخصا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی و شہادی عدل و ما کان من نکاح علی غیر ذلک فهو باطل الحدیث۔ یعنی نکاح نہیں مگر ولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سوائے ہودہ باطل ہے پھر اگر چھکڑیں تو جبکا ولی نہیں اسکا ولی سلطان ہے۔ رواہ ابن جہان فی صحیح۔ و ہو حجة علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشہادۃ اور یہ حدیث ابام مالک پر حجت ہے اعلان شرط لیکن نہ شہادت نہ یعنی امام مالک رحمہ شہادت شرط نہیں کرتے بلکہ اعلان شرط کرتے ہیں تاہم یہ حدیث حجت ہے۔ شیخ عینی و ابن الہمام رحمہ وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہے مگر دو گواہوں

کے ذریعہ سے لازم چنانچہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ اس نکاح کو اعلان کرو اور اس پر غریب یعنی چھلنیان بجاؤ۔ بعض روایات میں دفت واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہیں اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک دفت وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ انبیا سے نکاح میں ہے۔ اگر ایک مرد عورت میں شوہر و زوجہ کا برتاؤ باعلان ہر نہ لوگوں کو نہ گئے جو روخواند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ ولابد من اعتبار الحریۃ فیہما لان العبد لا شہادۃ لہ لعدم الولایۃ۔ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی میں ضروری ہے کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت نہیں بوجہ ولایت نہ ہونے کے فتنی ولایت ناقص بھی نہیں کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا بذات خود اختیار نہیں تو دوسرے کے اوپر شاہد بھی نہ ہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اس کا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ اور امام احمد کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے میل کیا اور یہی پہنچ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولابد من اعتبار العقل والبلوغ لانہ لا ولایۃ بدوہما۔ اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ولابد من اعتبار الاسلام فی النکح المسلمین لانہ لا شہادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمانوں کے نکاح میں گواہ کا اسلام معتبر ہونا ضروری ہے اس واسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہیں ہے۔ فتنہ جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے ولایۃ صفت الذکورۃ۔ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہیں لیا گیا حتیٰ نعقدہ بحضور رجل وامرأتین حتیٰ کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی حضوری سے منع ہوگا۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے فتنہ ان کے نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے واستعرف فی الشہادات انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور غریب کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ تجھے معلوم ہو جائیگا فتنہ یعنی ہماری دلیل ورنہ شافعی کی دلیل وہاں مذکور نہیں ہے۔ ولا تشترط العدالۃ حتیٰ فی مقعدہ بحضرة الفاسقین عندنا خلافا للشافعی رحمہ اللہ اور عادل ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ دو فاسقوں کی حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منع ہو جائیگا بخلاف قول شافعی رحمہ اللہ کے فتنہ کہ ان کے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور یہی قول احمد ہے۔ لہٰذا ان الشہادۃ من باب الکرامۃ والفاسق من اہل الایمان امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی از قسم کرامت ہے اور فاسق لایق ایمان ہے فتنہ بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن جان میں شاہدین عادیین شرط ہیں اور بعض روایات میں جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقعدہ پر محمول ہے۔ ولنا انہ من اہل الولایۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسق بھی ولایت والوں میں سے ہے فتنہ حتیٰ کہ بالاجماع وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اہل الشہادۃ فتنہ شہادت والوں میں سے ہوگا۔ وہذا لانہ لما لم یحرم الولایۃ علی نفسه لا سلامہ لایحرم علی غیرہ لانہ من جنسہ اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا بوجہ اللہ تعالیٰ کے توجہ پر ایمان لانے کے فتنہ غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہ ہوگا کیونکہ یہ غیر بھی اسکے جنس سے ہے فتنہ یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے۔ ولانہ صلح مقسکہ اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے فتنہ یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقسکہ۔ تو خود اس کا قاضی ہو جاتا جائز ہے فتنہ حتیٰ کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا شاہد۔ تو اس طرح وہ شاہد ہو سکتا ہے فتنہ کیونکہ یہ بالاتفاق قرار پایا کہ نقار و شہادت ایک ہی جنس سے ہیں کیونکہ دونوں میں دوسرے پر اپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے لوگ عادل ہوں۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح میں جائز ہے کیونکہ یہ گواہی ادا کرنے کی اصلی غرض نہیں رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکریم ہے والمحدود فی القذف من اہل الولایۃ فیکون من اہل الشہادۃ تحملا اور جو شخص کہ قذف میں حد مار گیا ہو وہ بھی ولایت والوں میں سے ہے فتنہ گواہی والوں میں سے بھی ہوگا ازماہ محل

۱۰
 حدیث صحیح میں ہے
 ولایۃ صفت الذکورۃ
 ولابد من اعتبار الاسلام
 فی النکح المسلمین
 ولابد من اعتبار العقل
 والبلوغ لانہ لا
 ولایۃ بدوہما
 ولا تشترط العدالۃ
 حتیٰ فی مقعدہ
 بحضرة الفاسقین
 عندنا خلافا
 للشافعی
 وفیہ خلاف
 الشافعی
 ولابد من اعتبار
 الاسلام فی
 النکح المسلمین
 ولابد من اعتبار
 العقل والبلوغ
 لانہ لا ولایۃ
 بدوہما
 ولا تشترط
 العدالۃ حتیٰ
 فی مقعدہ
 بحضرة
 الفاسقین
 عندنا
 خلافا
 للشافعی
 وفیہ
 خلاف
 الشافعی

والاب حاضر اور باپ حاضر ہوتے یعنی زید مثلاً اس مجلس عقد میں موجود ہو اس حالت میں وکیل نے ترویج کیا
بشمارۃ رجل واحد سوا ہلہ گواہی ایک مرد کے جواب وکیل کے سوائے ہو تو جاز النکاح نکاح جائز ہو۔
فت اور حقیقت دو گواہ موجود ہو گئے۔ لان الاب یجعل میا شراً لاتحاداً للمجلس کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا
متمم یا جائیگا کیونکہ مجلس متحد ہوتے تو ایجاب یا قبول گواہ باپ نے خود کیا۔ فیکون الوکیل سفیراً ومعبراً پس
وکیل مذکور خالی سفیر و معبر ہوگا فت یعنی وکیل نے بطور ایلمی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اسکے قول کو عبارت
میں لایا اور یہ کام بطور وکیل کے نہیں کیا۔ فیقعی المزوج شہادۃ وکیل ترویج کرنے والا ایک گواہ رہ گیا فت جبکہ
عقد کا کرنے والا صغیر کا باپ خود ہو پس وکیل بکر ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہو گئے یہ اسوقت ممکن ہے کہ باپ اس مجلس میں
موجود ہو۔ وان کان الاب غائباً لم یجز۔ اور اگر باپ حاضر نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا فت کیونکہ اب وکیل سفیر و معبر
نہیں بلکہ وکیل بیگا جبکہ باپ دوسری جگہ ہے لان المجلس مختلف فلا یکن ان یجعل الاب میا شراً کیونکہ مجلس تو
مختلف ہے پس ممکن نہیں کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے فت بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ ایک خالد رہ گیا۔ یہ ہوتا
کہ ایسی صغیر ہو جو خود ایجاب یا قبول نہیں کر سکتی ہے۔ وعلی ہذا اذ ازوج الاب ابنته البالغہ محض شہادۃ واحد ان
کانت حاضراً جائز۔ اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضور میں باندھا پس اگر دختر
بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہے فت کہ دختر بالغہ خود عقد اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہو گئے۔ وان کانت غائبة
لا یجوز۔ اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس میں موجود نہ ہو تو جائز نہیں ہے فت کیونکہ باپ اس صورت میں وکیل ہے تو گواہ ایک
رہ گیا۔ (فروع) صرف چار عورتوں کی گواہی بدون مرد کے جائز نہیں القاضی خان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک
جائز ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ شرط ہے کہ دونوں گواہ دونوں عاقلین کا کلام متساوین فت حتیٰ کہ اگر ایک نے سا بھر دوسرے کو گواہ
یا کسی نے چلا کر سنا یا تو جائز نہیں حتیٰ کہ سننا متا واقع ہو۔ ق۔ بکے اور گونگے کی گواہی جبکہ سنا ہو جائز ہے۔ ع۔ سوتے ہو
اور بالکل بہرے کی نہیں جائز۔ ق۔ اور گواہوں کا سننے کے ساتھ میں سمجھنا بھی شرط ہے ہی ظاہر۔ ق۔ اور یہی صحیح ہے۔ الجوز
ست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح سمجھیں جائز ہے اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہ ہو الخزانہ۔ ایک نے لوگوں کو عورت کے باپ کے پاس
سگنی کو بھیجا۔ باپ نے کہا کہ میں نے اسکو ترویج کیا اور لوگوں میں سے ایک نے بھیجے اسے کیطرت سے قبول کیا تو نکاح
منقذ ہو گیا یہی صحیح ہے محیط۔ اگر اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلعم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہیں ہے النجاشی غائبہ عتہ
کی شناخت کے لیے گواہوں کو اسکا نام مع باپ و دادا کے نام کے بتلانا ضروری ہے یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے۔ المغنمات۔
عورت نے وکیل کیا بھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح کر دیا تو جائز ہے الذخیرہ۔ واضح
ہو کہ عورت نے فلان مرد کے نکاح میں اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فضولی نے نکاح کیا اور فلان مرد غائب ہو اسکی طرف سے
کسی فضولی نے عقد قبول کیا اور گواہوں نے سنا اور گواہ کیے گئے پھر اس مرد کو خبر پہنچی اور اسنے اجازت دی حالانکہ
اسوقت گواہ نہیں ہیں تو جائز ہے۔ الحاصل گواہوں کا حاضر ہونا ایجاب و قبول کے وقت شرط ہے۔ اور اگر اسوقت گواہ نہ تھے
پھر جب مرد نے اجازت دی اسوقت گواہ حاضر ہیں تو عقد جائز نہ ہوگا کافی البدائع۔ (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ
خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ نان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے نفس کو بھر
نکاح میں اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ میں ہے جب چاہوں اپنے آپ کو تجھے طلاق دیدوں یا میرے قبضہ
میں ہے جبکہ تو مجھے نان و نفقہ نہ دے یا مانند اسکے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کر گیا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا
لیکن چاہیے کہ عورت خود پہلے یہ کلام عقد کہے کافی قاضی خان۔ نکاح میں شرط اختیار اور اختیار الردہ اور خیار العیب کسی کو

۱۰
نہ ہوتی کی
گواہی کا نام
جائز ہے غائبہ
ع۔ یہ قول
عقد از غائبہ
بیت بعید
نفع ۱۰۴

کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا بلکہ نکاح جائز اور غلط باطل ہے۔ اسی طرح اگر فوجی یا بکارت یا بائعہ یا تون کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی و نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ ان کفر ہونا اور عین اور خصی کا اختیار حاصل ہونا بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ مح۔

فصل فی بیان المحرمات۔ یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں جو حرام کی گئی ہیں۔ ان کا نکاح کی شرط ہے۔ یہ کہ محل قابل نکاح ہو پس اس فصل میں ان عورتوں کو حیدر کر دیا جو قابل نکاح نہیں اور وہ دو قسم ہیں اول وہ کہ دائمی حرام ہیں کبھی قابل نکاح نہ ہوگی مانند ان بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اسکی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بافضل حرام ہیں اور کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے غیر کی منکوحہ یا مستعدہ اور جیسے سوا کے کتابیہ عورت کے ہندو یا مجوسی عورت جو بعد اسلام کے جائز ہے۔ بھر محرم ہونے کے سات اسباب ہیں۔ قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلائی اور جمع کرنا و مالک ہونا اور کفر۔ اور آزادہ عورت پر باندی کا نکاح میں لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب میں مذکور ہیں اور اسی قسم سے مطلقہ مغلطہ یعنی تین طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ یہ سب عورتیں جو وہ ہیں سات سبھی ہیں۔ مع۔ قال لا یحل للرجل ان یتزوج بامہ منہ یا کہ حلال نہیں مرد کو کہ نکاح باندی سے اپنی ماں سے و جس عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولا حیداتہ اور نہ اپنی حیدات سے۔ من قبل الرجال والنساء جو کہ مردوں کی طرف سے ہوں اور عورتوں کی طرف سے ہوں و مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادا کی ماں اور پردادا کی ماں علیٰ ہذا القیاس یہ وادیان دائمی محرمات ہیں اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پر نانی کی ماں علیٰ ہذا القیاس یہ تا بیان دائمی محرمات ہیں۔ لقولہ تعالیٰ حرمت علیکم اہما تکم و ما تکم الا تہ یہ اس قول الہی سبحانہ تعالیٰ کے کہ حرمت علیکم اہما تکم آخر تک و نہ یعنی غیر حرام کی گئیں تمہاری ماں اور تمہاری بیٹیاں آخر تک۔ رہا یہ وہم کہ آیت میں دادی نانی کا ذکر کہاں ہے تو فرمایا۔ والجدات اہما تکم اور جدات بھی ماں ہیں۔ اذالام ہوا اصل نعتہ۔ اس لیے کہ نعت میں ام وہ کہ جو چڑھو ف پس اہما تکم کے معنی یہ کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصل و جڑ ہیں پس کل حیدات داخل ہیں و علیٰ ہذا آیت سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او تثبت حرمتہن بالا جماع یا اجماع است کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوئی جو ف تو قطعی حرمت بہر حال ثابت ہوئی۔ ولا ینتہ۔ اور نہ بیٹی کے ساتھ و جو اسکے نفع سے اسکے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لما تلو لہ یہ دلیل اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی و اور بیٹوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں لہذا فرمایا۔ ولا ینتہ ولدہ وان سفلت اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگر چہ نیچے درج پر ہوں و فرزند بیٹا و بیٹی پس ان میں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اگرچہ بیٹے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا ان کے بیٹیوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درج پر ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں للاجماع عبدیلیل اجماع امت کے و اور متقدمین مشائخ کے نزدیک قولہ تاملے بنا تکم میں آخر درج تک اولاد داخل ہیں اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں کل کا اجماع ہے۔ ولا باختہ ولا ینتہ اختہ اور نہیں حلال ہے اپنی بہن کے ساتھ اور نہ بہن کی بیٹیوں کے ساتھ و خواہ بہن ماں و باپ دونوں کی طرف سے ہو جسکو سگی بہن بولتے ہیں خواہ ماں کی طرف سے یعنی ماں ایک اور باپ دو ہیں یا باپ کی طرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں یہ سب شرعاً بہان مثل حقیقی کے ہیں ان میں سے کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنی ہی نیچے درج پر ہو نہیں جائز ہے۔ ولا ینتہ اختہ اور نہیں حلال ہے بھائی کی بیٹیوں کے ساتھ و خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درج پر ہوں۔ ولا ینتہ اور حلال نہیں اپنی بھوپھی سے و خواہ باپ کی بہن یا باپ یا ماں کی بھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے چاہے کتنی ہی بھوپھی۔ ولا ینتہ اور حلال نہیں اپنی خالہ کے ساتھ و ماں کی بہن یا ماں یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے

کتنی ہی اونچی ہو۔ لان حرمین منصوص علیہا فی ہذہ الآیۃ کیونکہ انکا حرام ہوا اس آیت میں منصوص ہوتا ہے۔
 علیکم ایہا نکم و بناتکم و عتاکم و عتاکم و عتاکم و بنات الاخ و بنات الاخت آخر تک چنانچہ نقل ہوگی۔ و تدخل فیہا العتات
 المتفرقات۔ اور امین داخل میں سب بچہ بچیاں جو متفرقہ ہیں۔ ان باب سے حقیقی بچہ بچی اور فقط باب سے علاتی
 بچہ بچی اور فقط مان سے۔ خبانی بچہ بچی۔ و الخالات المتفرقات۔ اور خالاتین جو متفرقہ ہیں۔ ان کی حقیقی بہن اور
 علاتی اور خانی۔ و بنات او حوۃ المتفرقین۔ اور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں۔ حقیقی بھائی و علاتی و خانی سب کی
 بیٹیاں حرام ہیں جبکہ توضیح گزری۔ لان حوۃ الاسماء عتات کیونکہ اسم کی جہت عام ہوتی۔ واضح ہو کہ ہمارے دیار میں
 بچا زاد بہن اور مامون زاد و خالہ زاد بھی بہن کہلاتی ہیں لیکن شرع میں یہ سب حلال ہیں کیونکہ بیٹ بدل گیا یوں ہی انکی
 بیٹیاں بھی حلال ہیں۔ لیکن اگرچہ چارہ بھائی کے تحت میں اسکے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہو وہ بھی اسوجہ سے
 حرام ہے کہ وہ اسکے بھائی کی دختر و دختر جو فاضلہ۔ اب رشتہ والیان محرات بیان فرمائیں۔ و لا بام امراۃ التی دخل
 بالہا و لم یدخل اور تزویج نہیں حلال ہے اپنی جو رکنی مان سے خواہ اسکی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نکاح ہو۔ یعنی
 جس عورت سے نکاح کیا اسکی مان خالی نکاح ہی سے ابدی حرام ہو جاتی ہے اگرچہ اس جو رکن کا منہ بھی نہ کھیا بلکہ طلاق دیدیا
 بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نہ فاسد محیط السخری۔ بقولہ تعالیٰ و احبات نسائکم کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و احبات نسائکم
 یعنی تمہاری جو رکن کی مائیں تمہارے حرام ہیں۔ سن غیر قید الدخول بغیر دخول کے قید کے۔ یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ جو
 سے دخول بھی کیا ہو بخلاف اسکے اگر ان سے نکاح کیا تو بغیر دخول کے مٹی حرام نہیں ہوتی حتیٰ کہ اگر بعد نکاح کے بغیر دخول کے
 طلاق دیدے تو جائز ہو کہ اسکی بیٹی سے نکاح کرے اگر عورت سے فاسد نکاح کیا تو ایسے نکاح سے اسکی مان حرام نہیں حتیٰ کہ
 عورت سے دخول واقع ہو تب حرام ہو جائیگی البھر۔ و لا بنات امراۃ التی دخل بہا۔ اور نہیں حلال ہے نکاح اپنی
 جو رکنی بیٹیوں سے جس جو رکن کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ لثبوت قید الدخول بالنص کیونکہ دخول کی قید بنص ثابت ہے
 و قال تعالیٰ و بانکم اللاتی فی جورکم من نسائکم اللاتی و ظلمتہن یعنی اور تمہارے حرام کی گئیں تمہاری ربیبہ لڑکیاں جو تمہارے
 گودوں میں پرورش میں ہیں تمہاری ایسی جو رکن سے جنکے ساتھ تنہ دخول کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو رکن اسکی بیٹی
 خاوند سے ساتھ لاوے وہ حرام ہے بشرطیکہ جو رکن سے بعد نکاح کے دخول کر لیا ہو خان لم تکنوا و ظلمتہن فلا جناح علیکم۔
 پھر اگر تنہ ان جو رکن سے دخول کیا ہو تو تبرکاتہ نہیں یعنی چاہو اس عورت کی لڑکی سے جو ساتھ لائی ہے نکاح کر لو پس
 حاصل یہ کہ ربیبہ حرام ہے بشرطیکہ اسکی مان سے دخول کر لیا ہو اور دخول سے حقیقی و طبعی یا داعی مثل سانس نظر بشہوت مراد ہو
 اور یہاں خلوت صحیحہ بجائے طبعی نہیں کہانی الذخرۃ ۵۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بھی قید ہے کہ ربیبہ وہ حرام کی گئیں جو تمہاری بہن
 میں ہوں حتیٰ کہ اگر جو رکن اپنی لڑکی کو کہیں اپنے گنیمت میں رکھے اور خاوند دوم کی پرورش میں نہ لاوے تو وہ اس خاوند پر حرام
 نہ ہو۔ جواب یہ کہ گود کی پرورش کا ذکر فقط شفقت کے لیے اور عادت کے طور پر ہے اور مان مدخل ہونے کے بعد ربیبہ مطلقاً
 حرام ہو جاتی ہے۔ سوا رکانت فی حجرہ او فی حجر غیرہ۔ خواہ وہ اسکی مان کے خاوند کے گود میں پرورش پائی ہو یا کسی
 دوسرے کی پرورش میں ہو۔ لان فکر الحرج خیر من العادة لا مخرج الشرط۔ کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور
 عادت بیان ہوا نہ بطور شرط۔ و لہذا التفتی فی موضع الاحلال بنفی الدخول انہر اسی دوسرے حلال کرنے کی جگہ میں
 فقط دخول نہونے پر اکتفا کیا۔ یعنی آگے جو فرمایا کہ خان لم تکنوا و ظلمتہن فلا جناح علیکم۔ اس میں ربیبہ کا حلال ہونا
 اس شرط پر رکھا کہ اسکی مان سے دخول کیا ہو اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے حجر میں بھی نہ کیونکہ حجر میں ہونا کچھ شرط نہیں تھا
 قال و لا بامرأة ابیہ و اجدادہ۔ اور حال نہیں تزویج کرنا اپنے باپ کی جو رکن اور اجداد کی جو رکن سے۔ یعنی اسکی مان

چونکہ اس میں دخول نہیں ہوتا
 چنانچہ اگرچہ اس میں دخول نہیں ہوتا
 چنانچہ اگرچہ اس میں دخول نہیں ہوتا

وجہ کے سواے جو عورتیں کہ باپ یا اجداد کی جو رو ہوں وہ سب بھی اس پر دائمی حرام ہیں۔ بقولہ تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم بدیل قولہ تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح یعنی اور نہ نکاح میں لاؤ ایسی عورتوں کو جنکے ساتھ تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے۔ فہم جبرئیل اور اس کے بیٹوں کی جو رو ہیں حرام ہوئیں۔ ولا بامرأة ابنہ و بنی اولادہ اور نہیں حلال تزویج کرنا اپنے پسری جو رو اور اولاد کے بیٹوں کی جو رو ہیں سے۔ فہم جبرئیل و بنی کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ ناجائز حرام ہے اسی طرح چاہے کتنے نیچے درجہ کے ہوں۔ بقولہ تعالیٰ وحلائل ابنائکم الذین سن اصلاً بکم۔ بدیل قولہ تعالیٰ وحلائل الخ یعنی اور تم پر حرام کی گئیں جو رو ہیں تمہارے بیٹوں کی جو تمہاری پشت سے ہوں۔ فہم خواہ پسرنے والی کی ہو یا نہیں محیطہ الرضی اگر وہ ہم ہے کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہیے کہ رضاعی پسری جو رو حلال ہو جواب دیا کہ ذکر الاصطلاب لا سقط اعتباراً التبنی۔ پشت کا ذکر واسطے تبنی کا اعتبار گرانی کے ہے۔ فہم یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو پھر صرف منہ کا بول ہے حقیقت میں وہ بیٹا نہیں ہے۔ حتیٰ کہ وہ منہ بولا اس شخص کی جو رو سے جو مطلقہ ہو چکی ہے چاہے نکاح کر لے یوں ہی اسکی جو رو وہ خورجہ اس کے نکاح میں نہو اس سے یہ شبہی چاہے نکاح کر لے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہیں اور نہ دودھ سے مثل نسب کے ہے تو صلب کی قید اسکی گرانی کو ہے۔ لا لا حلال حلیۃ الابن من الرضاۃ رضاعی بیٹے کی جو رو حلال کرنے کے لیے نہیں ہے۔ فہم خلاصہ یہ کہ اصلاً بکم سے بیٹوں کی قید لگائی کہ تمہارے پشت سے ہوں تو بغیر پشت کے صرف دوطع کے بیٹے رہے ایک رضاعی اور دوسرے وہ کہ جنکو متبنی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بمنزہ نسب کے ہے تو معلوم ہوا کہ منہ بولا بیٹا خارج کیا کہ اسکی جو رو حلال ہے۔ (فرع) وطی سے حرمت مصاہرت مطلقاً ثبوت ہو جاتی ہے خواہ وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج میں ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہے۔ فہم۔ ولا بامرئ من الرضاۃ اور نہیں جائز ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ پس جبکہ دودھ پیا وہ ماں اور اسکی ماں علیٰ ہذا اور پر تک کسی سے نکاح جائز نہیں۔ ولا باختہ من الرضاۃ۔ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ فہم خواہ رضاعی ماں کی نہی نہی یا اسکی رضاعی بیٹی ہو دونوں اسکی بہن ہیں۔ بقولہ تعالیٰ و امہاتکم اللاتی ارضعکم واخواتکم من الرضاۃ بدیل قولہ اسی عزوجل و امہاتکم الخ یعنی تمہارے گائیں تمہاری مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا اور تمہاری بہنیں جو رضاعت کی وجہ سے ہیں۔ ولقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاۃ ما یحرم من النسب۔ اور بدیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ حرام ہوتی ہے جو بوجہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہے نسب سے۔ فہم تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہے سواے بعض مستثنیٰ کے جو کتاب الرضاۃ میں آئیگی اور نسبی ماں و بہن و نسبی پسری جو رو وغیرہ حرام ہیں یہی سب بوجہ رضاعت کے حرام ہیں اور یہ حدیث صحیحین میں ابن عباس و عائشہ رض سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دویس چھ مہینہ کے اندر ہے اگر وہ ایک چھ ماہ ہو خواہ عمدہ ہو یا سہو سے کسی طرح دودھ بیٹ میں جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاۃ میں ہے۔ م۔ ولا یجمع بین اختین نکاحاً ولا بملک یملک وطیاً اور حلال نہیں جمع کرنا دو بہنوں کا بطریق نکاح کے اور نہ ملک رقبہ کے ساتھ ازراہ وطی کے۔ یعنی دو بہنوں کا جمع کرنا دو طریق سے ہوتا ہے اول یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح کرے پس یہ نکاح ہی جائز نہیں ہے حتیٰ کہ دونوں کا ایک ساتھ عقد مطلق ہے اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا باطل ہے دوسری صورت یہ کہ ملک میں دو لونڈیاں جو دونوں نہیں ہیں جمع کرے پس دونوں کو جمع کرنا ملک میں جائز ہے مگر دونوں سے علیٰ کرنا نہیں جائز ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنوں کا جمع کرنا ازراہ نکاح کے نہیں جائز ہے تو وطی کہان۔ اور دو بہنوں کا ملک میں جمع کرنا ازراہ وطی نہیں جائز ہے اور مالک ہونا جائز ہے۔ بقولہ تعالیٰ وان جمعوا بین الاختین بدیل قولہ تعالیٰ وان جمعوا یعنی اور تمہارے حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنوں میں۔ فہم یعنی نکاح۔ ولقولہ علیہ السلام من کان یومن بالله والیوم الآخر

فلا یحییٰ ماہ فی رحم اختین۔ اور بدیل قول حضرت مسلم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور روز آخرت پر توم
اینا پانی دو بہنوں کے رحم میں ہرگز جمع نہ کرے۔ یہ حدیث تو ثبوت نہیں ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی میں اپنے پاس
روایت کی کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آیا، اور عرض کیا کہ میں اسلام لایا اور میرے تحت میں دو بہنیں ہیں
فرمایا کہ نو دونوں میں سے ایک کو پسند کر لے الحدیث رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح اور حدیث ام حبیبہ
رضی اللہ عنہا جو صحیحین میں ہے صریح ہے۔ پھر واضح ہو کہ نکاح میں جو عورت موجود ہو اسکی بہن سے نکاح باندھا تو باطل ہے منعقد
نہوگا۔ فان تزوج اخت لہ قد وطئها صح النکاح۔ اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے
وطی کر چکا ہے۔ (بلکہ بہن) تو نکاح صحیح ہو جائیگا۔ صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی ملوکہ ہو اسکی اجازت سے
اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا۔ بحدودہ من اہلہ مضائقہ الی محلہ کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عائد سے جو اسکی بیات کرتا
در حالیکہ وہ محل نکاح کی طرف مضات ہے۔ یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی بیات رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی ملوکہ ہو محل نکاح ہے تو
نکاح منعقد ہوا۔ اور اس باندی کی بہن جو نکاح کی ملوکہ ہو اس نکاح کو روک نہیں سکتی بخلات اسکے اگر منکوحہ ہوتی تو روکتی
چنانچہ فرق معلوم ہوگا۔ واذ اجاز لا یطأ الا متر۔ اور جب نکاح جائز ہو گیا تو وہ اس باندی کو وطی نہ کرے۔ بشرطیکہ نکاح
فاسد نہ ہو۔ وان لم یطأ المنکوحۃ اگرچہ اسنے ہنوز منکوحہ سے وطی نہ کی ہو غرض کہ یہ نکاح ہی مانع ہو گیا کہ اب ملوکہ باندی
سے وطی نہ کرے۔ لان المنکوحۃ موطوۃ حکماً کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم میں وطی کی ہوئی کی ہو جاتی ہے۔ حتیٰ
وطی کے لئے اپنا استحقاق رکھتی ہے اسی سے کئی منکوحات میں باری واجب ہے اور ملوکہ کو یہ استحقاق نہیں ہوتا۔ بحاصل جب
نکاح ہو چکا تو مرد نکاح کو اپنی ملوکہ سے وطی نہ کرے۔ ولا یطأ المنکوحۃ۔ اور اس منکوحہ سے بھی وطی نہ کرے۔ بلجمع۔ بوجہ جمع کے
الا اذا حرم الموطوۃ علی نفسه بسبب من الاسباب۔ مگر جبکہ موطوۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کر لے۔ ف شلایع یا سبب
کے ساتھ ہیہ وصدقہ کرے یا اسکو رکاب تہ کرے۔ یا یہ کہ خالی عدم اس امر کا کہ وطی نہ کرنا کچھ نہیں ہے کما فی السروجی ۵۔ م۔ بالجملہ
جب باندی موطوۃ کو حرام کر لیا تو نہ یطأ المنکوحۃ اب منکوحہ باندی سے وطی نہ کرے۔ لعدم الجمع وطمایا کیونکہ وطی کی راہ سے دو
بہنوں کا جمع کرنا نہیں رہا۔ بلکہ ایک طرف ملک میں ہے مع حرمت وطی اور دوسری وطی میں ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ اپنی
ملوکہ سے وطی کرنے کے بعد اسکی بہن سے جو غیر کی ملوکہ ہے نکاح کیا۔ ویطأ المنکوحۃ ان لم یکن وطی المنکوحۃ لعدم الجمع وطمایا۔ اور
اگر ملوکہ سے وطی نہیں کی ہو تو منکوحہ سے وطی نہ کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہیں ہے۔ اذ الموقوفۃ لیست موطوۃ حکماً۔ ہوا
کہ ملوکہ باندی حکماً موطوۃ نہیں ہے۔ تو نہ حکماً موطوۃ ہوئی اور نہ وہ حقیقہ وطی کی گئی پس صرف منکوحہ سے وطی کرے۔ فان
تزوج اختین فی عقدین۔ پس اگر کسی مرد نے تزویج کیا دو بہنوں کو دو عقد میں۔ اگر ایک عقد میں دونوں کو اپنے نکاح میں
لیا تو نکاح باطل اور دونوں کو چھوڑ دے اور کوئی حکم نہ دے۔ وغیرہ کا نہیں اور اگر بعد دخل کے چھوڑا تو ہر ایک کے لئے ہمسری و مہر مثل
جو حکم ہو لیگا۔ الخیرات ۵۔ اور اگر دو عقد میں لیا تو جو پہلی ہوا اسکا نکاح باطل ہے اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑا۔ واجب ہے اور کوئی حکم لازم نہ ہوگا
اور اگر بعد دخل کے چھوڑے تو سبھی بغل سے کم لیگا اور اگر یہ صورت ہو کہ دو عقد میں لیا۔ ولا یدری ایہما اولی۔ اور یہ دریافت نہیں ہوتا
کو پہلی کون ہے۔ تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح المطاویٰ ۵۔ اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی نہیں معلوم تو۔ فرق بینہ و بینہا توقاضی اس
مرد اور دونوں عورتوں میں جدائی کرے۔ یہ جدائی طلاق بائن ہے۔ لان نکاح احد لهما باطل یقین۔ کیونکہ دونوں میں سے
ایک نکاح بالیقین باطل ہے۔ صرف یقین نہیں معلوم کہ کون پہلی ہے۔ ولا وجہ الی التحیین اور عین کرنے کی کوئی راہ
نہیں۔ لعدم الاولویۃ۔ کیونکہ اولویت نہیں۔ ولا الی التفیذ مع التجمل۔ اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح نافذ کرنے کی
کوئی راہ ہے۔ لعدم الفائدہ۔ یہ سب سے کہ فائدہ نہیں۔ اول لضرر۔ یا سب سے کہ ضرر ہے۔ حتیٰ کہ مرد پر دونوں کے لئے ایک نفقہ

لازم ہوگا اور کسی سے ملی نہیں کر سکتا اور دونوں میں ایک نفقہ پر بسر کرے گی اور یہ مرد و عورتوں سب پر ضروری تعینات تفریق پس جدائی کرنا متعین ہو گیا۔ ولہذا نصف المهر اور دونوں کے لیے آدھا ہر بیگناہت جبکہ نکاح میں مہربان ہوا ہو اور دونوں کا مہر مساوی ہو۔ اور اگر مہربان نہ ہو تو ایک متعہ دونوں کو بیگناہ اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دوسرے کا تو دونوں ملا کر نصف سات سو دونوں کو بیگناہ۔ لائنہ وجب للاولیٰ منہما والاعدست الاولیٰ لہلجمل بالاولیۃ فی نصف الیہما۔ کیونکہ یہ نصف فقط پہلے کے واسطے دونوں میں سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہونے سے اس کے استحقاق میں ایک بڑھ کر نہیں تو وہ دونوں کی طرف سے بھر گیا۔ وقیل لا یدسن ویشوی کل واحدہ منہما انہما الاولیٰ۔ کہا گیا کہ ضرور ہر دو دونوں میں ہر ایک کی طرف سے دعویٰ ہو کہ وہ پہلی ہر طرف سے اس کے بغیر اس کے دعویٰ پر رد یا جاوے۔ والا صطلاح بجا لائے المستحقہ یا دونوں باہم صلح کر لیں کیونکہ استحقاق والی معذوم نہیں ہر طرف سے چونکہ ہر ایک حصہ میں شہمہ ہر کہ وہ دوسری کا ہو اور مرد کو بھی روا نہیں کہ مستحقہ کا حق دوسری کو دے لہذا یا تو ہر ایک مدعیہ ہو یا دونوں صلح کر لیں اور اگر ہر ایک نے گواہ دے کہ یہی پہلی ہے تو بلا تردید میں بالاتفاق نصف میں دونوں مساوی ہیں انکا فی ہ۔ پھر اگر بعد دخول دونوں کے تفریق کی گئی تو ایک کے لیے نہ کمال اگر مسمی ہو یا ہر امر مثل کمال ہو اور دوسری کے لیے ہر مثل اور عقربین سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا پھر مہر کمال اور یہ عقرب دونوں ملا کر ہر ایک کو نصف نصف دلا یا جاوے۔ اور یہی حکم جملہ حرام میں جنکا باہم جمع کرنا حرام ہر طرف سے۔ پھر بعد تفریق کے جس سے چاہے نکاح کر لے اور بدولہ ہو تو بعد انفسائے حدت کے الزبعی امت۔ ولہ جمع بین المرأة وعتہا او خالتہا واینتہا او بنتہا اختہا۔ اور نہیں جمع کیا جاوے درمیان عورت اور اسکی بھوپھی یا خالہ یا بھائی کی بیٹی یا بہن کی بیٹی کے فتنے کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی بیٹی کی بھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح المرأة علی عمتہا ولا علی خالتہا ولا علی ابنتہا او اختہا ولا علی لوتہا اختہا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح میں نہ لائی جاوے عورت اپنی بھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی کی دختر اور نہ بہن کی دختر پر۔ رواہ البخاری وسلم النساء ابو داؤد الترمذی وابن حبان سن حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ والطبرانی وابن جلیں من حدیث ابن عباس وارسلہ ابو داؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ لہذا ہم ہم ہوا کہ قرآن میں یہ حرام نہیں مئے قرآن سے بڑھ کر جس دلیل سے پایا ہو وہ قطعی چاہیے فواد ستواتر یا مشہور حدیث ہو یا اجماع ہو تو امام مہنف نے جواب دیا۔ و ہذا حدیث مشہورہ بحوزہ الزیادۃ علی الکتاب بمثلہ اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل سے قرآن حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے۔ بلکہ بعض روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرح ہے کہ ایسا کرنے میں قطعیۃ الرحم ہے۔ جبکہ قطعیۃ الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف میں چند عورتوں کا جمع کرنا ذکر فرما کر عام علت فرمائی کہ قطعیۃ الرحم کی صورت حرام ہے تو کلیہ حکم نکل آیا چنانچہ فرمایا۔ ولا یجمع بین امرأتین لو کانت احدہما رجلاً لم یجزلہ ان یتزوج بالآخری۔ اور نہیں جمع کرے گا ایسی دو عورتوں میں کہ اگر ان میں ایک مرد ہو تو اسکو دوسرے سے نکاح کرنا جائز نہ ہوتا یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اسکو دائمی حرام ہو۔ لان الجمع بینہما یفرض الی القطعیۃ کیونکہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا قطعیۃ الرحم کی جانب ہو چکا ہوگا۔ حالانکہ تا نا کاٹنا قطعی حرام ہے۔ والقرابۃ المحرمۃ للنکاح محرکہ للقطع۔ اور عروا بت کہ باہمی نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔ فوجب یہ دونوں سوتین باہم دشمن ہوئیں تو قطع ہوا یہ بیان ان عورتوں کا جن میں محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو کانت المحرمۃ بینہما بسبب الرضاع محرم لما رويہما من قبل۔ اور اگر دونوں عورتوں میں ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اسکے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں۔ یعنی حدیث کہ رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہے۔ ولا یاس بان یجمع بین امراتہ و بنتہا زوج کان لہما من قبل اور رضائتہ نہیں کہ جمع کرے ایک عورت کو اور اسکے سابق شوہر کی دوسری جوہر سے بیٹی کو فتنہ ہند نے زید سے نکاح کیا اور زید کی

عقد و مال و مہر
نکاح جائز ہے
میں سے بھوپھی
یا خالہ یا بھائی کی بیٹی
یا بہن کی بیٹی کے فتنے کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی بیٹی کی بھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح میں نہ لائی جاوے عورت اپنی بھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی کی دختر اور نہ بہن کی دختر پر۔
رواہ البخاری وسلم النساء ابو داؤد الترمذی وابن حبان سن حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ والطبرانی وابن جلیں من حدیث ابن عباس وارسلہ ابو داؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ لہذا ہم ہم ہوا کہ قرآن میں یہ حرام نہیں مئے قرآن سے بڑھ کر جس دلیل سے پایا ہو وہ قطعی چاہیے فواد ستواتر یا مشہور حدیث ہو یا اجماع ہو تو امام مہنف نے جواب دیا۔ و ہذا حدیث مشہورہ بحوزہ الزیادۃ علی الکتاب بمثلہ اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل سے قرآن حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے۔ بلکہ بعض روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرح ہے کہ ایسا کرنے میں قطعیۃ الرحم ہے۔ جبکہ قطعیۃ الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف میں چند عورتوں کا جمع کرنا ذکر فرما کر عام علت فرمائی کہ قطعیۃ الرحم کی صورت حرام ہے تو کلیہ حکم نکل آیا چنانچہ فرمایا۔ ولا یجمع بین امرأتین لو کانت احدہما رجلاً لم یجزلہ ان یتزوج بالآخری۔ اور نہیں جمع کرے گا ایسی دو عورتوں میں کہ اگر ان میں ایک مرد ہو تو اسکو دوسرے سے نکاح کرنا جائز نہ ہوتا یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اسکو دائمی حرام ہو۔ لان الجمع بینہما یفرض الی القطعیۃ کیونکہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا قطعیۃ الرحم کی جانب ہو چکا ہوگا۔ حالانکہ تا نا کاٹنا قطعی حرام ہے۔ والقرابۃ المحرمۃ للنکاح محرکہ للقطع۔ اور عروا بت کہ باہمی نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔ فوجب یہ دونوں سوتین باہم دشمن ہوئیں تو قطع ہوا یہ بیان ان عورتوں کا جن میں محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو کانت المحرمۃ بینہما بسبب الرضاع محرم لما رويہما من قبل۔ اور اگر دونوں عورتوں میں ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اسکے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں۔ یعنی حدیث کہ رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہے۔ ولا یاس بان یجمع بین امراتہ و بنتہا زوج کان لہما من قبل اور رضائتہ نہیں کہ جمع کرے ایک عورت کو اور اسکے سابق شوہر کی دوسری جوہر سے بیٹی کو فتنہ ہند نے زید سے نکاح کیا اور زید کی

ایک دختر سکینہ اسکی عمر جو دس سے ہر پھر زید نے ہندہ کو طلاق بائس دی پس بکرنے زید کی دختر سکینہ سے اور ہندہ سے نکاح کر کے جمع کیا تو کچھ منافقہ نہیں۔ لانه لاقرانہ بینہما ولا رضاع۔ کیونکہ ان دونوں میں نہ کچھ قرابت ہو اور نہ رضاعت ہوتی صرف سکینہ کے باپ کی جو کسی وقت ہندہ تھی اور داؤد غطفی نے روایت کی کہ عبد اللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور آپ کی ایک زوجہ سے نکاح کر لیا۔ حلقہ البخاری اور کسی صحابی وغیرہم نے انکار نہیں کیا پس گویا جملہ اسی لیے اس مسئلہ میں فقہاء ائمہ شافعیین فتاویٰ اگر مرد کا لڑکا ایک جو دس سے ہو اور دوسری جو دس سے ایک لڑکی دوسرے خاوند سے ہو تو عامہ علماء کے نزدیک لڑکا و لڑکی میں باہم نکاح جائز ہے۔ ع۔ وقال زفر لایجوز۔ اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہیں جائز ہے۔ لان ابنته الزوج لو قدر تھا ذکر الایمہ لہ التزوج بامرأة ایہ۔ کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی دختر (سکینہ) کو اگر تو مرد فرض کرے تو اسکا اپنے باپ کی جو دس (ہندہ) سے نکاح کرنا بھی حلال نہیں ہوتا۔ قلنا ہم کہتے ہیں فت ایک جواب میں کہ یہ بات صرف ایک طرف سے ہے ایسے کہ۔ امرأة الاب لو صور تھا ذکر ا جائز لہ التزوج بہندہ۔ باپ کی جو دس (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض کرے تو اس مرد کے لیے نکاح میں لانا اس دختر (سکینہ) کو جائز ہے فت پس بیان یہ صورت ایک طرف سے حرم اور دوسری طرف سے نہیں ہے والشروط ان یصور ذلک من کل جانب۔ اور شرط (جمع حرام ہونے کی) یہ ہو کہ ایسی بات ہر طرف سے ہائی جاوے فت لہذا کنزین لکھا کہ جمع ایسی دو عورتوں میں حرام ہے کہ جس ایک کو مرد فرض کو مٹا دے دوسری دائمی حرام ہو۔ پھر واضح ہو ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقاً ایسی حلال چیزیں جو وطی تک پہنچانے والی ہیں مثل حلال و حقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ ثابت کرتی ہیں چنانچہ دونوں مسئلہ بیان فرمائے۔ اقل بقولہ من زنی بامرأة حرمت علیہا و بنتھا۔ اور جس مرد کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی ماں و بیٹی اس مرد پر حرام ہو گئیں فت یہی مشہور قول مالک و اسحق ہے اور امام احمد سے دو تہائی ہیں اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور تابعین کا ہے۔ مفت۔ مان سے مراد اوپر کے اصول مع نانی دادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے بیٹے کے فروغ جکا ذکر نسب میں گزرا۔ وقال الشافعی الزنا لایوجب حرمة المصاہرۃ۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہیں ہے۔ لانهما نعمة۔ کیونکہ حرمت مصاہرہ ایک نعمت عظیمہ ہوتی۔ قال قتال فجعلہ سبا و صہرا۔ یعنی آدمی کو قرابت کے ناتے والا اور دامادی کے شہوہ والا کر دیا۔ یہ احسانات کے شمار میں نعمت ہے۔ فلا تنال بالخطور تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہوگی فت اور ابن عباس نے کہا کہ اگر اپنی جو دس کی ماں سے زنا کیا تو اس پر جو دس حرام نہوگی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہیں کر سکتا کہانی البخاری۔ اسی طرح زانی اس عورت کی بیٹی حلال ہے جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو کیونکہ نطفہ زنا کی کوئی حرمت نہیں تو بشرطاً یہ لڑکی اس زانی سے اجنبیہ ہو کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہیں کیا گیا۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا وہ اگرچہ نسا سے ہو مگر اسکا بیٹا قرار پادیا جیسا کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہیں کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہوگا۔ اور فرق زانی و زانیہ میں یہ ہے کہ زانی سے تو دختر کا نطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا۔ تلخیص القضا فی۔ ولس ان الوطی سبب البحر میتہ بواسطۃ الولد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ وطی کرنا جو ہو جانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہوجاتا ہے فت یعنی داخل و موطوءہ بمنزلہ ایک شخص کے ہوجاتے ہیں اگرچہ انکے وطی سے بچہ پیدا نہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہے۔ حتی یفشا الی کل واحد منہما کلا۔ حتی کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہے۔ فت کہتے ہیں کہ فلان مرد کا بچہ ہو اور کہتے ہیں کہ فلان عورت کا بچہ ہے۔ اگر دونوں بمنزلہ واحد نہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلائے۔ پس جب بمنزلہ واحد ہو گئے۔ فتصیر اصولہما و فروعہما کا اصول و فروعہ تو عورت موطوءہ کے اصول و فروغ مانند مرد کے اصول و فروغ کے ہو گئے۔ وکذا لک علی العکس۔ اور یوں ہی اسکا اٹل فت کہ مرد داخل کے اصول و فروغ مانند عورت موطوءہ کے

اصول و فروع کے ہو گئے۔ والا استمتاع بالجحر حرام الا فی موضع الضرورة وہی الموطورة۔ اور تمتع لینا اپنی جڑ کے ساتھ حرام ہے سوائے اتنی جگہ کے جہاں ضرورت ہے اور وہ موطورہ عورت ہے فت توحس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اُس سے وطی جائز نہیں باقی سب اصول یعنی مان یا پ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی و پوتی و نواسی وغیرہ سب سے حرام ہوئی۔ اور واضح رہے کہ وطی میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک لحاظ اسطرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہو یا حلال طور پر ہوا۔ دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہے یعنی وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہے اور وہ بچہ پیدا ہونا۔ والوطی محرم من حیث انه سبب الولد لا من حیث انه زنا۔ اور وطی حرام کرنے والی اس راہ سے ہے کہ وہ بچہ کا سبب ہے نہ اس راہ سے کہ وہ زنا کے فت و حرمت مصاہرہ کی نعمت بلحاظ زنا کے نہ ہوئی جیسا کہ امام شافعی نے خیال فرمایا ہے۔ اور ہا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ تو اسکے معارضہ میں اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہیں حتیٰ کہ انھوں نے فقط شہوت سے نظر کرنے میں حرمت مصاہرہ کا حکم دیا اور یہاں توحقیقہ زنا کرنے کا مسئلہ ہے چنانچہ آئندہ آتا ہے اور قسطلانی رحم کی تقریر میں یہ امر عجیب ہے کہ اگر زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہے اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہے اور فرق محض بیہوشی سوائے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت کے نطفہ سے رکھی قال تسلی خلق من ماء افق۔ و دیگر آیات ہیں۔ تحقیق المقام یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اسکا بیٹا یا بیٹی ہے یہ دلیل حدیث راہب جسکا حاصل ہے کہ ایک عورت نے اسکو مبتلا سے غور کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا آخر قابو نہ پایا تو چرواہے سے زنا کر کے پٹ رکھا یا اور لگوں کو دکھلایا جنھوں نے راہب کو مارا اور اسکا صومعہ کھود ڈالا۔ مرد نیک نے اس دودھ پیتے بچے سے خطاب کیا کہ انوکھ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالیٰ نے بندہ صلح کی کراست پر اس شیرخوارہ کو گویا کیا اپنے جواب دیا کہ میرا باپ فلان چرواہا ہے یہ دیکھ کر لوگ خوشنک و نداشت سے اسکے پاؤں پر گرے۔ غرض کہ یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہو اسی کا فرزند بیٹا و بیٹی ہوتا ہے اور زبان عرب میں یہی معروف ہے نفث موافق بحديث صحيح ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حرمت علیکم اہما تکم و بنا تکم الا یہ میں مطہون کو حرام کیا پس بیٹی موافق نفث و حدیث کے وہ بچہ مادہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی خواہ نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہیں کیونکہ حدیث راہب میں چرواہے نے زنا سے نطفہ ڈالا تھا پھر وہ باپ اور یہ بیٹا ٹھہرا۔ مان فرق دونوں صورتوں میں بروجہ دیگر ہے وہ اسطرح کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہیں ایک بنظر ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و منفعت پس خارج ذات کے احکام و منافع بطریق نثر کے زانی کو نہیں لینے چنانچہ حدیث میں ہے کہ الولد للفراش وللعاهر الحجر یعنی فرزند تو فراش والے کا ہے اگر مرد زنا کار کو پتھر ہیں۔ معنی یہ کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مشرب ہوں وہ فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی حلال شرعی سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور ملک کے۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ احکام ذاتی میں وہ فرزند نہ ہو حالانکہ حدیث راہب میں ہے کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہے اور بالاجماع جب وطی دختر سے واقع ہو تو مان حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت سے کہ وہ فرزند کا سبب ہے حتیٰ کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہے اور جب بننے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہیں بلکہ زنا سے پیدا ہو وہ بھی باپ کا بچہ ہے تو ثابت ہوا کہ بروطی موجب حرمت ہے کیونکہ اسکا کوئی قائل نہیں کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہرہ ہے نہ نہیں پس ثبوت ہو گیا کہ وطی سے حرمت مصاہرہ لازم ہو جاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور اس سے قرابت محرمہ مستحق ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے پھر اگر حلال طور پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت میں ورنہ نہیں اور اسکا کوئی قائل نہیں کہ اگر بچہ پیدا ہو تو وطی کا اثر نہیں ہے پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہے اور اسکا زنا یا حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہے نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اسکا اثر ذاتی ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہے اور اسکی نانی اسکے باپ نانی پر حرام ہے اور اسطرح کل قرابت اور جمیع حرمت مصاہرات لازم ہیں۔ یہ تو مسئلہ اول کلیات

تھا۔ رہا مسئلہ دوم کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی جانب داعی و مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی منسل وطی کی حرمت معاہرت میں
 کرتی ہیں تو فرمایا۔ ومن ستمہ امرأۃ اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا ف خواد حلال عورت تے یا حرام طور پر اور
 عمدۃ یا خطا سے اور خواہ شرمگاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا۔ بيشهوة۔ بيشهوت پایا جاوے فست۔ اور
 اقرار یا ظاہر ثبوت کے خلاف اسکا یہ دعویٰ کہ شہوت سے نہ تھا سمیع نہوگا کیونکہ ظاہر میں مساس بيشهوت ہی اسی واسطے سزا
 عورت کی طرف سے فرض کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہیں مساس کر لیا۔ حرمت علیہ اجماعاً و ائمتہا۔ تو میرے
 عورت کی مان و مٹی حرام ہوگئی ف یعنی حرمت معاہرہ پوری ثابت ہوگئی۔ وقال الشافعی لا تحرم۔ اور امام شافعی نے کہا
 کہ نہیں حرام ہوگی ف واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام میں گزرا تو مساس حرام انکے نزدیک بدرجہ اولیٰ موجب حرمت
 نہیں پس انکا خلاف صرف مساس حلال میں ہو اور اسکا ثمرہ یہ کہ زید نے ہندہ سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہیں کیا تو اسکو
 دیکر اسکی مان حلال ہو اور اگر زید و ہندہ میں سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کیا تو ہمارے نزدیک
 حرمت معاہرت ثابت ہوگئی اور امام شافعی نے کہا کہ نہیں ثابت ہوگی۔ م۔ و علیٰ ہذا الخلاف مسہ امرأۃ بيشهوة۔ اور
 اسی اختلاف پر حکم ہو مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ و نظرہ الی فرجہا۔ اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف
 داخلی فرج میں۔ و نظرہ الی ذکرہ عن شهوة۔ اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کی طرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ
 ف نہیں خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر مذکور بيشهوت سے حرمت معاہرہ منسل وطی کے ثابت ہوتی ہو اور
 امام شافعی رحمہ کے نزدیک نہیں۔ لہٰذا ان المس والنظر لیسافی معنی الدخول۔ امام شافعی رحمہ کی دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر
 کرنا کچھ دخول کے معنی میں نہیں ہیں۔ ولہذا لا يتعلق بہما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال اور اسی وجہ سے
 مساس و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہیں ہوتا ف یعنی اگر صوم میں ہوسا
 شہوت کیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح نظر میں اور باقی احکام۔ فلا یلیحقان بہ تو مساس و نظر نہیں لاحق کیے جاویں گے وطی
 کے ساتھ ف۔ حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہو۔ جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی
 وطی ہو جاتی اور ہم انکو حقیقہ وطی نہیں کہتے۔ ولنا ان المس والنظر سبب داع الی الوطی۔ اور ہماری دلیل اسطرح کہ یہ مساس
 کرنا و نظر کرنا ایک ایسا سبب ہو جو وطی کی جانب بلانے والا ہو۔ اور نفس کو رغبت دیتا ہو کہ مبتلا سے وطی ہو جاوے حتیٰ کہ حدیث میں
 فعل آنکہ وغیرہ کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف تعصیق کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے
 وطی حکمی ہو اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کی جانب داعی ہو۔ فقیہان مقامہ فی موضع الاحتیاط۔ تو ہر ایک کے خطا
 کے موقع میں بجائے وطی کے قائم کیا جائیگا۔ چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہو لہذا مترجم توضیح کرتا ہو جس سے ہر ایک کو نگاہ رہنا چاہیے
 کہ حرمت معاہرہ ثابت ہو جاتی ہو وطی سے مطلقاً خواہ حلال ہو یا شہوت سے یا زنا ہو۔ ف۔ اور مساس و نظر سے بشرطیکہ پس
 بلا خلاف مس و نظر میں شہوت شرط ہو البدائع اور مرد و عورت میں سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہو الزلیمی۔ لیکن لایق
 شہوت ہو اگرچہ بالغ نہو پس لڑکی تو برس کی ہونہ کم اور اسی پر فتویٰ ہو اور جلد کا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے منسل بلانے کے ہو
 ف۔ اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کہ حد شہوت سے خارج ہوگئی اسکی وطی سے بھی حرمت معاہرہ ثبوت ہو جائیگی بخلاف زبردست کم
 لڑکی کے۔ الزلیمی۔ پھر مساس بيشهوت اپنے محل میں کسی جگہ مساس کرے محرم ہو اگرچہ ناخن ہوں انخلاصہ اور اگرچہ بال جو بہت
 سے شغل ہوں اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے لٹکے ہوں۔ اور یوں ہی بوسہ لینا و معانقہ کرنا اور سوائے فرج کے کہیں عضو تناسل پر
 رہی نظر مذکور شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو۔ پھر یہ شہوت سے مساس یا نظر مذکور مطلقاً موجب ہو خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمدۃ
 اگرچہ نشہ میں ہو۔ یا خطا سے یا بن طور کہ شہوت سے جو رد ہوتا تھا ڈالنا چاہتا تھا ہاتھ جا کر اسکی بیٹی ربیبہ یا بیٹی کی چھاتی وغیرہ پر پڑا

کہ مجھے تیرے باپ نے وطی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے ساس کیا اگر شوہر داسکا بیٹا نقدیق کرے تو بایں نہ ملے۔ طس۔ ونح
ہو کہ حرمت مصاہرہ طاری ہونے میں نکاح مرتفع نہیں ہوتا حتیٰ کہ اسکے بعد وطی سے حد نہ لازم نہیں اگرچہ جانتا ہو۔ م۔ ہ۔ واد
طلاق امر اتہ طلاقاً بانثنا۔ اور اگر اپنی جو رو کو طلاق دیدے خواہ بائن ف ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دین یا غلج وغیرہ
اور جعیا۔ یا طلاق رجعی ف جو تین سے کم بغیر صفت بائن ہو۔ بہر حال وہ عورت عدت طلاق میں ہے۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد
یا وطی شہدہ کی عدت میں ہے۔ لم یجزلہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدتہا۔ تو مرد کو رد انہیں کہ اس عورت کی بہن سے نکاح
کرے یہاں تک کہ معتدہ کی عدت گزر جاوے ف بعد اسکے اسکی بہن سے نکاح کر سکتا ہے اور یہی حکم بچہ بھی و خالہ وغیرہ جکا جمع کرنا
حرام ہے اور اگر یہ معتدہ اسکی چار جو روؤں سے ایک ہو تو اسکے بچے جو تھی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہے الکا فی ہ کیونکہ جب تک
عدت باقی ہے بالکل نکل منقطع نہیں ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض افرضو۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رحم لے کہا ف کہ بہن فیصلہ ہے
ان کانت العدة عن طلاق بائن او ثلث۔ اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہو ف یعنی جہین حیت
نہیں ہو سکتی ہے۔ یجوز۔ تو جائز ہے ف کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرے۔ لانقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالاً للقاطع کیونکہ
نکاح بالکلیۃ منقطع ہوا (پس جائز ہے) تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلا یا جاوے ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اسکا
عمل وافر ہونا چاہیے۔ ولہذا لو وطیہا مع العلم بالحرۃ یجب الحد۔ اور اسی بالکلیۃ انقطاع کی وجہ سے اگر اسے بائنہ کے
ساتھ وطی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اسپر حد نہ ادا جب ہوگی۔ ولنا ان نکاح الاولی قائم بقاء حکامہ کا تنقہ
والمنع والمفراش۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہے کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہیں جیسے نفقہ واجب
ہوتا اور عورت کو نکلنے سے منع ہوتا اور مسیح فرائش ہونا ف حتیٰ کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ جنے تو اسی مرد کے فرائش
سے اسکا بچہ ہے۔ اگر کہو کہ بچہ قاطع یعنی طلاق کا عمل نہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرور نہیں۔ والقاطع تاخر علم ولہذا بقی العقیدہ
اور قاطع کا عمل کرنا بچہ گیا اور اسی وجہ سے قبلہ نکاحی باقی ہے ف کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہیں جاسکتی ہے۔ اگر وہ
ہو کہ بچہ حد نہ کیوں واجب ہوتی ہے جواب یہ کہ حلت نہیں۔ والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق و علی عبارت کتاب
الحد و یجب۔ اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارہ نکلتا ہے کہ حد نہیں واجب ہوگی اور کتاب الحد کی صریح عبارت سے
حد واجب ہے ف اور بتنے مانا کہ حد واجب ہے لیکن اس لیے نہیں کہ نکاح بالکلیۃ منقطع ہے بلکہ۔ لان الماک قنزال نے
حق المحل فتحقق الزنا۔ ایسے کہ وطی حلال ہونے کے حق میں ملکیت زائل ہو گئی تو نہ تحقیق ہو جائیگا ف بشرطیکہ جانتا ہو
و لم یرفع فی حق ما ذکرنا۔ اور ہمارے ہور نہ کورہ کے حق میں نکاح زائل نہوا ف یعنی نفقہ و منع و فرائش کے حق میں نکاح
موجود ہے۔ فیصیر جامعاً۔ تو وہ جمع کرنے والا ہو جائیگا ف یعنی اگر اسکی بہن سے نکاح کرے تو نکاح میں دو بہنوں کا جمع کرنے والا
ہو جائیگا۔ اور یہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جب ایک جہت سے نکاح باقی ہے تو حد نہ لازم نہونی چاہیے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ
حد کو شبہہ ساقط کرنا ہے۔ م۔ اگر ایک عقد نکاح دین دو عورتیں تین کہیں جنہن سے ایک اسکو حلال ہے اور دوسری حرام مثلاً اسکی جو
زوجہ کی بہن یا بچہ بھی وغیرہ جکا جمع ہونا جائز نہیں ہے یا مرد کی بچہ بھی وغیرہ محرمات ابدی سے بوجہ قرابت یا صہرت کے ہے یا وہ
شوہر والی یا بت برست ہے غرض کہ دوسری اسپر کسی وجہ سے حرام ہے حالانکہ ایجاب و قبول واحد تو جو حلال ہے اسکا نکاح صحیح
ہو گیا اور دوسرے کا باطل ہے اور جو ہر بٹھر اسب حلال کا ہے۔ التبیین اور اگر اسنے محرمہ سے بھی دخول کر لیا تو مسموٹا میں ہے کہ
اسکے لیے مہر النثل چاہے جقدر ہو لیگا یہی صح ہے۔ ف۔ ولا یتزوج المولی امتہ۔ اور مرد مولی کو صحیح نہیں ہے کہ بانی باندی
سے اپنا نکاح کرے۔ ولا المراءۃ عبرا۔ ورنہ عورت مولادہ کو روا ہے کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملک کل ہو یا بعض ہو
ف یعنی باوجود مالک و مملوک رہنے کے نکاح باطل ہے نہ حرام و گناہ بلکہ منی یہ کہ اگر تزوج کیا تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔ کما فی فاضل النکاح

ہاں آزاد کر دے تو جائز ہے۔ لان النکاح ما شرع الا لثمرات مشترکہ بین المتناکحین۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ نکاح تو شرع
 نہیں ہوا مگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے ثمرات کا منہر ہو جو باہم دونوں نکاح کرنے والوں میں مشترک ہیں و پس وجہی ہاں
 مگر ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فوائد حاصل کریں۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوا مالک و ملوک میں ممکن نہیں
 و الملوکیۃ تنافی المملکیۃ۔ حالانکہ ملوک ہونے اور مالک ہونے میں باہم منافات ہوتی ہے حتیٰ کہ مالک کو سب اختیار اور ملوک کو کچھ
 بھی نہیں۔ فیمتنع وقوع الثمرۃ علی الشریکۃ۔ تو شرکت پر ثمرہ حاصل ہونا ممتنع ہے و پس نکاح باطل ٹھہرا اور یہی قول ائمہ
 اربعہ بلکہ اس پر اجماع ہے ذکرہ ابن المنذرج۔ ع۔ واضح ہو کہ جسے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دیکر آزاد کر کے اس سے
 نکاح کر لیا تو اسکو دو چند ثواب ہو گا کافی حدیث الصحیح۔ م۔ فقہائے مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ میں بہتر یہ کہ مرد اپنی باندی سے
 نکاح کرے تب اس سے وطی کرے تاکہ اگر وہ حرہ ہو تو نکاح سے حلال ہوگی۔ اگرچہ یہ۔ بہتر سے افادہ کیا کہ لازم نہیں ہے۔ و جب اسکو
 یہ ہو کہ حلال نوٹ دیاں وہ ہیں کہ جو جہاد میں ملوک ہوئیں پھر اگر مالک کے انسی اولاد ہوئی تو وہ دخل مالک کے آزاد ہے اور اگر غیر
 کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کے مثل اسکے مالک کی ملوک ہے پھر اکثر ذمی کا فرد کی اولاد نوٹ دیوں کیطرح فروخت ہوئی
 حالانکہ یہ باطل ہے تو اصل نوٹ دیوں میں جو حلال ہیں شبہ پڑا لیکن بغیر دلیل کے کچھ حکم نہیں لہذا تسکین خاطر کے لیے بہتر یہ کہ نوٹ
 اس سے نکاح کرے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہ ہوں گے۔ اور بعض نے اعتراض کیا کہ چار شکوہات کے ساتھ اس باندی سے نکاح
 کر کے پانچویں ٹھہرنے میں کچھ احتیاط نہیں ہے فافہم۔ م۔ و یجوز تزویج الکتابیات۔ اور جائز ہے اپنے نکاح میں لینا کتبیہ عورت
 کو باجماع ائمہ اربعہ و لیکن مسلمہ عورت کو کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ پھر کتابیہ عورت عام ہے خواہ آزادہ
 ہو یا باندی ہو۔ لقولہ تعالیٰ و المحصنات من الذین اوتوا الکتاب۔ بدلیل قولہ تعالیٰ و المحصنات الخ یعنی حلال
 کی گئیں تمہارے واسطے اہل کتاب میں سے محصنہ عورتیں۔ اسی العفاف۔ یعنی عقیقہ عورتیں و جو بدکارہ اور درپردہ
 آشنائی کرنے والیاں نہ ہوں۔ و لا فرق بین الکتابیۃ الحرۃ و الامۃ علی ما بین انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور کتابیہ عورت
 میں خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہیں چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے و اور اس میں اختلاف ہے۔ و لا یجوز
 تزویج المجوسیات۔ اور نہیں جائز ہے نکاح میں لینا مجوسیہ عورتوں کو و پس جو دین زد و دشت آتش پرست پر ہیں۔ لقولہ
 علیہ السلام سنوا بہم سنتہ اہل الکتاب غیر ناجی تسائیم و لا اکل ذبا لحم۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ
 مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کہ سواے انکی عورتوں سے نکاح کرنے میں اور سواے انکا ذبح کھانے میں و رواہ ابوالبرک
 والد ارقطی چنانچہ زکوۃ میں گہری۔ اور ابن العمام نے ذکر کیا کہ عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے اسکے معنی روایت کیے۔ اور اس پر ائمہ اربعہ
 و جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب تک مجوسیہ مسلمان نہ ہو اس سے نکاح جائز نہیں باقی جزیہ باندھنے میں انکا و اہل کتاب کا ایک
 حال ہے اور بعض سلف سے آیا کہ مجوسیہ باندی کا مالک ہو تو اس سے وطی جائز ہے۔ ع۔ و لا الوثقیات۔ اور بت پرست
 عورتوں کو بھی نکاح میں لینا نہیں جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ و لا تنکحوا المشرکات حتی یومن۔ بدلیل قول انہی و لا نکحوا الخ یعنی
 اور تم شرک کرنے والی عورتوں کو مت نکاح میں لاؤ یہاں تک کہ وہ ایمان لا دیں۔ و کہا گیا کہ یہودیہ و نصرانیہ بھی مشرک ہے
 جواب دیا گیا کہ اصح یہ کہ پوری مشرک نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انکو و بن کفر صریح اور شرک بدیہی ہے اور صواب یہ کہ بلاشبہ
 مشرک ہے لیکن جواز نکاح اہل کتاب سے نہیں خاص ہے اور وہ عرب کے بت پرستوں میں نہیں تو سواے انکے کسی سے جائز
 نہیں ہوا۔ و یجوز تزویج الصابیات ان کا نوا اہل یمنون بدین و یقرؤن کتاب۔ اور صابیہ عورتوں سے نکاح
 کر لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو ماننے اور کسی کتاب کے اتنا کر رہتی ہوں کہ کہہ کہ آیت شک ہے پس اگر کسی دین
 اور کتاب آسمانی کی تقریر ہوتی تو اسے مناہت جائز ہے۔ لانہم من اہل الکتاب۔ کیونکہ وہ اہل کتاب میں سے نہیں

وان کا تو ایعدون الکواکب ولا کتاب لہم اور اگر یہ قوم سترے بوجہی ہوں اور ان کے لئے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب نہ ہو جیسا کہ انکا حال بیان کیا گیا ہے۔ لم یجز منا کتھم لانہم مشرکون۔ تو ان سے یا ہم نکاح کرنا نہیں جائز کیونکہ یہ مشرک ٹھہرے۔ یا ہم نکاح سے یہ مراد کہ انکی عورتیں لینا اور یہ مسئلہ عورت کو دنیا بلا خلاف حرام و باطل ہے۔ والخلات المنقول فیہ محمود علی اشتباہ مذہبہم۔ اور اختلاف جو ان کے بارہ میں نقل کیا گیا ہے ان کے مذہب مشتبہ ہونے پر محض ہے۔ پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک انکا کتابی ہونا ظاہر ہوا تھا بخون نے کہا کہ مناکحت جائز اور صاحبین کے نزدیک اسکے خلاف تو انھوں نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ فکل اجاب علی ما وقع عندہ و علی ہذا حال ذیہتمہ۔ پس ہر امام نے اس بنا پر جواب دیا جو اسکے نزدیک حق معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صابیون کے ذبیحہ کا حکم ہے۔ و مترجم کو قول ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ظاہر ہوئی جو میں نے کسی کتاب میں نہیں پائی ہے کہ قال تاملے ان الذین آمنوا والذین ہادوا و النصارى و الصابئین الا یہ۔ انہیں سے ہر ایک کو فرمایا کہ جو اللہ تعالیٰ و روز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کیے اسکو اپنا ثواب ہے۔ پس اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا تو بجز کوئی یہودی وغیرہ نہیں بلکہ الذین آمنوا میں داخل ہے علاوہ برین کچھ انکی خصوصیت نہیں بلکہ محسوس و ہنود و بودھ وغیرہ سب کا یہی حکم ہو گا کہ ایمان لاوے جتنی ہو تو معلوم ہو کہ مراد یہ ہے کہ ان اتوں میں سے جو دست اپنے اپنے وقت میں ٹھیک ایمان لائی وہ جتنی ہے اور اس سے رد ہوا قول یہود کا کہ جنت خاصہ یہودیوں کے لیے ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح وہ معتبر ہے جو کتاب الہی و پیغمبر پر ہو تو لا محالہ صابئین ایک امت اہل کتاب سے ہے پس یہ دلیل نفیس ہے تو اس مسئلہ میں اصح قول ابی حنیفہ رحمہ یعنی صابیہ کے ساتھ نکاح جائز اور کر دہ ہے کہ کافی الکافی واللہ تاملے اعلم۔ م۔ (فروع) جس عورت کا باپ یا ماں کتابی ہو تو اسکا حکم اہل کتاب کا ہے۔ البانی ہ۔ کتابیہ اگر مجوسیہ ہو گئی تو نکاح مع ہر کے باطل اور اگر یہودیہ لغرائیہ ہو گئی تو نہیں الجوہر ہ۔ س۔ اگر مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہو گئی تو اسکا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہیں جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ یا کافرہ سے بھی نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ مترجم کے نزدیک اس زمانہ کے لغرائیہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی چیز پر نہیں ہیں واللہ سبحانہ تاملے اعلم اور تمام تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ م۔ مجوسیہ و بت پرست میں اذتاب و ستارے وغیرہ پوجنے والے اور دہریہ و زندق و باطنیہ و ملحد و ارجیہ و ہر مذہب جسکی تکفیر کجاوے داخل ہیں۔ منع۔ میں کہتا ہوں کہ بخریہ و بودھ اور روافض میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں انہیں سے کسی کے ساتھ مناکحت نہیں جائز ہے۔ اور معتزلہ و شیعہ و امامیہ وغیرہ سے بکراہت بیٹی لینا جائز ہے اور جواز کو شامی نے مصرح لکھا ہے۔ م۔ جو عورت کہ غیر کی منکوحہ یا حاملہ یا اسکی عدت و فوات باطلاق یا نکاح فاسد یا وطی شہہ میں ہو اس سے نکاح نہیں جائز مگر بعد وضع حمل یا انقضائے عدت کے۔ ہ۔ ب۔ م۔ اور جس جو رو کو تین طلاق دیچکا اس سے نکاح نہیں جائز ہے بیان تک کہ حلالہ ہو جاوے اور باندہی میں دو طلاق سے حلالہ لازم ہے حتیٰ کہ اگر اسکو خریدے تو بھی نہیں اور اگر آزاد کر دے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا۔ س۔ ہ۔ قال و یجوز للمحرم و المحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام۔ اور جو مرد احرام باندھے اور جو عورت احرام باندھے ہو دونوں حالت احرام میں عقد نکاح کر سکتے ہیں۔ لیکن ابھی دلی نہیں کر سکتے۔ وقال الشافعی لایجوز۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ عقد نہیں جائز ہے۔ حتیٰ کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا چنانچہ فرمایا۔ و تزویج الولی المحرم ولیۃ علی ہذا الخلاف۔ اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہے کہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز اور ہارے نزدیک جائز ہے۔ کہ قولہ علیہ السلام لایسبح المحرم ولا یسبح۔ دلیل شافعی رحمہ کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کیا جائے۔ و رواہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ۔ جواب یہ کہ احرام کی ممنوعات میں سے عقد خرید و فروخت و عقد نکاح نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی ہے کیونکہ نکاح لغت میں اور قرآن میں یعنی وطی آیا اور یہی اس حدیث میں مراد ہے یعنی جو مرد محرم ہو وطی نہ کرے اور جو

منہ
نہیں
بجائز
ہے

عورت محرمہ ہو اس سے جماع کیا جاوے۔ ولنا ماروی انہ علیہ السلام تزوج بیہوشہ وہو محرم۔ اور ہماری محبت یہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا بیہوشہ رضی اللہ عنہا سے درحالیکہ آپ محرم تھے۔ یہ حدیث صحاح استہ وغیرہ میں از قسم مشہور ہے۔ و ما رواہ احمد بن حنبل علی الوطی۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ ووطی پر محمول ہے۔ یعنی نکاح بمعنی ووطی ہر یک میں وارد ہوتا ہے کہ مسلم و ابوداؤد کی روایت میں زائد ہے کہ اور محرم سنگنی نہ کرے۔ اور احمد نے زیادہ کیا کہ محرم سنگنی نہ کرے مکہ میں۔ اور جو یہ کہ معارضہ بیان نہیں ہو سکتا اسلئے کہ حدیث بیہوشہ متفق علیہ اللہ مستہ وغیرہم کی نہایت اصح قریب مشہور ہے اور حدیث عثمان بن عفان کہ حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا اور یحییٰ بن سعید و احمد نے مطرح کو ضعیف کیا اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف کیا طحاوی نے کہا کہ اللہ حدیث کے نزدیک مطرح کی حدیث قابل حجت نہیں ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ رفع کرنا مطرح کی غلطی ہے۔ خطابی رحم نے کہا کہ اوجہ یہ ہے کہ حدیث عثمان رحمہ نہی تنزیہی ہے کہ احرام میں ایسے کاموں میں مشغول نہ ہوں پس اگر محرم نے عقد کیا تو ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالک رحمہ نے فاسد کہا اور انہ حدیث حجت ہے مع۔ اس سے نکلا کہ وہ جو بعض نے روایت کیا کہ بیہوشہ رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا درحالیکہ حلال تھے۔ تو نکاح بمعنی جماع ہے چنانچہ بخاری رحمہ نے حدیث مذکور سے روایت کی کہ آپ نے تزوج کیا بیہوشہ رحمہ سے درحالیکہ محرم تھے اور زفاف کیا درحالیکہ حلال تھی الخ۔ م۔ و یجوز تزوج الامتہ۔ اور باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسئلہ کانت اوکتا بیہ۔ خواہ وہ باندی ہو یا کتا بیہ ہو۔ اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فما ملکت ایمانکم الا یتہ۔ یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محصنات کو عقد میں لانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزوج کرے ایسی عورتوں میں سے جسکا شمار دائین ہاتھ مالک ہوئے ہیں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد مبہری ہے نہ حکم جو اذ کیونکہ دوسری آیات میں مطلقا جواز کا حکم دیدیا۔ جیسے فانکحوا المطالبکم۔ یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت تمکو اچھی معلوم ہو۔ اور قولہ واصل لکم ما وراہ ذلکم۔ اور ما اندا کے لغوی میں جو مطلقا اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی ملو کہ ہوتی ہو لہذا ارشاد کیا اور آخرین فرمایا۔ وان تعبروا خیر لکم۔ یعنی اگر تم اپنے آپ کو محتار ہو تو تمہارے لیے بہتر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ مسئلہ پاکت بیہ ہو۔ وقال الشافعی لا یجوز للحر ان یتزوج بامتہ کتا بیہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ مرد آزاد کو روانہ نہیں کہ کتا بیہ باندی سے نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الاماء ضروری عندہ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے۔ جبکہ شدت احتیاج پڑے۔ لما فیہ من تعریف الخبز علی الرق۔ کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی فرزند کو ملو کہ ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ و اسلئے کہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی ملو کہ ہوگی سوائے اسکے جو مالک سے پیدا ہو۔ اور جب فرزند کو ملو کہ بنانے پر پیش کرنا منع ہے تو نکاح جائز نہیں مگر جبکہ شدت حاجت سے لا جاری ہو۔ و قد اندفعت الضرورة بالمسلمة۔ اور حال یہ کہ مسلمہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت اور ہو گئی۔ فت۔ تو کتا بیہ باندی سے جواز نہیں رہا۔ ولہذا جعل طول الحرقة بالغامہ۔ اور اسی وجہ سے آزاد کے نکاح کی قدمت اس سے مانع کر دی گئی۔ یعنی چونکہ باندی سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرط کی گئی کہ جب آزاد کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کر دو اور اس سے سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مست کرد۔ پھر جب ضرورت پڑی تو باندی مسلمہ سے پوری ہو گئی لہذا فرمایا۔ من فیتا تکلم المومنات یعنی اچون میں سے مومنہ باندیوں میں سے تزوج کر۔ تو کیا یہ جائز نہیں ہے۔ جواب یہ کہ اس آیت میں بہر صورت کا بیان ہے اور اسکے سوائے منع نہیں اور منع جو مفہوم نکلا وہ اپنی رائے ہے۔ و عندنا الحجاز مطلق لا طلاق لمقتضی۔ اور ہمارے نزدیک جواز تو مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے۔ یعنی فانکحوا المطالبکم۔ اور۔ اصل لکم ما وراہ ذلکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ کوئی حد نہ ہو مطلقا جائز نہ تو باندی بھی اگرچہ کتا بیہ ہو اور اگرچہ کافرون کی ملک ہو جائز ہے۔ م۔ حرہ کی قدرت ہو تو ملو کہ سے نکاح کر دو۔ و الہدایہ

رہا اولاد کو ملوک بنانا لازم نہیں بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل الجوز الحلالہ راقہ۔ ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے
 بادرہنا لازم آتا ہے نہ اولاد کو ملوک بنانا۔ ولہ ان لا یحصل الاصل۔ حالانکہ آدمی کو اختیار دیا گیا ہو کہ اس یعنی اولاد ہی حاصل
 کرے۔ فیکنون لہ ان لا یحصل الوصف۔ تو اسکو یہ بھی اختیار ہوا کہ اولاد ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل کرے و
 پھر جواب مذکور تو مجب اہل نظر ہی اور رباً جواب بنظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتاب یہ مخصوص کافروں کی ملوک سے
 نکاح کرنا مکروہ ہے۔ کاکہ رح نے فرمایا کہ خدیفہ بن ایمان و کعب و طلحہ نے ایسا کیا تھا اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضب
 ہوئے تو انھوں نے کہا کہ اے امیر المؤمنین آپ غصہ نہوں ہم چھوڑ سکتے ہیں۔ منع۔ ولاتیزوج امۃ علی حرۃ۔
 اور نہیں جائز ہے حرہ پر باندی کو نکاح میں لانا۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح الامۃ علی الحرۃ۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کہ حرہ پر باندی نہیں نکاح میں لائی جاوے گی۔ رواہ الدارقطنی اور اسناد میں مطاہرین اسلم ضعیف ہے اور
 اچھی اسناد سے اسکو ابن جریر الطبری نے و عبد الزراق و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری اس سے مسل روایت کیا اور وہ ہمارے
 جہزہ کے نزدیک حجت ہے اور بر تقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف اولیٰ ہے حالانکہ ہی قول ایک جماعت صحابہ
 سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی و ابن مسعود سے اور عبد الزراق نے جابر رحمہ سے روایت کیا اور یہ قول کمال
 وسعید بن السیب و طاؤس کا ہے پس قیاس شافعی مالک ضعیف ہو گیا۔ منع۔ وہو باطلہ حجت علی اشافعی فی تجویز
 ذلک للجد۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے اسکو غلام کے لیے تجویز کرنے میں منع۔ یعنی شافعی رحمہ
 بالقیاس حرہ پر باندی کی تزویج کو غلام کے لیے جائز کہتے ہیں حالانکہ حدیث میں مطلقاً مانعت ہے۔ و علی مالک فی تجویز
 برضا الحرۃ۔ اور امام مالک پر حجت ہے ان کے تجویز کرنے میں برضا مندی حرہ و یعنی الیک بقیاس کہتے ہیں کہ حرہ راضی ہو تو اس پر
 باندی نکاح کر لی جاوے حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے پس ہم بدیل حدیث اسکو مطلقاً جائز نہیں کہتے۔ ولان للرق اثرانی
 تنصیف النعمۃ علی مانقرہ فی الطلاق ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور باین دلیل کہ رقبہ کا اثر ہوتا ہے نعمت کو آدھا
 کرنے میں چنانچہ ہم کتاب الطلاق میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ چنانچہ مزے عقوبت آدمی کوڑے میں اور رحم
 نثار و کیونکہ آدھا نہیں ہو سکتا تو عطاے نعمت بھی نصف ہے۔ اور حالت دوم میں ایک تنہا باندی کو نکاح میں لانا اور دوم
 اسطرح کہ حرہ کے ساتھ جمع ہو۔ یہ بھی آدمی ہوگی۔ فیثبت بہ حل الحلیۃ فی حالۃ الانفراد و حالۃ الانضمام
 ملکیت کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی نہ جمع کی حالت میں منع۔ تو یہ موجود
 ہو یا حرہ کے ساتھ ملا کر باندی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ و یجوز تزویج الحرۃ علیہا۔ اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح
 جائز ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام و تنکح الحرۃ علی الامۃ۔ کیونکہ حدیث میں ہے اور باندی کے اوپر حرہ نکاح میں لائی جاسکتی
 ہے۔ یہ ملکہ روایت ابن جریر الطبری کا ہے جو اوپر گزری۔ ولانہما من المحلات فی جمیع الحالات۔ اور اس لیے کہ حرہ تمام
 حالات میں حلال کی گئی ہے۔ چاہو اس سے تنہا نکاح کر دو اور چاہو باندی کے ساتھ ملا کر۔ اذلا نصف فی حقہا۔ کیونکہ
 حرہ کے حق میں کوئی چیز آدمی کرنے والی نہیں ہے۔ تو باندی پر حرہ جائز ہے اور سابق پر حفرع ہوا یہ مسئلہ۔ فان تزویج
 امۃ علی حرۃ فی عدۃ من طلاق بائن۔ پس اگر نکاح میں یا باندی کو حرہ پر اس کے طلاق بائن کی عدت میں منع۔ یعنی حرہ
 کو طلاق بائن دی وہ عدت میں ہے اس حالت میں باندی سے نکاح کیا۔ لم یجزم عند الی حلیفہ و یجوز عندہما لان ہذا
 تزویج علیہما و ہو المحرم۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک روا ہے اس لیے کہ یہ کچھ حرہ کے اوپر
 باندی کا تزویج نہیں حالانکہ حرام تو یہی ہے۔ ولہذا لو حلفت لا تیزوج علیہا لم یحکم یہذا۔ اور اسی واسطے اگر قسم کھائی ہو
 کہ حرہ پر باندی کو نکاح میں نہیں لاؤں گا تو حرہ کی عدت طلاق بائن میں باندی کی تزویج سے قسم میں حلیفہ نہ گات۔ کیونکہ

حرہ پر تیز و جنین تو جائز ہے۔ ولابی حنیفۃ ان نکاح الحرة باقی من وجہ لبقا بعض الاحکام فیہی المنع حبلیا
 براہ حنیفہ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہے وجہ یعنی احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی ہونے کے قاضیا
 ح باقی۔ میگاہت یعنی منع رہیگا کہ باندی اسپر نہ لاوے۔ بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرہا فی قسمہا
 بخلاف قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کے باری پر دوسری کو داخل نہ کرے گا۔ فت اور طلاق بائن میں حرہ کی باری
 ی نہ رہی تو جائز نہ ہوگا اگرچہ منع ہی خلاصہ آگے منع باحتیاط ہے۔ م۔ باندی کو طلاق رجعی دیکر حرہ سے نکاح کر کے پھر رجعت کرے
 نہ روا ہے۔ الذخیرہ آزادہ کتا بیہ کو سلمہ حرہ پر نکاح میں لانا جائز اور وہ باری میں بھی برابر ہوگی قاضیخان م۔ وللمحران تیز و جن
 ربعا من الحرائر والامام۔ اور مرد آزاد کو جائز ہے کہ نکاح میں لاوے چار کو آزاد یون و باندیوں سے فت۔ یعنی خواہ
 آزاد یون خواہ باندیان یا مجبور۔ و لیس لہ ان تیز و جن اکثر من ذلک۔ اور اسکو یہ روا نہیں کہ النسہ زیادہ کو نکاح
 بن لاوے فت۔ اسپر اللہ اربعہ و فقہائے امت کا اجماع ہے اور اس زمانہ میں جو بعض شیعہ بے ہمارا اسکے خلاف کہتے ہیں انکے
 قول پر التفات کیا جائیگا۔ ہاں نو مذہبان اگر ہزار اپنے ملک سے اپنے تحت میں لاوے تو مضافۃ نہیں۔ و فی الفتح اگر تہا بانیا
 ہوں پھر اسے کوئی چاہی اور کسی نے ملاست کی تو اسپر خوف کفر ہے اور اگر کسی نے اس واسطے تیز و جن چھوڑا کہ موجودہ جو رو کو غم نہ
 ڈاسکو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہیں بالاجماع۔ العتہ ورفض نے ٹونک اور خواجه نے اٹھارہ تک
 جائز کہا اور ان دونوں فرقہ کے اقوال مردود ہیں۔ بقولہ تعالیٰ فانکما اطاب لکم من النساء منی وثلث وربع۔
 بیہل اس قول الہی کے یعنی تم نکاح میں لاؤ دو دو اور تین تین اور چار چار۔ و التخصیص علی العدد و منع الزیادۃ علیہ۔
 اور کسی شمار پر نفس کرنا اسپر زیادتی سے مانع ہے فت۔ تو چار چار سے زائد نہیں جائز۔ قال الشیخ الحق اس آیت کا مساق
 واسطے عدو حلال کے ہے نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصور نہ کرنا صریح
 اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر ٹھہر گیا اور اسی واسطے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم تھا تو بیان کیا
 کہ چھنے حلال کر دیا پس تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد در حالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہوں تو حلال کرنا اسی عدد تک
 معلوم ہوا پس زائد نہیں بھجرو افادہ فرمایا کہ خواہ ایک بارگی یا متفرق حبط منظور ہو اور تہا بی نے غیلان بن سلمہ کا قصہ روایت
 کیا کہ جب اسلام لایا تو اسکے پاس دس عورتیں تھیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار انہیں سے چھانٹے اور باقی
 چھوڑے مفت۔ پس حاصل یہ کہ جہاں عدد کی تخصیص اسطرح ہو کہ جیسے بیان احلال کی قید واقع ہو اور مطالب اسبب ہو
 تو ہاں عدد مخصوص سے زیادہ نہیں جائز ہوتا۔ اور یہی حال قولہ والمطلقات تیربصن بالنفسن ثلثہ قرو۔ میں ہے بخلاف
 قولہ تعالیٰ جا عل الملائکہ رسلا ولی اجنبہ منی وثلث وربع۔ کیونکہ وہاں یہ دلائل انحصار کے موجود نہیں اور اسی طرح جن ہوں
 نے گوارہ میں کلام کیا تین ہیں بلطف حدیث حالانکہ جلال سیوطی رحم نے دس یا زیادہ شمار کیے اور سب سے زیادہ اقوال
 اجماع امت کی دلیل کافی ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا تیز و جن الا امۃ واجدة لانه ضروری عندہ۔ اور شافعی رحم نے کہا
 کہ باندی سوائے ایک کے تیز و جن نہیں کر سکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے فت۔ جیسے
 مردار کی اجازت بقدر ضرورت ہے۔ و الحجۃ علیہ ماتلونا۔ اور شافعی پر محبت یہ آیت ہے جو چھنے تلاوت کی فت۔ کیونکہ اطاب
 عام مطلق ہے آزادی و باندی دونوں کو شامل ہے۔ اذ الامۃ المنکوحدۃ عظیمہا اسم النساء۔ کیونکہ منکوحدہ باندی کو نساء
 کا لفظ شامل ہے فت۔ جیسے حرہ کو شامل ہے۔ کمافی الظہار۔ جیسے ظہار میں شامل ہے فت۔ ظہار یہ کہ مثلاً اپنی جورو کی بیٹی
 کو اپنی ماں کی بیٹی سے مشابہ کہے تو شرع نے سزاے قول دی۔ پس الذہن یظاہرون من نسائہم۔ جو لوگ اپنی عورتوں
 سے مخاطبات کریں۔ اس میں صرف عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکوحدہ باندی کو شامل نہ ہو تو لازم آوے کہ جو اپنی

باندی جو دوست سے مضامیر کرے اس پر کچھ لازم نہو حالانکہ بالاتفاق ہمارا کفارہ لازم ہے تو یہاں آیت میں بھی نکاح میں جو عورت چاہے خواہ حرہ یا باندی جائز تک نکاح میں لاوے۔ ہاں خطاب نکاح کرنے والے آزادوں کو ہے۔ ولایکوز للبعث ان تیزوج اکثر من اثمنین۔ اور غلام کو جائز نہیں کہ دو عورتوں سے زائد نکاح میں لاوے۔ فت عطار رحمہ نے کہا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا اعلیٰ لابن خزم۔ ع۔ وقال مالک یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلہ الحر عندہ حتی ملکہ بغیر اذن المولی۔ اور مالک نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ غلام ان کے نزدیک نکاح کے باب میں بمنزلہ آزاد کے ہے حتی کہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کا اختیار ہے کیونکہ یہ قادی کا خاصہ ہے اور وہ آدمی ہونے میں مولی کے برابر ہے۔ ولنا ان الرق منصف فیتزوج البعہ من و الحر اربعاً اتملہ الشرف الحریۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملوک ہونا ادھیاد کرنے والا ہے تو غلام دو عورتوں کو نکاح میں لاوے اور آزاد مرد چار کو لاوے لہذا بغیر اس آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے فت کیونکہ غلام بھی اس درجہ کو پہنچا کہ اسے اللہ تعالیٰ عرسل کے خالق ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا۔ اور آزاد ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اسکو مخلوقات میں آقا بنایا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالیٰ کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اسکو مومن کا بندہ بنادیا فان طلق الحر احدی الاربع طلاقاً بائناً لم یجز لہ ان تیزوج رابعۃ حتی ینقضی عدتہا۔ بھر اگر آزاد نے چاروں سے ایک کو (یا غلام نے دو سے ایک کو) طلاق بائن دی تو اسکو دو اثمنین کہ کسی جو بھی سے نکاح کرے یہاں تک کہ مطلقہ کی عدت گند جاوے۔ فت اسی پر اکابر صحابہ و جمہور تابعین ہیں مع۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے و ہو فیہ نکاح الاخت فی عدۃ الاخت۔ اور یہ نظیر ہے ایک بن کی عدت میں اسکی دوسری بن سے نکاح کرنے کی۔ فت شافعی کے نزدیک جائز اور چار سے نزدیک نہیں۔ قال وان تزوج حیلۃ من زنا جاز النکاح۔ امام محمد نے صغیر میں کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہے فت سی قول شافعی ہے۔ وللمطہا باحتی تضع حملہا۔ اور اس عورت سے وطی نہ کرے گا حتی کہ وضع حمل کرے فت اور بوسہ مساس وغیرہ دعوی بھی نہ کرے فت سو ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ حکم ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے فت اسی پر فتویٰ ہے محیط۔ وقال ابو یوسف النکاح فاسد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ نکاح فاسد ہے فت یہی قول زفر و مالک و احمد ہے۔ وان کان یحل ثابت النکاح باطل بالاجماع۔ اور اگر حل ایسا ہو جسکا نسب ثابت ہے تو بالاجماع نکاح باطل ہے فت یعنی حل زنا نہو اگرچہ وطی شبہہ یا وطی نکاح فاسد سے یا شتر کہ فتویٰ سے مع دعوی ہو۔ م۔ اسی طرح اگر حل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نازل میں ہے کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ ہے۔ ع۔ پس اختلاف ایسے حل زنا میں جو نکاح سے نہو۔ لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمة المحل۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اصل میں ممانعت بوجہ حل کے احترام کے ہے فت تو ہر حل محترم میں نکاح باطل۔ و ہذا المحل محترم لانه لاجلہ منہ۔ اور یہ حل زنا خود محترم کیونکہ اسکی طرف سے کوئی جہالت نہیں ہے۔ ولہذا لم یجز اسقاطہ۔ اور اسی وجہ سے اسکا گناہ جائز نہیں ہے فت بذریعہ دوا وغیرہ کے۔ یہ اسوقت کہ خلعت اعفاء ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں اور اس زمانہ میں ہر صورت میں گناہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ دھ۔ ولہما انہما من المحملات بالنقض۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت بوجہ حل عورتوں کے حکم نفس ہے فت یعنی قولہ تعالیٰ اصل لکم ما وراہ ذلکم۔ و حرمة الوطی کیلئے یسقی ما وہ زرع غیرہ۔ اور وطی حرام ہونا اس لیے ہے کہ اپنا پانی غیر کی گھٹی میں نہینے سے منع ہے فت جو کہ حدیث سے منع ہے۔ پس ہننے نکاح جائز رکھا اور وطی حرام نکالی۔ اور جو حل ثابت النسب ہوا اس میں نکاح بھی منع ہے۔ والامتناع فی ثابۃ النسب لحق صاحب المائۃ۔ اور منع جو محل ثابت النسب میں بوجہ نطفہ والے کے حق کے ہے فت کیونکہ وہ شرعاً حرام ہے۔ ولا حرمة للزانی۔ اور زانی کی کچھ حرمت نہیں ہے فت تاکہ اسکا حق بماند ہے۔ فان تزوج حاملۃ من ابسی فاما نکاح فاسد پس اگر ایسی حاملہ سے

نکاح کیا جسکو کوئی حرمیون میں سے گرفتار کر لایا ہو تو نکاح فاسد ہو نہ کسی صبیحہ یا زانیہ سے۔ لانا ثابت النسب کیلئے اس کے حل کا نسب ثابت ہو نہ اس کے شوہر حربی کا فرکا ہو حتیٰ کہ اگر وہ ان زمانہ سے ہو تو عقد جائز ہونا چاہیئے۔ وان زوج ام ولد اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کر دیا ہو یعنی اپنی ایسی باندی کو جس سے اس کے کوئی اولاد ہو چکی ہو کسی غیر کے نکاح میں دے۔ وہی حاملہ منہ۔ حالانکہ ام ولد اس سے حاملہ ہو۔ فالنکاح باطل۔ تو نکاح باطل ہو۔ لانا فراش لمولوا حتیٰ ثبت نسب ولد ہا منہ من غیر دعوة۔ کیونکہ ام ولد اپنے مولیٰ کی فراش ہوتی ہے حتیٰ کہ ام ولد کے بچہ کا نسب مولیٰ سے بدون دعوت کے ثابت ہو جاتا ہے نہ جیسے حرمہ منکوحہ میں ہے صرف اتنا فرق کہ ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا شوہر کی نفی ہو جاتا ہے اور حرمہ کا نفی ہونا لعان پر ہے۔ فالصحیح النکاح یحصل بالجمع بین الفرائشین۔ پس اگر نکاح صحیح ہو تو دو فراش جمع ہو جاوین نہ یعنی مولیٰ کی فراش بوجہ ام ولد ہونے کے اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہیں کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے تو ام ولد حاملہ کا بچہ دونوں کا ہو حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ جب وہ فراش ہی ٹھہری تو بغیر حاملہ ہو تو بھی نکاح جائز نہیں ہونا چاہیئے۔ جواب یہ کہ فراش تو وہ مرد ہے۔ الا انہ غیر شاکہ حتیٰ یتغی الولد بالنفی من غیر لعان۔ لیکن اتنی بات ہے کہ وہ مستحکم نہیں حتیٰ کہ نفی کرنے سے اس کے بچہ کا نسب بغیر لعان کے منتفی ہو جاتا ہے نہ بخلاف حرمہ منکوحہ کے۔ فلا معتبر ما لم یتصل بہ الحمل۔ تو ام ولد کا فراش ہونا مستحکم نہیں ہو گا جب تک کہ اس کے ساتھ حمل متصل نہ ہو۔ اور جب حمل ہوا تو فراش ہونا مستحکم ہو گیا اور مسئلہ یہی ہے۔ قال وسن وطی جاریہ۔ کہا اور سنہ اپنی لڑکی سے وطی کی نہ وہ ام ولد نہیں ہے۔ ثم زوجها۔ پھر لڑکی کو کسی مرد سے بیاہ دیا۔ جاز النکاح۔ تو نکاح جائز ہے نہ خواہ حیض سے دیکھ لیا ہو کہ حمل نہیں ہے یا بدین اعتبار کے بہر حال جائز ہے۔ لانا لیست لفراش لمولوا۔ کیونکہ باندی بچہ مولیٰ کی فراش نہیں ہے۔ فانہا لو جازت بولد لای ثبت نسبہ من غیر دعوة۔ چنانچہ اگر وہ بچہ جنی تو بدون دعوت کے اس کا نسب ثابت نہ ہو گا نہ بلکہ جب مولیٰ کہے کہ یہ میرا بچہ ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہو گا پس جب فراش نہ ہوئی تو اس کو غیر کا فراش ٹھامی کر دینا جائز ٹھہرا۔ الا ان علیہ ان یتبرہا صیانا نہ لمانہ۔ لیکن مولیٰ کو اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے لازم ہے کہ باندی کا ٹھکانہ کرے۔ نہ یعنی بعد وطی کے ایک حیض آجانے کے بعد نکاح کر دے تاکہ حاملہ نہ ہونا معلوم ہو جاوے۔ واذاجازہ النکاح۔ اور جب کہ نکاح جائز ٹھہرا تو اگرچہ مولیٰ نے اعتبار نہیں کیا۔ فللزواج ان یطام قبل الاستبراء۔ تو شوہر کو روا ہے کہ استبراء سے پہلے باندی زوجہ سے وطی کرے۔ نہ اور حیض ہوجانے کا انتظار نہ کرے۔ عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا حب لہ ان یطام قبل ان یتبرہا اور امام محمد نے کہا کہ میں اس مرد کے واسطے پسند نہیں کرتا کہ باندی سے وطی کرے قبل اس کے کہ اس کا استبراء کرے نہ یعنی اس کے رحم کا مولیٰ کے نطفہ سے بری ہونا بذریعہ حیض کے دریافت کرے۔ لانا احتل الشغل بامر المولیٰ فوجب التفرہ۔ کیونکہ احتمال ہے کہ اس کا رحم مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو تو شغل لازم ہے نہ اگرچہ کمالی جائز ہے۔ کمافی الشرائع۔ جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں نہ موجب استبراء ہی احتمال ہے کہ شاید بالغ کے نطفہ سے مشغول ہو العنا یشیخ ابواللیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کہتے ہیں النہایۃ۔ اور یہ مفید ہے کہ امام محمد کے نزدیک استبراء واجب ہے اور احتمال سے بایں فرج میں وجوب ہوتا ہے کہ حقیقہ شیخ رحمہ اور یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لمان الحکم بجواز النکاح امارۃ الفراغ۔ شہین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اس کے فراغت کا ہے نہ کہ مولیٰ کے نطفہ سے مشغول نہیں۔ محلا بومر بالا استبراء لا استجبا با ولا وجوبا۔ تو بیان استبراء کا حکم ہو گا نہ بطور استجبا کے اور نہ بطور وجوب کے۔ بخلاف الشرائع لانا بجزو مع الشغل۔ برخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہے نہ تو شاید رحم میں نطفہ بالغ ہو اور نکاح ایسی صورت میں جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہیں ورنہ جواز کا حکم نہ ہوتا۔ حنفی نہیں کہ اس سے صرف ایک نشان نکاح کہ رحم فارغ ہو اور اس نشان کے ساتھ میں صریح مولیٰ کا وطی کرنا موجود ہے۔ فافہم۔ م۔ عہد۔ ولکن اذا رای امرأۃ تفرغ من سوط

اسی طرح جب جان لیا ایک عورت کو کہ وہ دنا کرتی ہے۔ جیسے اس دبا میں کبیاں ہیں۔ فتر و جہا۔ پھر اس زانیہ سے عقد کر لیا۔ حل لہ ان یطأ با قبل ان یستبرأ بہ۔ تو اسکو حلال ہو کہ اس عورت سے قبل استبراء کے وظی کرے۔ عندہ جہا۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا حب لہ ان یطأ بہا ما لم یستبرأ بہا۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں اسکو پسند نہیں کرتا کہ اس عورت کو وظی کرے تا وقتیکہ اسکا استبراء نہ کرے۔ یہی احوط ہے۔ و لمعنی ما ذکرنا۔ اور معنی وہی ہیں جو ہم نے ذکر کیے۔ ف یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر بعد استبراء کے مولیٰ نے بیاہ دی تو بلا خلاف شوہر پر استبراء لازم نہیں ہے۔ جیسے زانیہ کو بعد حیض کے نکاح میں لیا ہو۔ م۔ وعقد المتعہ باطل۔ اور عقد متعہ باطل ہے۔ ف۔ اسپر چارون المہ و فقہاء و مصاصب کا اجماع ہے۔ ف۔ و ہوان یقول لامرأۃ انتع بک کذا مہ من المال اور عقد متعہ یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تجھے اتنی مدت تک بمرض اسقدر مال کے مزہ اٹھاؤں گا۔ ف یعنی بغیر کوہون کے مثلاً دس روز یا پنج روز یا ایام ذکر کیے بلکہ بقطعت یا استماع لاوے۔ مع۔ یعنی جو اتفاق صرف قضاے شہوت کے لیے ہیں۔ اور نکاح سے متعہ مخالف ہے بلکہ کچھ مناسبت نہیں جبکہ نکاح فرد صلح و دیگر صلح و منافع کے واسطے ہے اور مزہ اس میں مایع ہے۔ اور بعض تو اس میں ہیں کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو بعض مدعیان مذہب مالکیہ نے جو عالم کے لباس میں تھاپہ فتویٰ دیا کہ بقول امام مالک کے متعہ مباح ہے۔ اسی قسم کی نقل شاید کہ امام معصف رحم کو ملی حتی کہ بغیر پرکتے کے تھاپہ کر لیا اور لکھا کہ۔ وقال مالک ہو جائز لانہ کان مباحاً فی حق الی ان یطهرنا سنہ۔ مالک نے فرمایا کہ متعہ جائز ہے کیونکہ وہ مباح ہوا تھا تو مباح باقی رہیگا بیان تک کہ اسکا نسخ کرنے والا حکم ظاہر ہو۔ ف۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا کہ یہ ہرگز امام مالک کا قول نہیں ہے امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اسکا باعث یہ ہو کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وظی کی اسپر حداری جائیگی یا نہیں تو امام مالک کے اکثر اصحاب نے کہا کہ شبہہ عقد کی وجہ سے حد نہیں ہے۔ حالانکہ مراد یہ کہ حد و دوہرہ شبہہ کے ساقط ہوتی ہیں اور اس میں مشابہت عقد کی مسقط ہے۔ بالجلہ متعہ باطل ہونے میں کوئی مخالف نہیں سوائے ایک فرقہ رافضیہ کے جو یہی دلیل لاتے ہیں کہ نسخ ظاہر نہیں ہوا۔ قلنا فثبت ان نسخ باجماع الصحابہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ اسکا نسخ ہوا صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے ثابت ہوا۔ ف۔ اگر کہو کہ ابن عباس نے خلاف کیا تو جواب یہ کہ۔ ابن عباس صحیح رجوع الی قولہم فقہر الا جماع۔ ابن عباس سے رجوع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول کی طرف صحیح ہوا پس سب کا اجماع متقرر ہے۔ ف۔ بلکہ حق یہ کہ اسکا ثبوت صرف قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا اور نسخ اسکا مشہور حدیث و اجماع صحابہ و قرآن سے ہوا اسکا بیان یہ ہے کہ قال اللہ تعالیٰ والذین ہم لقروہم حافظون الاعلیٰ ازواجہم و مالک ایماہم فانہم غیر ملو من فتن ابغی و ما رذلک فادسک ہم العادون۔ اس میں صرف نکاحی زوجات اور ملوکہ عورتوں کے سوائے جو کوئی خواہش کرے اسکو عادی اور دین سے خارج قرار دیا تو صحیح ہے کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اسکے سوائے ہیں ان کے خلاف اباحت غزوہ خیبر کے قبل ہو کر بعد غزوہ مذکور کے حرام ہوا پھر سال فتح مکہ یعنی او طاس میں کہ گئے اندر تین روز کو مباح ہو کر چوتھے روز قیامت تک کے لیے حرام کر دیا گیا چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں عورتوں سے متعہ کرنے اور با لولہ حوں کے گوشت سے انہی فرمائی۔ ہذا حدیث حسن صحیح اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی حکم زمانہ خلافت میں دیا چنانچہ آتا ہے۔ حازی رحم نے کہا کہ اگر متعہ کی اجازت انکو و من میں نہیں دینی سوائے اسکے جب سفر و دوری و درنگی و مشقت ہوئی ہو۔ ف۔ پھر عام او طاس میں متعہ کی اجازت دی۔ چنانچہ سلمہ بن الاکوع نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام او طاس میں متعہ کی اجازت دی پھر اس سے بھی فرمائی۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ اور یہی نے مانند اسکے ابوہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔

سبرہ بن سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کی اجازت دی تو میں اور ایک مرد ساتھی
دو دن ایک عورت کے پاس جو جو عام سے گویا بکرہ عطا رہی گئی اور اپنے آپ کو اسپر پیش کیا اسنے کہا کہ تو مجھے کیا دیکھا میں نے
کہا کہ انبی یہ چادر اور یہی سر سے ساتھی نے کہا لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی اور میں اس سے بڑھ کر جان کم نہ
تھا تو وہ جب چادر دیکھتی تو ساتھی کی چادر پسند کرتی اور جب ہم کو دیکھتی تو مجھے پسند کرتی پھر اسنے کہا کہ تجھے منظور اور یہی چادر
مجھے کافی ہے پھر میں تین روز اس کے پاس رہا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتوں سے
کوئی ہو وہ اسکی راہ چھوڑے۔ رواہ مسلم۔ ربیع بن سبرہ نے اپنے باب سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع
سے نہی فرمائی اور فرمایا کہ وہ تمہارے اس روز سے قیامت تک حرام ہے۔ رواہ مسلم والبوداؤد والترندی والنسائی وغیرہم
اور ابوداؤد نے اسکو حدیث الزہری سے روایت کیا۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے
تم لوگوں کو عورتوں سے استمتاع میں اجازت دی تھی اور اب اللہ تعالیٰ نے اسکو قیامت تک بالکل حرام کر دیا۔ پھر صحابہ
رضی اللہ عنہم میں جو متعہ کے جواز کے موقعوں پر خود حاضر تھے اور مانعت دیکھ چکے کسی نے بھی خلاف نہیں کیا سوائے ابن
عباس کے کہ جو اسوقت طفل تھے انھوں نے بعد زائد حضرت صلعم و خلافت شیخین کے اس متعہ کو آیت کریمہ فما استمتعتم بہ منہن
آویہ سے تاویل کر کے اسطرح جائز نکالا کہ آدمی کو جب پردیس میں ضرورت پڑے جس سے خوف نہ ہو تو اسکو متعہ جائز ہے۔
جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو ابن عباس کو فرمایا کہ تمہارے ابن عباس کہ میں نے خود سنا کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے زائد فیہ میں عورتوں کے متعہ اور بالوگہ حون کے گوشت سے منع فرمایا۔ کما رواہ مسلم۔ ابن عباس نے اسوقت جواب
نہیں دیا پھر یہی فتویٰ دیا پس جب پھر آنحضرت کرم اللہ وجہہ نے سنا تو بلا کر جھوٹا کا اور فرمایا کہ تو مرد حق پر آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے اسکو حرام کیا اور تہدید کی کہ اگر تو نے فتویٰ دیا تو میں تیری بیٹھ کو دکھ ہو چکا دیکھا۔ کہانی روا ہے مسلم فی صحیحہ۔ اسکے بعد ابن
عباس نے فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔ خطابی نے جو ذکر کیا کہ ابن عباس نے پہلے تاویل کرتے پھر فتویٰ چھوڑا میں کہتا ہوں کہ وہ
چھوڑنا اسی خوف پر تھا ورنہ ابن عباس نے اب بھی نہیں مانا چنانچہ بعد وفات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت عباسیہ
بن الزبیر رضی اللہ عنہ میں خود ابن الزبیر نے مکہ میں خطبہ پڑھا اور اسوقت ابن عباس آنکھوں سے اندھے ہو گئے تھے پس
جبہ اللہ بن الزبیر نے خطبہ میں کہا کہ بعینہ آدمی جسکی اللہ تعالیٰ نے ظاہری آنکھوں کی طرح دل کی آنکھیں اندھی کر دیں وہ متعہ کا
فتویٰ دیتا ہے۔ ابن الزبیر نے یہ تقریر کی ہے۔ عروہ نے کہا کہ جس شخص کو تقریر کی وہ بول اٹھا کہ آپ اسطرح کہتے ہو حالانکہ
یہ متعہ تو امام المتقین یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمد میں کیا جاتا تھا۔ اس میں ابن الزبیر نے آخرین کہا کہ واللہ اگر
تو نے فتویٰ دیا تو میں تجھے پتھروں سے سنگسار کروں گا۔ یہ روایت صحیح مسلم و نسائی میں ہے۔ واضح ہو کہ اسوقت میں ابن عباس صرف
بہ فتویٰ دیتے کہ پردیس میں دو روزانہ دراز تک بغیر ضرورت جائز ہو چنانچہ قولہ تعالیٰ فمن اتبعی وراءک فاولک ہم العادون
کی تفسیر میں ابن عباس نے کہا کہ سوائے منکوحہ و مملوکہ کے ہر فرج حرام ہے اور کہا کہ متعہ ابتداء سے اسلام میں اسطرح تھا کہ آدمی کسی
پردیس میں جاتا جہاں کچھ شہنشاہی نہیں تو اپنی حفاظت و آرام کے لیے بقدر ایام قیام کے کسی عورت سے تسبیح کرتا یا یا تناک
نہ یہ آیت آخری تو ہر فرج سوائے ان دو دن کے حرام ہو گئی۔ رواہ الترمذی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباس نے آخر تو بہر
کی اور رجوع کر لیا اور یہی ابو الشفاء جابر بن زید نے بیان کیا ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ بنو کعبہ کو جلتے تھے جب اس عقیقہ پہنچے جو متصل شام ہے تو عربین آئین اور ہکو متعہ ماداً پھر حضرت صلعم
نے آکر انکو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگوں نے عرض کیا کہ وہ عربین ہیں جسے ہم شام کہتے ہیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہو گئے یا تناک کہ جسارہ مبارک سبج اور چہرہ بیضاںک ہو گیا اور کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا اور

اور دعوی پر گواہ قائم کیے۔ نجسہا انشا نفسی اسرا کتہ۔ پس زانیہ اس عورت کو اسکی جو رو کر دیا۔ یعنی موافق اس اختیار عام کے جو شریع کی طوط سے قاضی کے جعلی اور اس کے نزدیک اسکی زانیہ سی طوط ہو اور اس سے عورت کو ان کو بھون پر اگر تیر عادل بھون اس مرد کی جو رو کر دیا۔ ولم یکن تزوجہا۔ حالانکہ مرد مذکور نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا تھا۔ وسعہا المقام معہ وان تزوجہا بجمہا تو عورت کو گنجائش ہے کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور یہ کہ مرد کو چھوڑے کہ عورت کے ساتھ جماع کرے فت یعنی گنجائش ہے کہ اپنے ساتھ جماع کرے۔ ہذا عند ابی حنیفہ وہو قول ابی یوسف اولاً۔ اور یہ ابو حنیفہ کے نزدیک اور یہی پہلا قول ابو یوسف کا تھا۔ وفی قول الآخر وہو قول محمد لا یسعه ان یطاردہا۔ اور ابو یوسف کے دوسرے قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے کہ مرد کو گنجائش نہیں کہ اس عورت سے وطی کرے وہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی کا قول فت مالک و احمد کا ہے اگر بیعت نے مشتری پر خرید باندی کے گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیدیا اور ان کے خلاف تو حسین بھی ایسا ہی اختلاف پر لان القاضی اخطأ المحجة اذ اشتهر دکنہ یہ کیونکہ قاضی حجت کو خدا کر گیا اسلئے کہ گواہ جھوٹے ہیں۔ فصالحا نکاحا اظہر انہم علیہ او کفار۔ قیاساً ہو کہ جیسے اس وقت کہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ غلام یا کفار ہیں فت جنکی گواہی پر نکاح جائز نہیں ہوتا تو بلا خلاف یہ گنجائش نہیں ہے اسی طرح اس صورت میں ہے۔ ولابی حنیفہ ان اشتهر دکنہ یہ خندہ۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ گواہ قاضی کے نزدیک صادق ہیں۔ وہو المحجة۔ اور یہی حجت ہے۔ لتندبر الخوف علی حقیقة الصدق۔ کیونکہ حقیقت صدق پر وقت ہونا مستند ہے فت اور جو بات مستند ہو اسکی تکلیف نہیں تو جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہوئی تو اس پر لازم ہے کہ حکم دیوے حتی کہ اگر ایسی صورت میں یہ سمجھے کہ مجھے حکم دینا لازم نہیں تو کافر ہو گا اور اگر لازم سمجھے مگر تاخیر کرے تو قاضی ہو جائیگا پس اسنے شرعاً حکم قضاء واجب دیا۔ بخلاف الکفر والرق لان الوقت علیہما مستلزم بخلاف کفر و رق کے کہ ان دونوں پر واقع ہونا باساقی میسر ہے۔ واذا قلنی القضاء علی المحجة وامن تنقید باطنا بتقدیم النکاح لغزبا طناً قطعاً لئلا یتردد اور جبکہ حجت پر قضاء و مننی ٹھہرے اور میان اسکو دین کی راہ سے نافذ کرنا ممکن ہے بذریعہ نکاح کو مقدم کرنے کے تو قضاء باطن میں نافذ کی گئی تاکہ سزا عت قطع ہو جاوے فت یہ قضاء نکاح کا بید کرنا ہوا اسی واسطے شرط ہے کہ یہ ایسی عورت ہو جس سے اس مرد کا نکاح جائز ہے اور گواہوں کے رو برو حکم ہو یہی عامہ شائع کا قول ہے۔ ہ۔ بخلاف الاطلاق المرسلہ۔ بخلاف اطلاق مرسلہ کے فت یعنی جبکہ ملک کا سبب بیان نہیں کیا مطلقاً دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیا تو بالافتقار اس سے وطی نہیں جائز ہے جبکہ واقعی ملک نہیں پس سبب ملک کا تو کوئی ضرور ہو گا بشرطیکہ ملک ہو پھر اسباب مختلف ہیں اور ہر سبب کے احکام مختلف ہیں تو حکم قضاء باطن نافذ نہ ہو گا۔ لانت فی الاسباب تراحم۔ اسلئے کہ بیہون میں باہم مزارعت ہوتی ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ حکم قاضی کی حجت سے کوئی ایک سبب قائم کیا جاوے مثلاً بوجہ خرید کے مالک ہوا ہے کیونکہ جائز ہے کہ بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مالک ہوا ہو اور کوئی وجہ ترجیح کی نہیں کہ خرید ہی سے مالک ہوا ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ علہ اسباب سے مالک ہو کیونکہ بعض سبب کے بعض سے مزارعت و مخالفت ہے پس ممکن نہیں کہ اس باندی میں خرید و وارث و ہبہ و صدقہ وغیرہ مثلاً سبب ہی جمع ہو جاوے۔ ن فت ع۔ فلا اسکان۔ تو قضاے قاضی کے باطن نافذ ہونے کا بھی اسکان نہیں فت واضح ہو کہ فقہاء میں اختلاف ہے کہ قضاے قاضی باطن نافذ ہو سکتی ہے یا نہیں تو صاحبین وائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں نافذ ہوتی اور حدیث صحیح بعلمک الحق بحجۃ الخ سے استدلال لاتے ہیں یعنی آنحضرت مسلم نے آگاہ فرمایا کہ شاید بعض تم میں سے بعض پر محنت میں زیادہ ہو یا ہو حتی کہ اسی کے واسطے میں حکم قضاء دیدوں لیکن اگر درحقیقت اسکی ملک ہو تو وہ چیز اسکے لیے آگ کا ٹکڑا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قضاء باطن میں نافذ نہیں ہے۔ اور ان علماء نے کہا کہ قضاء تو اتنا راس چیز کا جو واقع ہوئی پس اگر واقع کے موافق ہو تو صحیح ورنہ غلط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک اطلاق دسلہ میں نہیں نافذ ہے ورنہ نکاح میں نافذ ہوتا ہے جب باندی خریدنے کا دعوی ہو اور نظر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ وقت باہمی تنازع کے امتد تعالیٰ نے شرعی حاکم بظرف مرجع رکھا تاکہ قطع سزا عت ہو اسی واسطے

قضاء صرف اہلار واقع نہیں بلکہ حکم لازم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع سازعت پوری یہ ہے کہ دنیا میں بھی نزاع ہوا اور آخرت کا نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت علمہ ہو حتیٰ کہ جمعہ میں امام اور عورت کا ولی ہوگا اور دراصل وہی عام سلطان ہے پھر اسکی طرف سے حاکم جا بجا ہوتے ہیں پس اگر طبیب بے علم مفید ہو تو اسکو محجور کر دینا اور مانند اسکے اور اگر مفروض مالدار قرضہ نہ دے تو اسکو حکم کرے کہ قرضہ کرے اور اگر اسنے نہ مانا تو خود فردخت کر کے ادا کرے غرض کہ عوام اپنے واسطے خود دل کریں جب حد شرع سے خارج ہوں تو قاضی مداخلت کرے اور جب سازعت کریں تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزم ہوگا پس اسوقت خود عوام کا تصرف روک دیا جاوے اور قاضی کا تصرف انہیں نافذ ہوگا اور اس میں دو صورتیں ہیں کیونکہ قاضی کو علم واقع کی راہ صرف گواہوں سے ہے پس اہلار ملزم از قسم انشاء ہے پس اگر گواہوں سے اسکے نزدیک ثابت ہو کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونوں میں نزاع سے مرجع انکا قاضی کا حکم لازم ہے اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کر کے انکا تصرف قاضی کے تصرف میں ہے پس قاضی کے نزدیک جب نکل ثابت ہو تو اسنے حکم لازم دیا کہ گواہوں کے سامنے تو اسنے یہی معنی کہ میں نے اس عورت کو اس مرد کی جو رو کر دیا اور گواہ موجود ہیں تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہے اور مسئلہ گزرا کہ جب مرد و عورت باہم ایسا کریں تو نکاح ہو جائے پھر یہ نکاح ہو گیا پھر اگر گواہ کا فریا غلام ظاہر ہوئے تو باطل اسوجہ سے نہیں کہ قاضی کا تصرف انہیں باطل ہے بلکہ گواہ باطل ہیں۔ حتیٰ کہ اگر خود دونوں ان گواہوں کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا۔ یہ مست کہ وہ پھر قاضی میں مرد و عورت کو چاہے پکڑ کر نکاح کر دے حالانکہ باطل ہے جواب یہ کہ قاضی کا تصرف ملزم ہونا اسوقت شرع نے کہا کہ باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کریں بقولہ فان تنازعتم فی شئی آلا تہ سک وقت نزاع کے دونوں اپنی اختیاری مار پیٹ و ظلم و تعدی وغیرہ سے ممنوع ہو کر دونوں کے ہاتھ باندھ کر قاضی کے حکم پر مقصور کیے جلتے ہیں حتیٰ کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہے اسی واسطے حدیث المن بحجۃ الخ من حکم نہیں دیا کہ خلاف واقع ہو تو دوسرا اسکو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اسنے لیا وہ قطعاً النار ہے۔ یوں ہی جب باندی کے خرید میں جھگڑے تو قاضی نے جب گواہوں پر بیع کا حکم دیا تو اسنے بیع کو بجائے انکے اسوقت پورا کیا اور اگر بیع توڑ دی تو گویا باہمی رضامندی سے اقالہ ہو گیا۔ اور جب مدعی نے مطلقاً ملک کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے گواہی دی تو قاضی حکم دیدیگا لیکن جو بات واقع میں ہے وہی رہیگی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ میں خود واقعی بات نہیں جانتے ہیں دونوں اپنے محلہ میں مدت دراد کے بعد آئے اور گواہوں نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہے اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہوں نے بتلایا کہ ہمنے تیرے واسطے چھوٹ کہا ہے تو اسکو حلال نہیں کہ اس چیز میں تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہیں ہے چھوٹ اسکے جب بیع میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضاے قاضی درحقیقت انشاء ہے یعنی حکم کا لازم پس اگر محکوم بہ بھی انشاء ہو جاوے تو باطن میں نافذ ہو گیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا اور اگر محکوم بہ غیر خبر ہو تو قطع خصوصت میں حکم قاضی انشاء ہے اور باقی آخرت میں حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور میں ہوگا۔ مثلاً مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے اور گواہوں نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہیں ہیں تو قاضی نے حکم دیدیا پھر اگر واقع میں یہ چیز اسکی نہیں ہے تو قیامت میں ماخوذ ہوگا پس مائر لفاذ قضاء کا باطن میں اس بنا پر کہ دونوں کے تصرف مقصور کہ قاضی کے حکم پر مروج ہیں تو قاضی نے انشاء عقد نکاح دونوں کی طرف سے کر دیا اور نافذ ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (فروع) اگر نکاح میں وقت محدود کیا اور نیت کی کہ ماہ و ماہ کے بعد طلاق دوں گا تو نکاح صحیح ہے۔ ت۔ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ بعد ماہ کے طلاق دوں گا تو جائز اور شرط باطل ہے۔ البحر مضائقہ نہیں کہ شرط کرے کہ فقط دن میں ساتھ رہیگا۔ ت۔ عورت کو سودم دیے کہ قاضی کے سامنے اقرار کر دے کہ میں نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہے تو صحیح یہ کہ اگر گواہوں کے سامنے ہو تو نکاح جائز ورنہ نہیں۔ محیط ۵۔ اہل السنۃ والمعزلہ کے درمیان نہایت میں امام ستغفنی نے کہا کہ نہیں جائز اور فتاویٰ المعفری

میں ہو کہ بعض نے کہا کہ اپنی رٹ کی بھی مرد شافعی کو دے جیسے لے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہیں۔ مع۔ شامی نے توضیح کر دی کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی علی الاصح تکفیر نہیں تو نکاح جائز ہو لیکن انکو رٹ کی نہ دینا یہی مختار الفتوے رہیگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب فی الاولیاء والاکیفاء

اولیاء جمع دلی اور اکفاء جمع کفو یعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے: قرابت وراثت سے اور ولایت سے اور امامت سے۔ البحر۔ جو لوگ دلی ہیں بوجہ نسق کے خارج نہیں ہو سکتے فاضلان بشرطیکہ تنگ حرمت نہ کرے۔ م۔ بمنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت سے خارج ہو اور اسی پر فتویٰ رہیگا الوجیز۔ ملوک و مرتد و صغیر کی ولایت نہیں ہو اور کافر کی ولایت کافر پر ہے۔ م۔ م۔ منعقد نکاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم یعقد علیہا ولی بکرا کانت او ثیبا۔ منعقد ہو جانا ہو نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا اسکی رضامندی کے ساتھ اگرچہ اسپر دلی منعقد نہ کرے خواہ یہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف فی ظاہر الروایۃ۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وعن ابی یوسف انه لا ینعقد الا بولی۔ اور ابو یوسف سے (نوادر میں) روایت ہے کہ نہیں منعقد ہوگا مگر ولی کے ساتھ یعنی دلی کے اہل بیت یا قبول سے خواہ دلی مرد ہو یا عورت ہو۔ وعند محمد ینعقد موقوفاً۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا مگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ نہیں۔ خواہ شوہر کفو ہو یا نہ ہو۔ ع۔ وقال مالک و الشافعی لا ینعقد بعبارۃ النساء اصلاً۔ اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہوگا۔ م۔ اور نہ عورتوں کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا۔ فلا تفسدوا بین ان ینکحن ازواجہن۔ یعنی تم لوگ مست روکو عورتوں کو اس سے کہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں۔ یہ خطاب اولیاء کو ہو پس جب وہ مختار ہیں تو منع کر سکتے ہیں۔ کیونکہ مسقل بن یسار رضی اللہ عنہ کے روئے کثیر روایت کا نزول ہو کما رواہ البخاری وغیرہ۔ اور درمیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا بدون اجازت اپنے ولی کے تو اسکا نکاح باطل ہے۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و الدارقطنی و الحاکم و البیہقی و ابن عدی و الطبرانی وغیرہم۔ لان النکاح یراد بمقاصدہ و التقویض الیہن مغلج ہوا۔ کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح میں مقصود ہوتے ہیں اور عورتوں کے سیر کرنا ان مقاصد میں خلل ڈالتا ہے۔ م۔ تو عورتوں کا اختیار نہیں ہے۔ الا ان محمد یقول یرتفع الغل باجازۃ الولی۔ مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت دینے پر غافل دور ہو جائیگا۔ م۔ لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت میں خود دلیل ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہے کیونکہ نکاح کرنا اسی کا فعل بیان کیا اور فخر الدین رازی نے کہا کہ مختار یہ کہ خطاب شوہروں کو ہے اور معنی یہ کہ مطلقہ کی حدت جب گزرنے کو آوے تو انکو مست روکو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کر لیں۔ کیونکہ نکاح کے لایق سے رجعت کر لیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلالی ممنوع ہے۔ حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف کے قابل حجت نہیں۔ اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہی اور ولی کی صرف اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہے۔ و وجہ الجواز انہا تصرف فی خالص حقہا۔ اور وجہ جواز یہ کہ عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا۔ وہی مس اہلہ لکنہا عاقلہ ممیزۃ۔ اور یہ عورت لایق تصرف ہے کیونکہ وہ خود عقل والی تیز دار ہے۔ م۔ اپنا نیک و بد سمجھتی ہے تو اسکا تصرف جائز ہے۔ و لہذا کان لہا التصرف فی المال۔ اور اسی ایاق کی وجہ سے اسکو اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہے۔ ولہذا اختیار الازواج۔ اور عورت کو شوہروں میں پسند کا حق ہے۔ یعنی کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہوں۔ و انما یطالب الولی بالتزویج کیلئے سبب الی الوقاحتہ۔

وزکاح باندہ دینے کا مطالبہ اسکے ولی سے صرف اس واسطے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو دیدہ دلیری کی نسبت نہ خوف لگے یہ کہیں کہ یہ عورت بڑی شیخ چشم دیدہ کی دلہن ہو کہ خود عقد باندھتی ہو اور حدیث میں ہے کہ ایک بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہو اور بارگاہ سے اسکی ذات میں اجازت لیا دے اور اسکی خاموشی اسکی اجازت ہو۔ رواد الترمذی و مسلم وغیرہ۔ اور سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی اسنے آنحضرت صلی علیہ وسلم سے عرض کیا تو فرمایا کہ غیر اختیار اسپر نہیں ہو اور عورت سے کہا کہ تو جا کر جس سے چاہے نکاح کر لے۔ رواد ابن ابی شیبہ اور حدیث حکیم بن ابی عیسیٰ روایت کی کہ ایک بارگاہ نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اسکے باپ نے اسکا نکاح کیا حالانکہ میں رافضی نہیں ہوں تو آنحضرت صلی علیہ وسلم نے اسکو اختیار دیا۔ اسکے اسناد ثقات ہو لیکن وار قطنی نے کہا کہ مرسل ہو پھر مر اسیل حید ہمارے و محبوب کے نزدیک محبت ہیں۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہے کہ جب آنحضرت صلی علیہ وسلم کا آدمی گیا اور ام سلمہ کے امور منظور کر دے تو ام سلمہ نے اپنے بستر صغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہوا اور نکاح کر دے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ صغیر بچہ خود ولی نہ تھا چنانچہ ام سلمہ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیا غائب ہیں پس مراد یہ کہ میرے ايجاب یا قبول کو اپنی عبارت میں بیان کر دے پس تزویج میں عورت کو خود اختیار ہو عرف ولی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہو چنانچہ اسی حدیث میں حضرت صلی علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر اولیا میں کوئی شاہد یا غائب ایسا نہیں جو اسکو منظور کرے فاحفظہ۔ م۔ ع۔ تم فی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو و غیر الکفو۔ جب ظاہر الروایۃ میں کچھ فرق کفو اور غیر کفو میں نہیں ہے یعنی عورت نے خواہ کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے و منع ہو جائیگا۔ لیکن للولی الا اعتراض فی غیر الکفو۔ لیکن غیر کفو کی صورت میں ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے عورت حتی کہ نکاح فسخ کر دے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے ہو اور بعد ولادت کے نہیں قابضان۔ وعن ابی حنیفہ و ابی یوسف انہ لا یجوز فی غیر الکفو۔ اور نو اور حسن رحمہما ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ غیر کفو میں نہیں جائز ہے یعنی عورت نے بدولت ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منع نہ ہوگا۔ لانه کم من واقع لایرفع۔ کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ میں ہوتے ہیں یعنی ہر شخص کو مرافعہ کی لیاقت نہیں اور نہ ہر قاضی عادل ہو۔ تو کفو ہی میں جائز ہونا چاہیے۔ م۔ یہی تاحسن واسطے فتویٰ کے مختار واضح ہے القاضی والفقہ۔ پس اگر غیر کفو سے حلالہ کر دے تو صحیح نہیں ہے الحقائق مع۔ ویروہ رجوع محمد الی قولہما۔ اور نام محمد کا رجوع کرنا شیعین کے قول کی طرف مروی ہے پس نبیون امامین کا اتفاق ہوگا پھر صغیرہ بارگاہ و ثیمہ دونوں کو ولی نکاح پر مجبور کر سکتا ہے اور بالغہ ثیمہ کو بالاجل نہیں۔ ولایجوز للولی اجبار البکرۃ علی النکاح خلافا للشافعی۔ اور جائز نہیں ولی کو بالغہ بارگاہ کا نکاح پر مجبور کرنا برخلاف قول شافعی کے کہ بکرہ کو مجبور کر سکتا ہے اگرچہ بالغہ ہو۔ لہ الا اعتبار بالصغیرۃ۔ دلیل شافعی کی صغیرہ بارگاہ پر قیاس ہے و وجہ قیاس وہ روزہ کی نادانی ہے۔ و ہذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ و لہذا یقبض الالب صدقاً بقابلہا لغير امرہا۔ اور یہ پاسبان اسوجہ سے کہ بارگاہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہے بوجہ تجربہ نہ ہونے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اسکا مہربون اسکا حکم اسکا باپ وصول کرتا ہے۔ جواب یہ کہ ایسا ہوتا تو استحباب ہے نہ تاکہ اسکو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نازد اسپر فرض ہو چکا۔ ولنا انها حرة فلا یكون للغير علیہ ولایۃ الاجبار۔ اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ بارگاہ ایک عورت آزاد ہے تو کسی دوسرے کو اسپر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا۔ اور صغیرہ اگرچہ آزاد ہے اسپر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اسکے قصور عقل کے ہے۔ و قد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ الخطاب۔ اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب توجہ ہونے کے و یعنی ایمان لانے اور فراغ روزہ نازد اور کرنے کا حکم اسی اسپر توجہ ہو چکا۔ حالانکہ یہ حکم توجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہے تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر جائز ہے

فصار كالغلام۔ تو یہ نسل طفل کے ہو گیا۔ یعنی جبر کرنا لڑکی بالغمیر ایسا ہوا کہ جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ نہیں جائز ہو
 وكالتصرف فی المال۔ اور جیسے تصرف کرنا بالغ کے مال میں نہ حالانکہ نہیں جائز جب تک وہ راضی نہ ہو تو سہرا جبار بھی جائز
 نہیں۔ وانما یملك الاب فیفضل الصدق برضا یا دلالت۔ اور باپ کو اس دختر بالغہ کے ہر وصول کرنے کا اختیار بھی
 ہے کہ دلالت کی راہ سے اسکی رضامندی ہو۔ اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا۔ نہ آنکہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہو۔ ولہذا لا یملك
 مع نہیں۔ اور اسی وجہ سے بالغہ نہ کر رہی ممانعت کرنے کے ساتھ باپ اسکا ہر نہیں وصول کر سکتا۔ تو جبری نہیں بلکہ جائز
 ہے۔ قال فاذا استاذنتها الولی فسکت او ضحكت فمواذن۔ کہا کہ بھرجب ولی نے عورت بکرہ سے اجازت مانگی
 پس وہ چکی ہو گئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے۔ لقولہ علیہ السلام البکر تمار فی نفسها فان سکت فقد خصت
 بربیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بکرہ سے اسکی ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے پس اگر چکی ہو گئی تو راضی
 ہو گئی۔ یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح استہدین ابو ہریرہ رضی عنہ سے روایت ہے کہ حضرت مسلم نے فرمایا کہ اہم یعنی ثبہ نکاح
 انکی جاوے یہاں تک کہ اس سے حکم لیا جاوے اور بکرہ کا نکاح کیا جاوے حتیٰ کہ اس سے اجازت لیا جاوے لوگوں نے عرض
 کیا کہ یا رسول اللہ اسکی اجازت کیونکر ہو فرمایا یہ کہ جب ہو جاوے۔ لان حتمہ الرضا رفیہ راجحہ لانہا یستحی عن
 اظہار الرغبتہ لاعتن الرد۔ کیونکہ جب ہونے میں رضامندی کی جانب غالب ہو کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
 کرتی ہو نہ انکار کرنے سے۔ پس راضی نہ ہوتی تو نہیں کر دیتی۔ والنکاح ادل علی الرضا من السکوت۔ اور نہ
 تو جب ہونے سے بھی بڑھ کر رضامندی کی دلیل ہے۔ اور یوں ہی مسکرا نا بقول صحیح المیطع۔ بخلاف ما اذا بکرت
 لانہ دلیل السخط والکراهیۃ۔ بخلاف اسکے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی و ناگواری کی دلیل ہے۔ وقیل اذا ضحکت
 کالمستہزئۃ بما سمعت۔ اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے مضحکول کرنے والی ہو۔ سلا کیوں
 رضا۔ تو ایسا ہنسنا رضامندی نہ ہوگا۔۔۔ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ واذا بکرت بلا صوت لم یکن رداً۔ اور جب بغیر آواز
 روئی تو رد نہ ہوگا۔ بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہے القاضی خان۔ اسی پر فتویٰ ہے المبسوط الذخیرہ ج ۴۔ اگر تاوازلہ روئی پھر
 عقد کیا گیا پھر اسنے اجازت دی تو صحیح ہو گیا المعراج۔ سکوت ۱۹۔ سائل میں اور اشباہ میں ۳۷ سائل میں بجز قول ہے۔
 او الجملہ ایک اجازت بکرہ میں۔ دوم ولی نے عقد کیا اور ہسکو خبر پہنچی کہ فلان شوہر سے اس مہر پر نکاح کر دیا پس ساکت
 ہو گئی تو عقد لازم ہوا محیط الکافی ج ۴۔ سوم صغیرہ بکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر وہ بکرہ بالغ ہوئی
 اور ایک ساعت خاموش ہوئی تو اختیار باطل ہو گیا۔ باقی سائل باب نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل عینی میں ہے۔ شوہر کو
 وطی کا قیودینا یا مہر مانگنا رضامندی قولی ہے السراج ج ۴۔ قال وان فعل ہذا غیر الولی۔ امام محمد نے کہا اور اگر غیر
 ولی نے یہ فعل کیا۔ یعنی استامہر غیر الولی۔ یعنی بکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوائے دوسرے نے۔ او ولی غیر
 اولی منہ۔ یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہو۔ لم یکن رضا حتیٰ تکلم بہ۔ تو بکرہ کی رضا
 حاصل نہ ہوگی یہاں تک کہ بکرہ اسکو زبان سے کہے۔ اور سوائے اسکے سکوت وغیرہ رضا نہ ہوگا۔ لان ہذا السکوت
 لقلة الالتفات الی کلامہ فلم یقع دلالتہ علی الرضا ولو وقع فهو محتمل۔ کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر
 التفات نہ کرنے کی وجہ سے ہو تو یہ رضامندی پر دلالت نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہے۔ کہ شاید
 رضامندی مراد نہ ہو۔ والا کتفای مثلاً للمحاجة۔ اور سکوت کے مثل امور پاکتفاکر لینا بوجہ حاجت کے ہے کہ ولی سے
 کہتے ہوئے شرم آتی ہو۔ ولا حاجۃ فی حق غیر الاولیاء۔ اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی حاجت نہیں
 تو زبان اجازت چاہیے۔ بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی۔ برخلاف اسکے جب اجازت چاہنے والا ولی کا چچا یا

فت خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات ہ۔ تو یہاں خرم سے ضرورت قائم ہو حتیٰ کہ سکوت کافی ہو۔ لانا قائم مقامہ کیونکہ ایلمی بجائے ولی کے ہو۔ و معتبر فی الاستیجار تسمیۃ الزوج علی وجہ یقع بہ المعرفۃ لتطہر رغبتہا فیہ من رغبتہا عنہ۔ اور اجازت لینے میں شوہر کا اسطرح نام لینا جس سے شناخت ہو جائے محض ہر تاکہ باکرہ بالغہ کی اس میں رغبت اسکی بے رغبتی ظاہر ہو جاوے فت اور اگر فلان و فلان و فلان کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ رضا ہر یون ہی جب اسکے چچا زاد قرابی جو محدود ہون ذکر کیے ہوں۔ اور اگر اسنے کہا کہ جو ذکر مجھے منظور ہو تو کچھ حاجت نہیں۔ ت۔ ولا تشترط تسمیۃ المہر ہو الصبیح لان النکاح صحیح بدونہ۔ اور اس میں ہر بیان کرنا شرط نہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ نکاح تو بدون ہر کے صحیح ہے اور شاخین نے شرط کیا اور یہی اوجہ ہے الفتح اور صحیح ہے کہ شرط نہیں المبسوط ع۔ ولوز وجہا فیلہا الخبر فکلت فہو علی ما ذکرنا۔ اور اگر اسکا نکاح کر دیا پھر اسکو خبر پہونچی پس خاموش ہو گئی تو وہ اسی تفصیل پر ہے جو ہم نے ذکر کی فت کہ ولایا کے ایلمی کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہو اور غیر میں زبان سے اقرار ضروری۔ لان وجہ الدلالة فی السکوت لا یختلف۔ کیونکہ سکوت میں رضامندی کی دلالت ہوتا کچھ مختلف نہیں فت خواہ قبل نکاح ہو یا بعد نکاح ہو۔ ثم الخبر ان کان فضولیا لیشترط فیہ العہد۔ پھر خبر دینے والا اگر کوئی فضولی ہو تو فضولی میں شرط ہے فت یعنی کمتر و آدمی ہوں۔ او العداۃ۔ یا عادل ہوتا فت جبکہ ایک ہو۔ عند ابی حنیفہ رحم خلا قالہا۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے فت کہ ان کے نزدیک صرف خبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہ ہو۔ ولو کان رسولاً لا یشترط اجماعاً۔ اور اگر خبر ایلمی ہو تو بالاتفاق اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ ولہ نظائر۔ اور اسکے نظائر میں فت جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہونے کی خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنی موکل کا ایلمی نہیں ہے تو وکیل کا تعرت برباقم رہیگا مگر اگر جبکہ خبر عادل ہو یا دعوہ ہوں تو معزول ہو جائیگا۔ ولو استاذن التیثبہ فلا بد من رضا بالقول۔ اور اگر ولی نے شیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضرور ہے۔ لقولہ علیہ السلام الشیبہ تشاور۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ شیبہ بشورت کوئی فت یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عباس رحم سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شیبہ اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ حقدار ہے فت تو اپنے نکاح میں وہ خود مختار ہے جو رائے چاہے کرے۔ ولان النطق لا یعد عیاباً منہا۔ اور اسلئے کہ شیبہ کے حق میں زبان سے دن کچھ عیب شمار نہیں ہوتا۔ وقل انحیا وبالما رستہ فلا یمنع من النطق فی حقہا۔ اور عمارت کی وجہ سے اسکی جوار خود کم ہو گئی ہے تو اسکے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ واذ زالت بکار تہا بو شیبہ او حیفت او جراحۃ او غیس فی فی حکم الابکار۔ اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو بوجہ کوہ بچاند کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ عمر دار ہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتوں کے حکم میں ہے۔ لانا ہا بکرہ حقیقۃ لان مصیبہا اول مصیب لہا۔ کیونکہ بہ عورت و حقیقت باکرہ ہے کیونکہ اسکو پہونچنے والا اسکا پہونچنے والا ہے فت اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے۔ ومنہ الباکورۃ والاکورۃ۔ اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے فت باکورہ پہلا بھل و مہود اور بکرہ اول مسیح۔ یون ہی جورت ہے کہ پہل اسکی رسائی مروت سے ہوگی۔ تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہے اگرچہ جو حق نہ ہو۔ ولانہا شیبہ لعمدہ المارسہ۔ اور وجہ سے کہ وہ بھی بوجہ عدم عمارت کے جوار کوئی فت تو زبان سے صحیح اجازت نہ دیگی۔ ولوزالت بکار تہا ہونا فی کذلک عند ابی حنیفہ وقال ابو یوسف و محمد و الشافعی لا یتغی بہ کو تہا لانہا شیبہ حقیقۃ۔ اور اگر اسکی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہو گئی ہو تو وہ بھی ابو حنیفہ رحم کے نزدیک باکرہ کے حکم میں ہے اور ابو یوسف و محمد و شافعی نے کہا کہ اسکی خاموشی پر اتفا کیا جائیگا کیونکہ وہ حقیقت میں شیبہ ہے۔ لان مصیبہا عامۃ الیہا۔ کیونکہ جو اسکو پہونچ لیا وہ دوبارہ اسکو پہونچکا فت یعنی جو فعل اسکو

۲
بکرہ نام ہے کیونکہ شیبہ کی بکارت زائل ہونے کے بعد اسکی بکارت باقی نہیں رہتی

رنا سے پہونچا وہی اب نکاح سے پہونچ گیا۔ توفیہ ہو۔ ومنہ الشوتیہ والمشاہیہ والتشویب۔ اور اسی سے مشوبہ اور مشاہیہ اور تشویب مشتق ہیں فت مشوبہ جو عمل نیک کا ثواب لے گا یا بدو بارہ عمل مل گیا اور مشاہیہ جہان آدمی بار بار لوٹ کر آوے اسی واسطے کہ کو مشاہیہ کہتے ہیں کہ لوگ زبان بار بار لوٹ کر ج و نمرہ کے لیے آتے ہیں اور تشویب اذان کو دوہرا لیا۔ پس جب اس عورت کے ساتھ دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ توفیہ ہو۔ ولابی حنیفۃ ان الناس عرفوا بکرا فی عیبہا بہا بالتعلق بجمع عنہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسکو بارہ جانتے ہیں تو اسکی زبان سے ہوتے پر عیب رکھینگے تو وہ بولنے سے باز رہیں گی فت تو اس جہت سے اسپر حیا طاری ہوگی۔ فیکتفی بسکوتہا کیا متعطل علیہا مصانحما۔ تو اسکی خاموشی پر کفایت کر لیا جاوے تو اسکے سماع معطل نہ رہیں۔ بخلاف ما اذا وطئت بشبہہ او نکاح فاسد۔ برخلاف اسکے اگر وہ شبہہ سے وطی کی گئی یا نکاح فاسد میں وطی کی گئی ہو فت مثلاً بیہودہ عورتوں نے اسکو بجائے اسکی بہن کے دل لگی میں سلا دیا حتی کہ بہن کے شوہر نے شبہہ میں اس سے وطی کر لی یا اسکا کسی سے نکاح فاسد مع وفل واقع ہوا۔ چنانچہ اسپر عدت واجب ہوئی اور اسکو عقر یا ہر دیا گیا۔ تو اسوقت وہ بمنزلہ ثیبہ کے بلا خلاف ہو۔ لان الشیخ اظہرہ حیث علق بہ احکاماً۔ کیونکہ شریعت نے اسکو ظاہر کر دیا اسلئے کہ اسکے ساتھ احکام متعلق کیے ہیں فت مانند عدت و مہر وغیرہ کے۔ اس سے افادہ فرمایا کہ اگر اسکے لوگ وغیرہ میں اس واقعہ کو پوشیدہ کر دیں حتی کہ اور لوگ اسکو بارہ خیال کریں تو بھی وہ شریعت ثیبہ کے حکم میں ہو اور اسکی اجابت بغیر زانی قول کے جائز نہ ہوگی کیونکہ شریعت نے اسکو احکام متعلق کر کے ظاہر کر دیا۔ اما الزنا فقد ندب الی سترہ۔ رازنا تو شریعتاً اسکو پوشیدہ کرنے پر مذہب کیا گیا ہے فت پس اگر مخفی رہا تو وہ بمنزلہ بارہ کے شمار ہو پس زانی قول شرط کرنا خلاف شریعت ہوگا۔ حتی کہ تو استہر حالہا لایکتفی بسکوتہا۔ حتی کہ اگر اسکا حال یعنی زنا کرنا مشہور ہو جاوے تو اسکے سکوت پر کفایت کیا جائیگا۔ فت لیکن و نفع ہو کہ استہار سے لوگوں کی بدگوئیوں اپنی اپنی دانست پر مراد نہیں ہیں بلکہ مشہور ہونا یہ کہ شریعتاً چار گواہوں نے معائنہ کر کے گواہی دی ہو حتی کہ جو اسکو قذف کرے وہ حد نہ مارا جاوے پس اگر تین آدمیوں نے معائنہ کیا ہو تو وہ مخفی ہے چنانچہ جو اسکو قذف کرے حد مارا جائیگا یہ کتاب الحدود میں مفصل بیان ہے حافظہ م۔ مسئلہ اختلاف شوہر و زوجہ و مرافقہ عند القاضی۔ و اذا قال الزوج بلفظ النکاح فسکت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہونچید پس تو خاموش رہی فت یعنی بکراغ سے کہا لہذا نکاح لازم ہو گیا۔ و قالت ردود۔ اور بکراغ نے کہا کہ میں نے نکاح کو رد کر دیا مخاف اور دونوں کے پاس گواہ نہیں ہیں۔ فت نقول قولہا۔ تو قول اسی عورت کا قبول ہوگا۔ وقال زفر القول قولہ۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ اس مرد کا قبول ہوگا۔ لان السکوت اصل والرد عارض۔ کیونکہ سکوت کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے فت یعنی اصل میں خاموشی تھی اسپر بولنا پیدا ہو تو رد ہو اور جو چیز اصل ہے وہ خود ثابت ہے اور اسکے ادھر جو عارض ہو اسکے واسطے دلیل چاہیے تو شوہر جو اصل کا دعویٰ ہے اسی کا قول قبول ہے اور عورت اپنا رد کرنا ثبوت کرے۔ فصار کا لشرط و ط لہ النجاء اذا ادعی الرد بعد منہی المدة۔ تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جسکے لیے خیار شرط کیا گیا تھا جب اسنے بعد مدت خیار کے رد کرنے کا دعویٰ کیا فت یعنی مثلاً دیہ نے بکرا سے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکرا تین روز تک اختیار ہو جاوے اس مدت میں بیعت توڑ دے پھر تین دن گزرنے کے بعد دونوں نے قاضی کے سامنے حاضر ہو کر پیش کیا پس دیہ نے کہا کہ تو نے بیعت پوری کی رو نہیں کی اور بکرا نے کہا کہ میں نے رد کر دی تو قول زید کا قبول ہے کیونکہ نام کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے لہذا اسے ہی طرح بیان سکوت اصل ہے تو قول شوہر کا قبول ہے۔ و نحن نقول انہ یدعی لزوم العقد و تملک البضع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شوہر دعویٰ کرتا ہے کہ عقد نکاح لازم ہوا اور میں بضع کا مالک ہوا۔ والمرأة تدفع۔ اور عورت اسکو دفع کرتی ہے۔ فت کانت منکرة۔ تو عورت نکاح کرنے والی ٹھہری فت اور حدیث مشہور ہے کہ قول منکرا قبول ہے اور گواہ لانا دعویٰ پر لازم ہے۔ کا لمودع اذا ادعی ہذا القول ۱۱

جیسے وہ شخص جسے اپنی حفاظت میں مال و دینیت لیا ہو جب وہ دینیت و اہل بیت کا مدعی ہو تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہے اور مالک و دینیت اس پر ثابت کرنا چاہتا ہے۔ بخلاف مسئلہ انکار لان اللزوم قد ظہر بمضی المدة۔ برخلاف مسئلہ خیال کے کیونکہ بیع لازم ہونا بوجہ مدت گزر جانے کے ظاہر ہو گیا ہے تو جو شخص اس ظاہر کے خلاف مدعی ہو وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکوہا ثبت النکاح۔ اور اگر شوہر نے عورت کے چپ رہنے پر گواہ قائم کیے تو نکاح ثابت ہو گیا ہے یعنی گواہ عادل قائم کیے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہو گیا۔ لاشئ نور دعواه بالجمہ۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے روشن کر دیا۔ وان لم تکن لہ بینۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں تو اور اس نے چاہا کہ عورت منکر سے اس کے دعویٰ پر قسم لے جاوے۔ فلا یمن علیہا عند البیۃ۔ تو جو صنف کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے بخلاف صاحبین۔ وہی مسائلہ الاستحلاف فی الاشیاء المستتہ۔ اور یہ چھ چیزیں ہیں قسم لینے کا مسئلہ ہر قسم یعنی نکاح و حیت اور ایثار میں دلی کر لینا و رقیق و ام ولد بنانا و نسب ان چھ چیزوں میں ابو حنیفہ کے نزدیک دعا علیہ منکر پر قسم نہیں بخلاف صاحبیہ۔ و سیاتیک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور غفرلہ کتاب الدعوی میں انشاء اللہ تعالیٰ تیرے پاس بیان آویگا کہ بعض محققین فقہار نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا بہت مشکل و مجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس مقام پر فتویٰ یہ کہ عورت بالغہ بکرہ پر جو ستر پر قسم عائد ہو کافی الدرہم یہی قول صاحبین والہ ثلثہ ہے۔ ۶۔ شوہر مراد عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثوں نے اجازت کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ صحت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بنیر میری اجازت کے نکاح کیا مگر مجھے خبر نہ ہوئی تو میں راضی ہوئی تو قول وارثوں کا ہے اور عورت گواہ لاوے۔ (فرع) ولی نے کسی عین شوہر کے بارہ میں اجازت چاہی عورت نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد میں اور قبل عقد کے رد میں پھر اگر ولی نے عقد کیا پس خاتون ہو رہی تو علی الاصح جائز ہے جیسے اسکی موجودگی میں نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہے بشرطیکہ جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھ کر نکاح کر دیا اس نے کہا کہ میں بالغہ ہوں تو اسی کا قول اور اسی کے گواہ قبول ہیں بشرطیکہ عمر اسکو مختل ہو۔ ت۔ د۔ و یکوز نکاح الصغیرہ والصغیرۃ اذا زوجھا الولی۔ اور جائز ہے یعنی منعقد ہے نکاح صغیرہ کا با صغیرہ کا جبکہ انکو ولی نکاح کرے۔ بکر اکانت الصغیرۃ اولیبا۔ خواہ صغیرہ بکرہ ہو یا ثیبہ ہو تو اس طرح کہ قبل بلوغ کے شوہر نے دلی کر لی پھر طلاق دی یا مگر کیا بچہ ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ بولن ہی ولی خواہ باب و دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی ہو الغصبۃ۔ اور ولی وہ ہے جو غصبہ ہو تو یعنی ایسا وارث کہ اگر یہ صغیرہ یا صغیرہ چاہے تو جبکہ مفروض حصہ شرکہ ہیں دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض میں معلوم ہوگا۔ و اولیاء کا بیان آتا ہے۔ و مالک بخلافنا فی غیر الاب۔ اور امام مالک رحمہ سوائے باپ کے دیگر اولیاء میں سے مخالفت کرتے ہیں و نہی کہ دادا کا نکاح کرنا منعقد نہیں کہے۔ و الشافعی فی غیر الاب والجد۔ اور شافعی رحمہ سے مخالفت کرتے ہیں سوائے باپ و دادا کے دیگر اولیاء میں۔ و فی الثیب الصغیرۃ ایضا۔ اور ثیبہ صغیرہ میں بھی مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صغیرہ جب ایک مربعہ ثیبہ ہو گئی تو اب شرم نہیں پس اسکی زبانی رضامندی مفروض ہے اور تم کہتے ہیں کہ نابالغی سے حاققت قائم ہے و تمام کلام آتا ہے وجہ قول مالک ان الولایۃ علی الحجۃ باعتبار الحاجۃ۔ قول مالک حکمی وجہ یہ کہ آزادہ پر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت کے ہوتی ہے۔ و لا حاجۃ لا لغرام الشہوۃ۔ اور یہاں کچھ حاجت نہیں بوجہ شہوت ندارد ہونے کے و نہ کیونکہ صغیرہ یا صغیرہ پر تو قیاساً باپ کی بھی ولایت نہ ہوگی۔ الا ان ولایۃ الاب محبتت لصلۃ بخلاف القیاس لیکن باپ کا ولی ہونا ازراہ نص کے برخلاف قیاس ثابت ہوا ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے چھ سال عمر میں ولایت حضرت ابوبکر الصدیق

نکاح کر لیا اور نو بارس کی عمر میں زفات ہوا۔ پس قیاس کو بیان دخل نہیں بلکہ نفس سے معلوم ہوا تو صرف باپ تک رہیگا
والجحد لیس فی معناه فلا یلحق بہ۔ اور دادا کچھ باپ کے معنی میں نہیں تو باپ کے ساتھ لافن کیا جاوے۔ شافعی
کہتے ہیں کہ باپ کے معنی میں ہر جی کہ فرانس میں باپ نو تو دادا بجائے اسکے قائم ہو۔ قلنا لابل ہو موافق للقیاس۔
ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہی نہیں بلکہ وہ موافق قیاس ہوتا۔ اور دادا اور نانا کے سب داخل ہیں۔ لان النکاح
یتضمن المصالح۔ اس واسطے کہ نکاح متضمن مصلحتوں کو ہے۔ ولاتوفر الامین المتکافیین عاۃ۔ اور عادت یوں ہی جاری
ہو کہ یہ مصلحتیں بھر پور نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر دو برابر والوں میں۔ ولاتتفق الکفو فی کل زمان۔ اور برابر والے کا میسر
ہونا ہر وقت میں اتفاق نہیں ہوتا۔ شاید صغر میں میسر ہو پھر بعد بلوغ کے نہ ہو۔ فاقبتنا الولایۃ فی الصغیر احراز
للکفو۔ تو جیسے صغر میں ولایت ثابت کی تاکہ کفو حاصل کر لیا جاوے۔ اور جب اسلئے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا یا کوئی
ہو ولی ہوگا۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ سوائے باپ دادا کے ولی نہیں۔ وجہ قول الشافعی ان النظر لایتم بالتغویض الی
غیر الاب والجد لقصور شفقۃ وبعده قراۃ۔ اور وجہ قول شافعی یہ کہ باپ دادا کے سوائے دوسرے کو سپرد کرنے میں غما
مصالح پورا نہ ہوگا بوجہ غیر کی شفقت ناقص ہونے اور اسکی قرابت بعید ہونے کے۔ ولہذا لایملک التصرف فی المال مع
انہ ادنی رتبۃ فلان لایملک التصرف فی النفس وانہ اعلیٰ اولی۔ اور ہی قصور دوسری سے وہ مال صغیر و صغیرہ میں
تصرف کا اختیار نہیں رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کمتر ہو پس بالفرض اولیٰ ہو کہ وہ جان صغیر و صغیرہ میں تصرف کا قابض ہو
در حالیکہ جان کا درجہ بڑھ کر ہو۔ ولنا ان القرابۃ داعیۃ الی النظر کما فی الاب والجد۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ
نظر شفقت کی داعی تو قرابت ہے جیسے باپ دادا میں۔ و صرف اتنا فرق کہ غیر میں کچھ کمی ہے۔ وما فیہ من القصور
انظرناہ فی سلب ولایۃ الالزام۔ اور جو کچھ غیر میں کمی تھی اسکو جتنے ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا۔ یعنی سوائے
باپ دادا کے غیر نے جو نکاح کر دیا وہ لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ صغیر مثلا چاہے بلوغ کے بعد نسخ کرے۔ بخلاف التصرف فی المال
پر خلاف مال میں تصرف کے۔ کہ وہ نہیں جائز رکھا کیونکہ امین صرف ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہے۔ لانه یتکرر
کیونکہ یہ تو کمر ہوتا ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ ایک ہی حالت پر نہیں رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام بیچا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے
خرید لیا پھر کہیں اور گیا۔ فلا یکن تدارک الخلل۔ توخلل کا تدارک ممکن نہیں۔ فلا یقید الولایۃ الامارت۔ تو امین کوئی
ولایت مفید نہیں سوائے ولایت الزام کے۔ پس اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو۔ ومع
القصور لایثبت ولایۃ الالزام۔ حالانکہ قصور شفقت کے باوجود الزامی ولایت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ
بیان کر چکے تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی۔ شافعی کہتے ہیں کہ دوم یہ فرمایا کہ شبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہے۔ وجہ قولہ
فی المسئلۃ انیۃ ان الشیاء بسبب لحدوث الزامی لوجود الممارستہ۔ دوسرے مسئلہ میں شافعی رحمہ کے قول کی وجہ
ہو کہ شبہ ہو جانا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب بڑا ہے ماریست ہائے جانے کے۔ یعنی اسکو ایک تجربہ حاصل ہو کر عقل
ہو جاتی ہے اگرچہ بعض میں حاصل نہ ہو۔ فادرناء حکم علیہا قیسا۔ تو جیسے آسانی کے لیے قیاب ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا۔
فت جو قیاب ہو خود مختار ہو جائے نکاح منظر کرے یا کرے۔ ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجۃ ووفور الشفقۃ۔ اور ہماری دلیل
تو وہی جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت تحقق ہو اور شفقت وافر ہو۔ یعنی مصالح نکاح کا کفو ہر وقت میسر نہیں اور باپ دادا
کو اسپر وافر شفقت ہے تو انکو ولایت حاصل ہے۔ ولا ماریستہ تحدت الزامی بدون المشہوۃ۔ اور کوئی ماریست نہیں ہو
بدون شہوت کے۔ رائے پیدا کرے۔ کہ اگر صغیر نے شہوت سے مدلی نہیں کی۔ فیدار حکم علی الصغیر۔ تو حکم کا مدار چھین
پر ہوتا۔ یعنی بالغ نہ ہونے پس جو بالغ نہیں خواہ بکرہ ہو یا شہوہ ہو یا سپر ولایت حاصل ہو اور ولی ہر عصبہ خواہ باپ دادا ہو یا غیر ہو

کہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہوتی ہے جس میں اولیاء میں نقص ہو سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارک ممکن بحسب الارادہ۔ اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہوتا ہے۔ تو واجب ہو کہ انکو اختیار بلوغ حاصل ہے۔ وطلاق الجواب فی غیر الاب والجد یناول الام والقاضی۔ اور باپ دادا کے سوا سے میں مطلقاً اختیار کا جواب ان وقاضی کو شامل ہوتا ہے۔ پس اگر ان یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے انکو اختیار حاصل ہے۔ ہوا جمع من الروایۃ لقصور الرأی فی احدہما۔ یہی صحیح روایت ہے کہ ایک میں رائے ناقص ہوتی ہے۔ وہ ان ہے۔ وبقضاء الشفقة فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہوتی ہے۔ اور وہ قاضی ہے۔ فیختیر۔ تو صغیر و صغیرہ کو اختیار ہو گا۔ پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے فسخ اختیار کیا تو واجب ہے کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کر دے یا جب آگاہ ہو اسی دم بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے فسخ کر دے لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ سہ فسخ واقع ہوتا تو فرمایا۔ ویشترط فیہ القضاء۔ اور اختیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے۔ تب نکاح فسخ ہو گا۔ بخلاف اختیار عتق۔ برخلاف اختیار عتق کے فسخ یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں تھی کہ آزاد کر دی گئی تو اسکو اختیار ہے چاہے اسکے نکاح میں رہنا پسند کرے یا نہیں پس اگر فسخ کر دی تو بدون حکم قاضی کے نکاح فسخ ہو جائیگا۔ پس اختیار بلوغ و اختیار عتق میں فرق ہے۔ لان الفسخ ہنا لدفع ضرر خفی و ہو ممکن التحلل ولہذا یشمل الذکر والانشی فجعل الزامانی حق الآخر ینقصر الی القضاء۔ کیونکہ بیان یعنی اختیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ خلل ممکن ہوتا اور اسی جہت سے وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو قضاء قاضی کی حاجت ہوئی۔ فسخ کیونکہ دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے ولایت میں ہے۔ و اختیار عتق کہ دفع ضرر جلی و ہوزیادۃ الملک علیہا۔ اور اختیار عتق میں فسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دوسرے میں طلاق ہونا۔ فسخ جیسو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولہذا یشخص بالانشی۔ اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے۔ فسخ جیسو مرد کو طلاق کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر دفعا۔ تو یہ فسخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا۔ دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے سے بھی دیکھتے ہیں۔ والدفع لا ینقصر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہے۔ ثم عندہما اذا بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکت فمورضا۔ پھر اوصیفہ و محرم کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اسکو نکاح کا علم ہو اس پر خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہوتی ہے۔ فواء اسکو یہ معلوم ہو کہ مجھے فسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان لم تعلم بالنکاح فلہا الخیار حتی تعلم فسکت۔ اور اگر اسکو اپنا نکاح ہونا معلوم نہوا تو اسکو اختیار باقی ہے یہاں تک کہ جان سے پھر خاموش ہو۔ بشرط العلم باصل النکاح لانہا لا تمکن من التصرف الا بہ۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح سے آگاہ ہو اسو اسو اسکو تصرف کا قابو بدون اسکے نہیں ہے۔ والولی ینفسد بہ۔ حالانکہ ولی نے تمنا نکاح کا عقد کیا ہوتی ہے۔ صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعدرت باجہل۔ تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی۔ فسخ کیونکہ اسکا نکاح ہونا کوئی ضروری حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم نبھانے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اسکا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں کہ جب تک بچانے تک فسخ یا بجال نہیں کر سکتی لہذا شرط ہے کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر رد کرے گی تو فسخ ہو گا اور سکوت کو بھی تو لازم ہو جائیگا۔ ولم یشترط العلم بالخیار۔ اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو۔ فسخ یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ مجھے برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانہا متفرغ لمعرفۃ احکام الشرع۔ کیونکہ یہ عورت احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فانی ہے۔ والدادر العلم۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہوتی ہے۔ تو اس پر لازم تھا کہ اپنے متعلق احکام سیکھ لے۔ فلم تعدر باجہل۔ تو نادانی پر معاذہ نہ ہوگی۔ فسخ حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چپ ہوئی پھر

دعویٰ کیا کہ من نکاح کی اجازت نہیں دیتی اور میری خاموشی اسوجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجبور کرنے کا اختیار حاصل ہو تو اسکا یہ عذر قبول نہ ہوگا کیونکہ وہ خود مختارہ تھی کسی کی مملو کہ نہ تھی اور یہ دارالاسلام دارالعلم ہے جب چاہتی جان لیتی بخلاف المقتتہ۔ برخلاف اس لوندی کے جو آزاد کی گئی تھی۔ اور کسی شوہر کے تحت میں ہے اور خاموش رہی پھر اسکو معلوم ہوا کہ مجھے خیال حاصل ہے پس اسنے رد کر دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہے تو عذر قبول ہوگا لان الامتہ لا تفسر مع فہمنا فعدرت باجمل ثبوت الخیار۔ اسواسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ نہیں ہو سکتی تو خیال حاصل ہونا بخانہ میں مسند در کھی جائیگی۔ ثم خیال البکر یطل بالسکوت ولا یطل خیال الغلام بالم یقل رضیت او کجی منہ ما یعلم انہ رضا۔ پھر بارہ یعنی صغیرہ جو بارہ بانع ہو اسکا خیال تو سکوت کرنے پر باطل ہو جائیگا اور صغیرہ کا خیال نہیں باطل ہوگا جب تک کہ من رضی ہو یا اسکی طرف سے کوئی ایسا فعل یا یا جاوے جس سے معلوم ہو کہ یہ رضامندی ہے۔ وفت صغیرہ میں تو ایسا ہوا کہ گویا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کر کے اجازت لی اور وہ خاموش رہی پس لازم ہو گیا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً دلی کرے یا مہر دیدے یا نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق میں سکوت دلیل رضامندی نہیں جیسے ثیہ عورت میں لہذا فرمایا۔ وکذلک الحارثہ اذا دخل بہا الزوج قبل البلوغ۔ اور یہی حکم بانع ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اس سے شوہر نے دلی کر لی ہو۔ اعتبار لہذا الحارثہ بحال ابتداء النکاح۔ یعنی یہ حکم ہے بقیاس اس حالت کے بحال ابتداء نکاح وفت یعنی ثیہ بانعہ کا عقد کر کے اگر ولی نے پوچھا اور اسنے سکوت کیا تو یہ رضامندی نہیں جب تک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل سرزد ہو مثلاً مہر بر قبضہ کرے یا شوہر کو دلی کرنے دے ایسا ہی صغیرہ مدخلہ ہو کر بانعہ ہونے والی کھال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیرہ میں مدخلہ ہو چکی ہے بانع ہو کر اسکو خیال حاصل ہے حتیٰ کہ اگر رد کرے تو نکاح حکم قاضی نسخ کر دیا جائیگا۔ وخیار البلوغ فی حق البکر لایمتدالی آخر المجلس۔ واضح ہو کہ خیال بلوغ بارہ کے حق میں آخر مجلس تک دراز نہ ہوگا۔ یعنی جس صغیرہ کا سولے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس میں بانعہ ہوئی یا نکاح کو جانا تھا جلسہ کے آخر تک اسکو اختیار میں ہمت نہیں بلکہ فوراً رد کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ اور اگر اسنے شوہر کا نام پوچھا یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ خیال باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تقتف بلا دلیل ہے غایۃ الامر اسکو ابتدائی نکاح پر قیاس کر دو تو بھی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں ہے۔ ہاں نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہوگا۔ اگر وقت بلوغ کے اسکو نکاح اور شفیعہ کی خبر دی گئی تو لازم ہے کہ کہے میں نے دونوں حق طلب کیے پھر دونوں کی تفسیر کرے۔ ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے میں پھیلا باطل ہوگا۔ واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اسنے نسخ کیا اور گواہ کر دیا تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے۔ مہر۔ یہ وقت تو بارہ کے خیال بلوغ کا تھا۔ ولا یطل بالقیام فی حق الثیب والغلام۔ اور جو صغیرہ کہ ثیہ ہو کر بانعہ ہوئی یا صغیرہ کہ بانع ہوا تو اسکا خیال بلوغ بوجہ کھڑے ہوجانے کے باطل نہ ہوگا۔ یعنی مجلس بدل جانے سے پہلے نہیں باطل ہوگا لانہ ما ثبت باثبات الزوج کیونکہ یہ خیال کچھ شوہر کے دینے سے نہیں حاصل ہوا۔ تاکہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کا کسے نے اختیار دیا کہ توجاہ ہے اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ عورت مخیرہ ورت مجلس تک ہے پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہو اختیار باطل ہو گیا اور یہاں خیال بلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہیں۔ بل لغو ہم اخلل۔ بلکہ خلل کے احتمال پر ہے۔ وفت۔ جو ولی ناقص کی رائے سے پیدا ہوا ہے۔ فانما یطل بالرضا۔ پس یہ رضامندی ہی سے باطل ہوگا۔ غیر ان سکوت البکر رضا۔ لیکن یہ بات ہے کہ بارہ کا چپ ہو جانا رضامندی ہے۔ وفت اور ثیہ مہر و زوجان کے حق میں سکوت نہیں بلکہ دل با نفل چاہیے۔ توجہ تک نہ باقی رہیگا۔ اگر چہ ثیہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے۔ اسکی خدمت کرتی رہے۔ الخصاصہ۔ اور مہینوں

اسکے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہو گیا دوسے یا اختیار سے وطی کرنے دے الجواسع - اور اگر عورت نے کہا کہ اسے مجھے زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائیگا اور اسکو خیار حاصل ہو گا۔ بالجملہ یہ خیار اپنا ذاتی ہے تو اپنی رضامندی قوی یا فعلی تک رہیگا۔ بخلاف خیار العتق - برخلاف خیار العتق کے فت کہ لونڈی آزاد شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہو۔ لانا ثابت باثبات المولیٰ وہو الاعتاق - کیونکہ یہ خیار تو مولیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا فت مینی مولیٰ نے آزاد کیا تو اسکو یہ خیار بھی دیا۔ فیعتبر فیہ المجلس - تو اس میں مجلس کی حد متبرہ ہو سکتا فی خیار الخیرۃ - جسے خیرۃ عورت کے خیار میں فت جبکہ شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہو مجلس کی حد متبرہ ہو۔ رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیر نے نکاح کر لیا اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہو تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہوں یا نہیں پس جواب دیا کہ - ثم الفرقة بخیار البلوغ لیس بطلاق - بھر جو جدائی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہیں ہے۔ لانا تصحیح من الانثی کیونکہ یہ وقت تو عورت کی طرف سے صحیح ہے فت حتی کہ صغیر نے جب بلوغ پر نکاح کر لیا تو فرقت ہو گئی۔ ولا طلاق الیہا - حالانکہ طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہیں ہے فت قویہ فرقت طلاق نہوتی - وکذا بخیار العتق لما بینا - اور یوں ہی جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہیں اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کی فت کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں - بخلاف الخیرۃ - برخلاف خیرۃ کے فت کہ فرقت اگرچہ عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہے۔ لان الزوج هو الذی ملکہا وهو مالک للطلاق کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا فت تو عورت طلاق دینے میں بمنزلہ شوہر کے نائب کے ہوئی تو خیرۃ کی فرقت طلاق ہے۔ (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا بھر دونوں نے جدید نکاح باندھا تو مرد کو پورے تین طلاق کا اختیار ہے۔ یہی خیار العتق میں اور یہی اس فرقت میں جو بوجہ کفو نہ ہونے یا مہر کم ہونے کے ہو۔ اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہیں بخلاف طلاق کے - مہر - اگر ایک طلاق دیکر بعد عتق کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہے حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں دیں تو مغلفہ باندھ ہو کہ حلالہ کے بغیر نکاح میں نہیں لے سکتا۔ خیار بلوغ وغیرہ میں تین طلاق کا مالک ہے - م - وان مات احدہما قبل البلوغ ورثہ الآخر - اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مر گیا تو دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ وکذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق - اور یوں ہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کیے جانے کے مر افت تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بعد بلوغ کے ایک نے نکاح کر دیا تو اس رد کا اثر یہ ہے کہ نکاح لازم نہیں ہوا لیکن برابر باقی ہے حتی کہ مرد اس سے وطی کر سکتا ہے بھر جب قاضی تفریق کرے تو نکاح فسخ ہو گیا اور چونکہ قبل تفریق کے مر تو نکاح قائم ہے پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا۔ لان اصل العقد صحیح - کیونکہ اصل عقد تو صحیح واقع ہوا فت صرف لازم نہ تھا۔ والمالک الثابت بہ انتہی بالموت اور ملک البضع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے قائم ہو گئی فت یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہیں ہوئی تو میراث جاری ہوگی۔ بخلاف ما باشرہ الفضولی - بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا فت یعنی زید و ہندہ کا عقد ایک فضولی نے باندھا جو ولی نہیں اور نہ وکیل بلکہ فضولی طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا ہندہ ہے - اذا مات احد الزوجین قبل الاجازۃ - جبکہ دونوں شوہر و زوجہ میں سے کوئی قبل اجازت کے مر افت تو دوسرا وارث ہوگا۔ لان النکاح ثمة موقوف - کیونکہ نکاح یہاں موقوف ہے فت اس پر بھی کچھ نتیجہ مترتب نہیں - فیبطل بالموت - تو موت کی وجہ سے باطل ہو جائیگا فت کہ اب اجازت نامکن ہے - وہمنا نافذ فقہ ربہ - اور یہاں ولی کا نکاح نافذ تو موت سے ٹھیک قرار پائے گا فت حتی کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا تو نکاح کے احکام اس پر مترتب ہونگے از انجملہ میراث ہے۔ قال ولا

ولایت بعد ولاصغیر ولا مجنون۔ قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حامل غلام کو اور نہ صغیر یعنی نابالغ کو اور نہ مجنون کو۔
 لانہ لا ولایت لہم علی انفسہم۔ کیونکہ ان لوگوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے۔ فاولی ان لا یتب علی غیرہم۔ تو
 بدرجہ اولی انکو غیر پر ولایت ثابت نہوگی۔ کیونکہ ولایت یہ کہ اسکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ ولان ہندہ ولایت نظریہ
 اور اس دلیل سے کہ ولایت نکاحی تو ولایت نظریہ ہے کہ نظر خود سے بہتر جانکر عقد کرے۔ ولان نظری التفتویٰ فی
 الی ہولاء۔ اور ان لوگوں کے سپرد کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے۔ فت۔ اور غلام کی ولایت نکاح میں نہ ہونا، جماع ہوا نہ صغیر
 مجنون بے عقل ہیں۔ پھر مراد مجنون سے جسکا جنون پورا سہیلہ بھر مطبق ہو اسی پر فتویٰ ہے پس جو مطبق نہ ہو وہ بالاتفاق اپنے
 افاقہ کی حالت میں ولی ہے اور مفاد یہ کہ مجنون مطبق کی ولایت معدوم ہوگئی اسکا کچھ انتظار نہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو
 مطبق نہیں، تو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر کفولائق اسکے افاقہ تک انتظار کرے تو اسکی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اسکی
 ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی کے پردیس میں ہونے کی صورت میں مختار متاخون ہے۔ فت۔ ولا ولایت لکافر علی مسلم۔
 اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً۔ بدیل قول ہی
 عزوجل ولن یجعل اللہ لآیۃ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہرگز کافروں کے لیے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی ہے۔ اور یہ ایسے مومن
 جو معنی عبادت کو متفقین ہیں اور نکاح اسی قسم سے ہے۔ ولہذا لا تقبل شہادۃ علیہ۔ اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر
 قبول نہیں ہے۔ فت۔ کما فی الحدیث الصحیح۔ اور واضح ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرعاً ثابت نہیں ہوتا
 اور اس پر مسائل بنی ہیں کما فی النفع۔ ولا یتوارثان۔ اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ فت۔ اور
 یہ معروف ہے۔ اور اس میں نفوس صریح ہیں۔ اما الکافر فی شہادت لہ ولایت الا نکاح علی ولدہ الکافر۔ لکن کافر کو اپنے فرزند کافر
 نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ والذین کفروا بعضہم اولیاء لبعض۔ بدیل قولہ تعالیٰ والذین کفروا باخ۔ یعنی
 جو لوگ کافر ہوئے وہ بعضے بعضوں کے اولیاء ہیں۔ فت۔ اگرچہ انکی ملین مختلف ہوں کیونکہ کفر حقیقت ایک ہی ملت ہے۔
 ولہذا تقبل شہادۃ علیہ وبجری مبنی التوارث۔ اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونوں میں
 میراث جاری ہوتی ہے۔ فت۔ بالجلہ سلماؤن میں جو اولیاء ہیں دے تو فقط عصبات ہیں جیسا کہ سابق میں مترجم نے نقل کیا
 اور رہی نکاح کرنے کی ولایت تو دوسری الامارحام کو بھی بقول مختار حاصل ہے چنانچہ فرمایا۔ ولغیر العصبات من الاقارب
 ولایت التزووج۔ اور عصبات کے سوا اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ۔ یہ امام
 ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ومعناہ عند عدم العصبات۔ اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبات میں کوئی نہ ہو تب ہی اور
 نہ سبھی۔ فت۔ تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے۔ وهذا استحسان۔ اور یہ حکم استحسان ہے۔ وقال محمد لا یتب ہو القیاس
 و ہو روایۃ عن ابی حنیفہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبات کو ولایت ثابت نہوگی اور قیاس یہی ہے اور یہی ایک روایت
 امام ابو حنیفہ سے ہے۔ فت۔ رواہ الحسن بن زیاد۔ وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب۔ اور ابو یوسف کا قول اس میں
 مضطرب ہے۔ والا شہر انہ مع محمد۔ اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اس میں امام محمد کے ساتھ ہیں۔ فت۔ اور اکثر روایات میں
 ابو حنیفہ کے ساتھ الزلیعی اور یہی جمہور کے نزدیک ہے۔ الکافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مفت۔ لہما ماروینا۔ صاحبین کی دلیل
 وہ جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ کہ نکاح کرنا عصبات کی طرف سپرد ہے تو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیر دن کو نہوگا۔ ولان
 الولایت انما تثبت صلونا للقرابۃ عن نسبتہ غیر الکفوالیہا۔ اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ
 قرابت کی طرف غیر کفر کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے۔ والی العصبات الصبیانہ۔ اور یہ حفاظت عصبات ہی کی طرف
 مفوض ہے۔ فت۔ کیونکہ خاندان ان میں سے قائم رہتا ہے مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبہ کو یہ ولایت نہوگی۔ ولابی حنیفہ

ان الولايات نظریہ - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ یہ ولایت نظریہ ہے۔ والنظر تحقیق بالتقویض الی من ہو مختص بالقرابة
 الباعثہ علی الشفقة۔ اور ایسے شخص کو یہ دیکھنے سے جسکی قرابت مختصہ باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائیگی۔ پس
 وہ غایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آوے گی اسکے حق میں جاری کرے گا۔ خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ہے تو موافق روایت
 حدیث کے عمل ہوگا اور جب نہ تو ایسی قرابت مختصہ دے کہ ولایت ہوگی۔ جیسے ان وہابی وغیرہ سوسن لا دلی بہا اور جس عورت
 کا کوئی ولی نہ ہو۔ یعنی العصبۃ من جهة القرابة سمرادیہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اذاز و جہا مولانا۔ اگر اسکو سکا مولی یا باپ
 الذی اعتقما۔ یعنی وہ مولی جسے اس باپ ہی کو آزاد کیا ہو۔ جازز تو جائز ہے۔ لانه آخر العصبات۔ کیونکہ آزاد کرنے والا بھی
 آخر درجہ کا عصبہ نہ عصبات کے عرف۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوگا کہ جس عورت کا عصبہ نہیں ہو تو پھر اسکا دلی اسکا عصبہ نہیں ہوگا۔ و
 اذا عدم الاولیاء۔ اور جب سب اولیا معدوم ہوں۔ فتنہ نبی ہوں اور نہ نبی ہوں۔ اور بقول ابو حنیفہ قرابتی اولیا مثل
 مان وغیرہ کے بھی نہ ہوں۔ فالولایۃ الی الامام والحاکم۔ تو ولی ہونا امام المسلمین وحاکم کی طرف راجع ہے۔ لقولہ علیہ السلام
 السلطان ولی من لا ولی لہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اسکا دلی ہے جسکا کوئی ولی نہ ہو۔ رواہ
 ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ۔ ت۔ اور حدیث صریح ہے کہ اگر اولیا و اشتجار کریں تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یعنی
 کہنا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیا عقد سے مان ہوں تو سلطان ولی ہو کر نکل کر دے۔ میں
 کہتا ہوں کہ یہی معنی انظرین واسنہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم سے مراد سلطان اعظم کی طرف سے جسکو ولایت عامہ ہو حتی کہ جس قاضی
 کے منشور میں نکل کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے۔ فاذا غاب الولی الاقرب غیبتہ منقطعہ۔ پھر اگر وہ ولی جو ہے
 اقرب ہی غائب ہو یعنی پر ویس میں اسطرح ہو کہ غیبت منقطعہ عرف۔ اور غیبت منقطعہ کے معنی آگے آتے ہیں اور اقرب سے
 نیچے درجہ کا ولی موجود ہے۔ جازز لمن ہوا بعد منہ ان یزوق۔ تو جو ولی کہ اقرب سے دور ہو اسکو روا ہے کہ نکل کر دے۔ ف
 اور اقرب سے دور رکھنے میں اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہے نہ تیسرے درجہ والا۔ چنانچہ اگر اقرب کہ معدوم
 مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا۔ وقال زفر فرح لا یجوز۔ اور زفر فرح نے کہا کہ بعد کا نکاح کرنا نہیں جائز
 لان ولایۃ الاقرب قائمہ۔ کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے۔ لانہا ثبتت حقالہ صیانیۃ للقرابة فلا یطیل بغیبتہ۔
 کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لیے اسکا حق اس غرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کر کے تو وہ اسکے غائب ہونے سے
 باطل نہ ہوگی۔ فتنہ خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہیں بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے
 اور جب ولایت اسکا حق ہوئی تو غیبت سے باطل نہ ہوگی۔ ولہذا لوز و جہا حیث ہو جازز۔ اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب
 جہاں ہو وہاں سے ولیہ عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے۔ فتنہ یہی جواب ظاہر ہے۔ الظہیر یہ ہے اگر اسکی ولایت باطل ہو سکتی تو
 وہاں سے تزویج کیوں جائز ہوتی۔ ولا ولایۃ للابعد مع ولایۃ۔ اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت
 نہیں۔ فتنہ خلاف تو ابعد کا تزویج کرنا بغیر ولی کے تزویج معہری پس باطل ہے۔ ولنا ان ہذہ ولایۃ نظریہ۔ اور جاری
 دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے۔ ولیس من النظر التقویض الی من لا یتقہ برائہ۔ اور یہ کچھ نظر نہیں کہ یہ
 شخص کو ولایت پہر دیکھاوے جسکی رائے سے انتفاع حاصل نہیں ہو سکتا۔ فتنہ غائب ہے۔ ففوضناہ الی الابعد پس
 ہمنے رائے کو ابعد ولی کے پہر دیکھا۔ فتنہ جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت میں دونوں یکساں ہیں تو عقد حق ولی اقرب کا
 صحابہ محفوظ رہا۔ و ہو مقدم علی السلطان۔ اور ولی ابعد مقدم ہے سلطان پر۔ کما اذا مات الاقرب۔ جیسے ہوت
 کہ ولی اقرب مر جاوے۔ فتنہ تو جو ولی اس سے ابعد ہے وہی اقرب ہو جائیگا نہ آنکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفر فرح نے کہا۔ و
 لوز و جہا حیث ہو۔ اور اگر اقرب جہاں ہو وہاں سے ولیہ کو بیاہ دے بعد اطلاع دینے کے۔ فتنہ جائز ہے۔ فیہ منع۔ اس

قول میں منع ہر منع ہر یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سے پتہ چلتا ہے۔ و بعد التسلیم
نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبیر ولا قرب عکس۔ اور بعد ان لینے کے ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا ولی ہو اسکو قرابت
میں دوری اور نہ ہر میں نزدیکی حاصل ہو اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہو اسکو برعکس یعنی قرابت میں نزدیکی اور نہ ہر میں دوری ہو کیونکہ البعد تو بیان حاضر ہے اور اقرب دور ہے۔ فتزول السنہ ولین مساویں فایما عقد نقد ولا یرد
تو دونوں بمنزلہ دو برابر درجہ کے ولیوں کے قائم ہو گئے پس جسے عقد کر دیا وہ نافذ ہو جائیگا اور رد نہیں کیا جائیگا۔ والغیبة
المنقطعة ان یکون فی بلد لا تقبل الیہ الفواقل فی السنۃ الامرة۔ اور غیبت منقطعہ یہ ہے کہ اقرب ایسے ملک میں
ہو کہ اس تک فائدہ سال میں نہ پہنچے سوائے ایک بار کے۔ و ہو اختیار القدوری۔ اور یہ قدوری رحم کا مختار ہے کہ
غیبت منقطعہ کے یہی ہیں۔ وقیل ادنی مدة السفر لانه لا نهاية لا قضاہ۔ اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کثرت سفر
ہو کیونکہ انتہائے مدت سفر کی کوئی حد نہیں ہے۔ و ہو اختیار لبعض المتأخرین۔ اور یہ بعض مشائخ متأخرین کا مختار ہے
فتجبین فاضی ابو علی ثعلبی وسعد بن معاذ اور ابو عصمة المروزی ومحمد بن مقاتل والوالمیر وصدر الشہید
وغیر ہم ہیں۔ و علی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہو ولی نکاح ہے۔ فقہائے کما کہ اسی پر فتویٰ
ہو اور زبیری نے کہا کہ یہی اکثر متأخرین کا قول ہے۔ وقیل اذا کان بحال یفوت الکفر باستطلاع رایہ۔ اور
کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ ولی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اسکی راہ حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا فتحتی کہ اس شہر
میں چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہ ہو یا معلوم مگر جب تک اسے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہو کفو انتظار نہیں کرے گا تو غیبت منقطعہ اور ولی
العبد کی ولایت جائز ہے یہی امام محمد بن الفضل بخاری وغیرہ کا قول ہے اور نہایت میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ میں اور امام سرخسی نے بیٹھ
میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وبذا اقرب الی الفقہ لانہ لا نظر فی البقاء ولا یتیم جنت۔ اور یہ فقہ سے اقرب قول ہے کیونکہ ایسی حالت
میں ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے میں کوئی بہتر نظر نہیں ہے فت واضح ہو کہ کثرت سفر کی قول اور اس قول میں درحقیقت
کچھ مخالفت نہیں ہے۔ مفت۔ کیونکہ دونوں کے نزدیک اصل یہ کہ اسکی راہ حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا اور اس میں غالب گمان
کافی ہو لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو انتظار کرے تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہو اور قول دوم مختار
بعض المتأخرین پر ولی العبد کی ولایت جائز ہے و استدعا علیہ اعلم۔ (فرع) اگر قرب سے انکار کیا اور ولی البعد کو بلا طمع ولایت حاصل
ہو جاتی ہے۔ المخلصۃ ۵۔ ۵۔ ۵۔ بھر واضح ہو کہ صغیر و صغیرہ میں سب سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہیں ہو سکتا مگر مجنونہ عورت جو ان میں ممکن ہے
واذا اجتمع فی المجنونۃ ابوہا وابنہا۔ اور جب مجنونہ عورت کے حق میں اسکا باپ واسکا بیٹا جمع ہوئے فت۔ یہ بیٹا اسکے سابق
شوہر سے اب بالغ ہے۔ فالولی فی انکاحہا ابنہا۔ تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے میں اسکا ولی اقرب اسکا بیٹا ہے فت باپ نہیں ہو
فی قول ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں ہے فت کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس ولایت میں
اقرب ہے۔ وقال محمد ابو ہلالہ او فر شفقۃ من الابن۔ اور امام محمد نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اسکا ولی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے
بہ نسبت اسکا باپ بہت شفقت کرنے والا ہے فت اور اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہے۔ ولما ان الابن ہو لمقدم
فی العصبیۃ۔ اور شیعین کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے فت کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھتا حصہ
میراث ملتا ہے اور بیٹا عصبہ ہوتا ہے۔ وبذہ الولاۃ یتیمۃ علیہا۔ اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر مبنی ہے فت اور بیٹا کافی
شفقت رکھتا ہے۔ ولا معتبر بزیدۃ الشفقۃ۔ اور شفقت کی زیادتی معتبر نہیں ہوتی۔ کاب الام مع بعض العصبات
واستد اعلم۔ جیسے ان کا باپ مع بعض عصبات کے فت یعنی مثلاً ایک عورت کا نانا موجود ہو اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہو تو
کچھ شک نہیں کہ نانا کی شفقت بڑھ کر ہو باوجود اسکے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کر کے چچیر یعنی عصبہ ولی رہا۔ بعض مشائخ نے

کہا کہ بہتر یہ کہ باپ اسکے بیٹے کو اجازت دیدے تاکہ بالاتفاق جائز ہو جاوے۔ م۔ مساوی درجہ کے دو ولیوں نے تزویج کی تو اول صحیح ہے اور اگر متاہون تو باطل ہے۔

فصل فی الکفارة۔ فصل کفر کے بیان میں فت کفارات ہمہ سہی برابری اور بیان خاص باتوں میں مرد کا ہمہ سہی با عورت کا کمتر ہونا اور ہے۔ و۔ الکفارة فی النکاح معتبرہ۔ نکاح میں کفر ہونا معتبر ہے فت تاکہ اولیاء کا حق فسخ ساقط ہو اور نکاح لازم ہو۔ فت۔ قال علیہ السلام الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الکفارة۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگاہ رہو کہ عورتوں کو تزویج نہ کریں مگر ان کے اولیاء اور نہ تزویج کریں مگر ہمہ سہی سے فت تو معلوم ہوا کہ کفر ہونا معتبر ہے۔ ولان انتظام المصالح بین المتکافئین عادة۔ اور اس دلیل سے کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمہ سہی میں ہے۔ فت اور مقصود نکاح بھی مسلمتین میں جو مردوں ہمہ سہی کے بجائے انتظام کے انتظام اختلافات ہو جائی ہیں۔ لان الشریفۃ تالی ان تکون مستقرۃ للنجس فلا بد من اعتبارہا۔ کیونکہ شریفہ عورت اس سے انکار کرتی ہے کہ مکینہ مرد کی فراش بنے تو فردوس ہو ہمہ سہی کا اعتبار فت کہ مرد بھی شریف ہو۔ بخلاف جاہلہا۔ یہ خلاف عورت کی جانب کے فت کہ اسکا ہمہ سہی ہونا مرد شریف سے ضرور نہیں ہے۔ لان الزوج مستقر ش فلا تغیظہ دناءۃ الفراش۔ کیونکہ شوہر تو فراش بنانے والا ہے تو اسکو فراش کا مکینہ ہونا کچھ غیظ میں نہیں لاویگا فت یہی قول ابو حنیفہ وشافعی و احمد و جمہور کا ہے لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہے اور ایک جماعت کے نزدیک جنہیں عمر بن عبد العزیز و مالک و حماد بن ابی سلیمان وغیرہم میں سوائے دین کے مطلقاً شرط نہیں ہے اور مصنف رحمہ نے جو حدیث ذکر کی اسکو دارقطنی و ابویعلی وغیرہ نے باسناد مشہور علیہ عن النجلی بن ارطاة روایت کیا پس حجاج بن ارطاة کے ضعیف ہونے میں اختلاف لیکن ہشیر بن عبیدہ بالاتفاق ضعیف ہے حتی کہ امام احمد نے کہا اسکی حدیثیں جھوٹی موضوع ہیں اور ایسا ہی ابن حبان نے کہا۔ یہی نے لکھا کہ کفارات اعتبار کرنے کی احادیث میں اکثر قابل حجت نہیں اور انہیں سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا علی بن ابی طالب میں جبرین ہیں کہ انکو تاخر مت کرنا نماز جب اسکا وقت آجاوے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب کفر باوے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکے راوی سب ثقات ہیں اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ احتجاج کو مفید ہے جیسے استلال ابن ابی نعیم۔ حدیث مرفوعہ کہ تم لوگ اپنے نفوں کے لیے بہتری ڈھونڈو اور ہمہ سہی کو نکاح کرو۔ رواہ ابن ماجہ و الحاکم۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ جب تمھارے پاس کفر آجاوین تو عورتوں کو بیاہ دو اور انکی موت کے منتظر مت رہو۔ رواہ الحاکم۔ اور متعدد طرق سے روایت میں کہ ہونچی اور سعادت فہمہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہیں جیسے لنگھی کے دانہ کچھ عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں بلکہ فضیلت تو تقویٰ پر ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قرشی نہیں تھا فاطمہ بنت قیس قرشیہ بیاہ دی اور عبدالرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کیے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہو گیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہیں الا مراد یہ کہ آخرت میں برابر ہیں کیونکہ دنیا میں کفر و شرط ہونے کی حدیث گزری۔ ہذا تلخیصہ لیکن غیر غرضی کہ شرط ہونا ان روایات سے نہیں نکلتا غایت احتجاج ہے اور نیز سے نزدیک تحقیق المقام یہ ہے کہ کفر و شرط ہونا مقتضائے نکاح نہیں بلکہ بغیر وقت رفع فساد ہو یعنی اصل یہ ہے کہ جو حدیث صحیح قرندی وغیرہ میں آیا کہ جب تمھارے پاس ایسا مرد آجاوے کہ تم اسکے دین کو پسند نہ کرو تو اسکو عورت بیاہ دو اگر یہ نہ کرو گے تو زمین میں فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا۔ یہی حدیث مستحکم مالک وغیرہ ہے کہ عورت دین میں ہمہ سہی نہ ہو بلکہ اہل دین لیکن حدیث صحیح میں وارد ہے کہ میری امت میں دو باتیں کفر کی نہ ہونگی۔ ایک نسب میں طعنہ دینا اور دوسرے حسب میں تمیز کرنا۔ اور معلوم ہے کہ باہمی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصلح باہمی ایالات پر موقوف ہیں تو یہ طعنہ اولیاء پر وغیرہ بھی

دور ہو گا کہ دونوں برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض و کینہ و اختلاف و عداوت پیدا ہوگی جو حرام ہے تو اس کا روکنا واجب اور رکنا
جسمی کہ کفارت شرط ہو لہذا فقہاء نے اسکو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہیں کہ اس میں مرد کو کچھ طعنہ نہیں ہے۔
رہا اس زمانہ میں جو لوگ لونڈیوں کی اولاد میں مرد کو طعنہ دیتے ہیں وہ اسلام میں جہالت کا وہ ہے جو سابق میں نہ تھی کیونکہ سید
و شیخ جو اشراف ہیں انکے جدا علی حضرت اسمعیل علیہ السلام بطین باجر رضی اللہ عنہما سے کہ اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان میں
لاوے تو کفر ہے اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثر ان کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ سب قیامت تک افضل ہیں
حدیث میں ہے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ انکی اولاد بہت نجیب ہوتی ہے۔ شوکانی نے موضوعات میں کہا کہ اس حدیث کی اسناد
صحیح ہے پس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ و اختلاف ہو اور نکاح جو متغین مصالح ہے مایہ فتنہ و فساد ہو جاوے انکی رعایت مشروط رہی
پس یہ سب سے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر کفارت دلی کا حق ہے نہ عورت کا۔
و اذا زوجت المرأة نفسها من غیر کفو۔ اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح میں اپنے آپ کو دیدیا۔ یعنی بالذات جسکا
ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہے کسی غیر کفو سے بدون اجازت اولیاء کے عقد کر لیا۔ فلا ولیا ران لفرقوا بینہما۔
تو عورت کے اولیاء کو دونوں میں جدائی کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ و فاعل الفرض العار عن انفسہم۔ بغرض دفع کرنے عار کے اپنے لیے
سے۔ تاکہ انکو طعنہ نہ دیا جاوے۔ اور عورت کو تفریق کا اختیار نہیں اگرچہ وہ غیر کفو ہونا چاہتی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی
رضامندی سے تزویج کر دی پھر وہ عظام نکلا تو کسی کو نسخ کا اختیار نہیں اگرچہ نہ بچائے ہوں مگر جبکہ انھوں نے شوہر سے کفو ہونا
عقد کے شرط کر لیا ہو یا اسنے کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو نسخ کا اختیار ہے الاولوالجیمہ۔ و۔ رہا بیان کہ کن امور میں کفارت
معتبر ہے تو فرمایا۔ ثم الکفارة تعتبر فی النسب۔ پھر کفارت معتبر ہوتی ہے نسب میں۔ لانه یقع بہ التفاحہ۔ کیونکہ نسب کے ساتھ
باہم فخر ہوتا ہے۔ وہ خود حرام اور موجب فساد ہے لہذا برابر کر دیا چلتی کفو صرف عرب میں ہے خواہ وہ ملک عرب میں ہوں یا انکی نسل
شیخ و سید کہلاتے ہیں عجم کے ملکوں میں ہوں۔ فقریش بعضہم الکفار لبعض۔ پس قریش باہم بعضے بعضوں کے کفو ہیں۔ و۔ اگرچہ
نبو ہاشم و مطلب بہ نسبت و فخری و اموی و عجمی و عہدی کے ممتاز ہوں مگر نکاح میں برابر باہم اختلاف رہا حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی بیٹیاں حضرت عثمان اموی کو دین پس شیخ و سید باہم کفو ہیں۔ و العرب بعضہم الکفار لبعض۔ اور باقی عرب اسپین ایک
دوسرے کے کفو ہیں۔ و۔ قریش کے کفو نہیں ہیں خاندان یہ خود ان میں معمول معلوم ہے۔ و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام
قریش بعضہم الکفار لبعض بطین و العرب بعضہم الکفار لبعض قبیلہ بقبیلہ و الموالی بعضہم الکفار لبعض رجل
برجل۔ اور اصل اسپین یہ حدیث ہے کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں بطین و عرب باہم بعض کے بعض کفو ہیں قبیلہ بقبیلہ
اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد مرد و عورت عورت بطین کتنے سے مطلب یہ کہ عورتا ہر بطین دوسرے کا کفو ہے
حتیٰ کہ بطین نبو ہاشم کفو دیگران ہے لیکن کتب احادیث جن میں روایت ہے حال تک و عجم کا استثناء ہے یعنی سولے جولاہمہ و بچے لکھنے
والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہیں۔ رواہ الحاکم و ابن عدی و ابویعلی و الدارقانی
و البزار۔ بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور بعض نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہیں اور کسی
کہا جائے کہ کثرت طرق سے درجہ حسن کو پہنچی اور تمام تطویل عینی و فتح القدر و تحریجات میں ہے۔ پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ عجم کا آج
جنے اسلام لا کر کسی عرب سے مولا ت کر لی اور محفل ہے کہ مولیٰ مبنی آزاد کیا ہو یعنی عرب میں قریش کا آزاد کیا ہوا اشراف ہے اور حد شیخ
میں وارد ہے کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم میں شمار ہو۔ م۔ و لا يعتبر التفاضل فیما بین قریش لما روینا۔ دلیل
اس حدیث مردی کے قریش میں باہم یکساں ہونے پر فضیلت معتبر نہ ہوگی۔ و۔ بارہ نکاح کے ورنہ نبو ہاشم اور ہاشمیوں میں سب
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہ افضل ہیں پس مراد یہ کہ نہایت میں سب برابر ہیں۔ و عن محمد اللان بک

نسباً مشہور کا ہل بیت الخلافۃ۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ (قریش سب یا ہم برابر ہیں انہیں تفاضل نہیں) مگر اگر کوئی
نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت۔ مثلاً صدیقی قاروقی عثمانی اور خصوصاً علوی۔ کانہ قال تعظیماً للخلافۃ و
تکیناً للفقنۃ۔ گویا امام محمد نے اسکو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فقنہ فز کرنے کے واسطے بیان کیا۔ یعنی معنی پر فقنہ نہ
یا جو لوگ خلفاء کی ترکیب پر طمع کرتے ہیں جب ہو بیٹھیں کیونکہ کفو نہ ہوگی۔ اور شاید یہ معنی ہوں کہ اسوقت روافض و خوارج پر عرب
ہو اور یہ لوگ تعظیم میں قدر نگرین اور فقنہ فز ہو۔ پھر امام مصنف رحم نے باقی عرب سے استنثار کیا اور فرمایا کہ۔ ونبو بالہ لمیسوا
بالکفاء لعامة العرب لانہم معروفون بالخصاستہ۔ اور نبو بالہ جو عرب میں ایک بطن ہے اپنی مان بالہ نام کی طرف منسوب ہے
یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ خست میں مشہور ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مروار کی ہڈیوں سے جوش دیکر چٹائی لیتے
تھے۔ اور یہ مفید ہے کہ کینہ میں کا مدار حرکات و افعال پر ہوگا جسے عار کیا جاوے۔ اور فتح القدر و بحر و کثر وغیرہ میں نبو بالہ
کو مستثنیٰ نہیں کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وہ کفو ہیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ نسب کا مرجع لفظ پر ہو تو کچھ استیازی ہوگا اور اگر شہرت
پر ہو تو جیسے حدیث مزبور میں حاتم و حجام کا استثناء ہے ہر ایسی قوم و فرقہ کا استثناء ہوگا جس سے عار آوے و علی ہذا
شیخ و سید وغیرہ میں سے جو خاندان و کنبہ یا جو شخص کسی بخصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جاوے وہ کفو نہیں رہیگا
تو اعتراض تمام واجب ہے کہ اپنے فضائل شرافت کو نامور رکھا جاوے و اللہ تعالیٰ ہذا الموفق و المعین پھر عرب میں اسلام لانے کی راہ سے
کفارت نہیں کہ فی النہایت بلکہ یہ مولیٰ میں ہے جنہوں نے اسباب تبلیغ کر دیے۔ م۔ واما الموالی۔ اور یہ ہے مولیٰ۔ چنانچہ
کفو میں تو انہیں اسلام لانے کا لحاظ ہے۔ فمن کان لہ ابوان فی الاسلام فصاعدا۔ پس جس مولیٰ کے اسلام میں دو باپ یعنی
باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہیں۔ فہو من الاکفاء۔ تو وہ اکفاء میں سے ہے۔ یعنی لمن لہ آباء رفیہ۔ یعنی اسکا کفو جسکے
اسلام میں آباء گزرے۔ پر دادا بلکہ زیادہ پستہیں اسلام میں گزریں۔ کیونکہ پوری معرفت و ادانہ ذکر کرنے سے ہو جاتی ہے اور یہ
مسلمان گزرے تو یہ شخص اسکا کفو ہوگا جسکے دادا سے اوپر بھی اسلام میں گزرے اگرچہ دس بیس ہوں۔ ومن اسلم بنفسہ اول
اب واحد فی الاسلام۔ اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہیں) یا اسکا ایک باپ اسلام میں گزرا۔ یعنی
صرف باپ اکیلا بدون دادا کے۔ لا تملکون کفو لمن لہ ابوان فی الاسلام۔ تو یہ شخص اسکا کفو نہیں ہوگا جسکے اسلام میں دو
باپ۔ یعنی باپ اور دادا گزرے ہیں۔ لان تمام النسب بالاب والجد۔ کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہے
و چنانچہ جس غائب کی معرفت مقصود ہو اسکا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ تو جبکہ صرف
باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اسکا کفو نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفو ہے۔ و ابو یوسف الحق الواحد بالمشتی کہا ہونہ مبیہ
فی التعریف۔ اور ابو یوسف نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تعریف میں انکا مذہب ہے۔ و توجب پوری معرفت صرف
باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہے تو جبکہ باپ اسلام میں گزرا وہ دادا والی کا کفو ہے۔ ومن اسلم بنفسہ لایکون کفو لمن لہ اب
واحد فی الاسلام۔ اور جو بذات خود اسلام لایا۔ وہ ایسے شخص کا کفو نہیں چکا ایک باپ اسلام میں آیا۔ لان التفاضل فی
الموالی بالاسلام۔ کیونکہ مولیٰ کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہے۔ پس اگر اس میں کفو و برابری کا لحاظ نہ ہو
تو باہمی فساد کا احتمال ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہیے کہ تفاخر بنظر رحمت اٹھی کریں لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو بذات
خود بدون باپ کے اسلام لایا ہو نظر حقارت سے دیکھتے ہیں اور یہ تکبر و تر مذموم ہے کہ اس سے بہت لوگ جودل سے اسلام
چاہتے ہیں اس جہت سے اسلام نہیں لاتے کہ انکی حقارت کی جاگی اور انکی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح میں نہیں لائیگا اور یہ
نہایت شہید بلا و اسلام میں پھیلی جسے بہتوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صاحبین علماء وغیرہ کو اس میں کوشش و توجہ لازم ہے
و استدعا ہے ہواہادی۔ و الکفارة فی الحرۃ نظیر ہا فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا۔ اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں

کفو کے سب وجوہ مذکورہ میں نظر فرمائیے جو خود ہی آزاد ہوا وہ اس کا کفو نہیں جس کا باپ بھی آزاد ہو اور جس کا باپ فقط آزاد ہوا وہ اس کا کفو نہیں جس کا داد بھی آزاد ہو اور جس کا داد بھی آزاد ہوا وہ پروا دہ اور غیرہ زائد بشعون والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہے۔

لان الرق اثر الکفر۔ کیونکہ مملوک ہونا کفر کا داغ ہے۔ تو اس میں عار جاری ہوگا۔ و فیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفایہ اور اس میں ایک سنی ذلت کے ہیں تو کفایت کا حکم معتبر ہوگا۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ و تعتبر ایضاً فی الدین اور کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ اسے الدیانۃ۔ دین یعنی دیات میں۔ یعنی خرچ کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے میں جو چال چلن جس کی راہ سے فاسق و عادل اور صالح و بدکار اور چور و سود خوار وغیرہ بدنامی دینکامی جاری ہے۔ و ہذا قول ابی حنیفہ و ابی یوسف ہوا صحیح۔ اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ لانہ من اعلیٰ المفاحر۔ کیونکہ قابل محسہ چیزوں میں یہ سب سے بڑھ کر ہے۔ بلکہ اس کے معتبر ہونے میں امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح میں بلکہ قرآن میں تقویٰ سے فضیلت منصوص ہے۔ والمرأۃ تعیر لفسق الزوج فوق ما تعیر بفسقہ نسبہ۔ اور عورت کو شوہر کے فسق کی وجہ سے شرم دلائی جانی شوہر کے نسب میں گھٹا ہونے سے بڑھ کر ہے۔ و قال محمد لا یعتبر لانہ من امور الآخرۃ فلا یتنبی حکام الدنیا علیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ دیات میں کفو ہونا معتبر نہیں کیونکہ تقویٰ امور آخرت سے ہے تو دنیا کے احکام اس پر سببی نہ ہونگے۔ الا اذا کان یصفح و یسخر منہ مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چٹکیا یا جاتا ہو اور اس سے مسخر کیا جاتا ہو۔ او یخرج الی الاسواق سکران و یلعب بہ الصبیان۔ یا دہش میں مست ہو کر بازاروں میں نکلتا اور لڑکے اُس کو کھلونا بناتے ہوں۔ تو وہ خاندانی صالحہ عورت کا کفو نہیں رہیگا۔ لانہ مستحرف ہے۔ کیونکہ خوار و حقیر شمار کیا گیا ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے المحيط۔ اور امام شری نے کہا کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ صلاحیت میں کفایت معتبر نہیں مگر جبکہ خوار کو پہنچنے لہذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ ہوا صحیح یعنی روایت ہے یعنی صحیح روایت میں قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے و اتہ اعظم۔ مہ۔ یہ صریح ہے کہ لحاظ کفو ہونے کا بنظر مفسدہ عار و تفاخر و اختلاف جو نہ بنظر دین کے صرف صلاحیت و تقویٰ ملحوظ ہونا چاہیئے جیسا کہ مشرع نے اوپر لکھا ہے و علی ہذا اس مسئلہ میں کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان ہو کیا وہ عہد عورت کا کفو ہے اس میں دو قول ہیں پناہ میں لکھا کہ صحیح یہ کہ کفو نہیں ہے کہ فی الفتح اور قاضی خان نے لکھا کہ عالم و فقیہ کفو ہے علویہ عورت کا کیونکہ علم کی شرافت یہ نسبت نسب کے بڑھ کر ہے اسی پر بزاز یہ میں خرم کیا ہے۔ اسی کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے اور یوں ہی عالم فقیر کفو ہے عورت غنیہ کا اگرچہ رئیس ہو کہ فی الدن۔ دونوں قول میں توفیق اس طرح ہے کہ دراصل کفو ہے لیکن اگر کسی قوم میں بوجہ فسق کے عار و شرم جاری ہو تو کفایت نہیں رہیگی فائدہ تناسل عام۔ اور ظہیر یہ میں ہے کہ اگر اول کفو تھا پھر فاسق و خوار ہوا تو اعتبار نہیں ہے۔ م۔ قال و تعتبر فی المال۔ کہا اور کفایت مال میں معتبر ہے۔ و شوہر جب کفو ہوگا کہ مالدار ہو۔ و ہو ان یکون مالکاً لہم و النفقۃ۔ اور مالدار یہ کہ شوہر مہر و نفقہ کا مالک ہو۔ و ہذا ہوا معتبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من مالکھا اولاً یملک احدہما لایکون کفو۔ اور یہی ظاہر الروایۃ میں معتبر ہے حتی کہ جو مرد کہ مہر و نفقہ دونوں کا یا ایک کا مالک نہ ہو وہ کفو نہیں ہے اگرچہ عورت فقیر ہو۔ لان المہر بدل البضع فلا بد من ایفاء۔ کیونکہ مہر تو بضع عورت کا عوض ہے تو اس کا ایفاء کرنا ضروری ہے۔ یعنی ایفاء کرنے کی قدرت ضروری ہے۔ و بالنفقۃ قوام الازدواج و دوامہ۔ اور نفقہ کے ساتھ ازدواج کا قائم و دائم رہنا ہوتا ہے۔ و مہر و نفقہ پر قدرت ضروری ہے۔ والمراد بالمہر قدر ما تعارفوا بتجملہ۔ اور مہر سے مراد اتنی مقدار جس کے فی الحال دینے کا عزم جاری ہو۔ مثلاً نصف یا کم و بیش تو اسکے ادا کرنے پر قدرت ضروری ہے اگرچہ اسکے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ م۔ لان ما وراہ موحل عرفاً۔ کیونکہ سچل سے زائد تو عورت کی راہ سے میعاد ہی ہے۔ م۔ اگرچہ یا ہم میعاد سا نظر کریں۔ اگر مہر کچھ بھی سچل ادا کرنے کا عزم نہ ہو تو لازم ہے کہ مہر کی راہ سے اعتبار نہ ہو۔ م۔ اور یہ بیان کیا کہ نفقہ میں کیا مراد ہے پس کہا گیا کہ ایک ماہ کا نفقہ دیکھا گیا کہ چھ ماہ اور کہا گیا کہ ایک سال کا اور مختار اہل حرفہ کے لیے ایک ماہ ہے اور مختاری میں ہے کہ صحیح یہ کہ اگر کمائی کر کے عورت کو نفقہ پہنچا تا جاوے

تو کفر ہوگا۔ اور یہ اسوقت کہ عورت قابل جماع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہیں المحيط ۶۔ اور طفل کفو پدر ہی صحیح ہے عت۔ پھر یہ ظاہر الیہ
 ہو۔ وعن ابی یوسف انه اعتبر القدرۃ علی النفقۃ دون المهر۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہے نہ مهر
 پر۔ لانه تجزئ المسالۃ فی المهور ولید المهر قادر علیہ بسیار اسبہ۔ کیونکہ مہر میں مسالہ جاری ہوتا ہے اور مرد اپنے باپ کی
 مال داری سے قادر شمار ہوتا ہے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ عورت فقیر ہو۔ اور اگر وہ مالدار ہو لی یعنی مالک نصاب ذکوة ہو تو فرمایا۔ فاما الکفاۃ
 فی النخی فمعتبرۃ فی قول ابی حنیفہ ومحمد حتی ان الفاقۃ فی البسار لایکافیہما القادر علی المهر والنفقۃ۔ یہی تو نگری
 میں ہمسری تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں معتبر ہے حتی کہ جو عورت تو نگری میں مرد پر فائق ہو اسکا کفو ایسا مرد نہیں جو مہر نفقہ پر قادر ہو۔
 لان الناس یتفاخرون بالنخی ویتعیرون بالفقر۔ کیونکہ لوگ باہم تو نگری سے فخر کرتے اور فقیری سے عار پاتے ہیں ف۔
 لیکن امام ابو حنیفہ و محمد سے یہ روایت ظاہرہ نہیں بلکہ نادرہ ہے لہذا مبسوط مخری و ذخیرہ میں ہے کہ صبح یہ کہ تو نگری کا اعتبار نہیں ہے۔
 فعلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہے چنانچہ فرمایا۔ وقال ابو یوسف لایعتبر لانه لا ثبات لہ اذ المال غادر راح۔ اور ابو یوسف
 نے کہا کہ تو نگری معتبر نہیں ہے کیونکہ تو نگری کا کچھ ثبات نہیں اسلئے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہے ف۔ ترجمہ کرتا ہے کہ جب دار
 تفاخر ہو تو اظہر و صبح قول امام ابو حنیفہ و محمد ہے کیونکہ مال کی نا ہمداری یا کثرت کی مذمت دیسے ہی مذموم ہے جیسے نسب کا فخر وغیرہ
 اور مدار تو کفارت کا اس امر پر کہ شوہر و زوجہ کے دونوں میں متافرنہ اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تو نگری بھی اسی قبل سے ہے و اللہ تعالیٰ
 اعلم۔ اور یوں ہی صنعت مذموم نہیں چنانچہ صحیح میں ہے کہ ذکر یاہ علیہ السلام بخار خے۔ حالانکہ طالوت کو قوم نے کہا کہ۔ الی یکن لہ
 ملک علینا۔ اور کہا کہ۔ ولم یوت سعة من المال۔ حالانکہ صنعت میں کفارت معتبر ہے چنانچہ فرمایا۔ ولتعتبر فی الصنائع۔ اور صنعتوں میں
 کفو ہونا معتبر ہے۔ و ہذا عند ابی یوسف ومحمد۔ اور یہ ابو یوسف و محمد کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی ذلک روا یتان۔ اور
 ابو حنیفہ سے اس میں دور وایتین ہیں۔ وعن ابی یوسف انه لا یعتبر الا ان یفحش کالحام والکاحک والذباغ۔ اور ابو یوسف
 سے (نادر میں) روایت ہے کہ نہیں معتبر ہے مگر اگر فحش ہو جیسے بچنے لگانے والا اور جلاہہ اور چمڑہ کی دباغت کرنے والا ف۔ اور اب
 فصل میں جو روایات حدیث مذکور ہوئیں ان میں بھی حجام و حاکم کا کفو نہ ہونا ذکر ہے اور دباغ و ذنات و اسی قسم کے ذلیل پیشہ بہر قبل
 ہونگے۔ وجہ الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناہما۔ معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ باہم شرافت
 حرقہ و پیشہ پر فخر کرتے اور کینہہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہیں۔ وجہ القول الآخر ان المحرفۃ لیست بلازمۃ و لیکن التحول عن
 الخسیسۃ الی الغنیسۃ منہا۔ دوسرے قول یعنی معتبر ہونے کی یہ وجہ ہے کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہیں اور کینہہ پیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ
 اختیار کرنا ممکن ہے۔ قال واذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها۔ کہا اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح میں دیا اور اپنے
 مثل عورتوں کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا ف۔ اسی کمی کے ساتھ کہ لوگ باہمی معاملہ کرنے میں اتنا خسارہ اپنے انداز میں نہیں ٹھہرتے
 ہیں ع۔ فللا ولیا الاعتراض علیہا۔ تو اس کے اویا کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے
 نزدیک ہے ف۔ کہ اویا برابر متعرض ہوں۔ حتی تیم لہا مہر مثلها او یفارقھا۔ بیان تک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اسکا
 مہر مثل پرار کرے یا اسکو جدا کر دے ف۔ ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے تعزیر کر دیگا۔ وقال لیس لہم ذلک۔ اور صاحبین نے کہا
 کہ اویا کو یہ اختیار نہیں ہے ف۔ اگر کہو کہ امام محمد کے قول میں بغیر ولی کے عورت کے ایجاب و قبول سے تو نکاح ہی منع نہ ہو گا
 بھر یہ مسئلہ بقول محمد رحم کیونکہ ہے جواب دیا کہ۔ و ہذا الوضع انما یصح علی قول محمد علی اعتبار قوله المرجع الیہ فی النکاح
 بغیر ولی۔ اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منع ہونے میں اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہے جسکی طرف انہوں نے رجوع
 کر لیا ف۔ یعنی آخر میں رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہے۔ وقد صح ذلک۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہنچ گیا۔ و ہذا شہادۃ
 صادقہ علیہ۔ اور یہ مسئلہ اس پر بھی گواہی ہے ف۔ لیکن غایہ میں کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدون بیان مہر کے

بہر عورت نے مہرین اسطرح کمی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیاء کو اعتراض نہیں پہنچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہیں ہو سکتا۔ مین کہتا ہوں کہ علاوہ اسکے شاید آجکا پہلا قول موافق قول شیخین ہو اور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر انھوں نے جمع کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں جائز ہو مگر آنکہ تاریخ تقدیم و تاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے۔ م۔ لہذا ان مازاد علی العشرہ فقہاء دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جب قدر زائد ہر ہو وہ عورت کا حق ہر وقت۔ اور دس درم شرعی واجبات سے ہے۔ ومن سقط حقہ لا یغترض علیہ کما بعد التسمیۃ۔ اور جس شخص نے اہناق ساقط کر دیا اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا جیسے مہر سہمی ہونے کے بعد۔ فت۔ یعنی اولیاء کے موافق اُسے عقد میں مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کر دیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض نہیں بخلاف۔ ولابی حنیفۃ ان الاولیاء یفتخرون بغلار المہور و یتعیرون بنقصانہا قاشبہ الکفارۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتوں کے) گران مہرون پر اقتحار کرتے ہیں اور کمی مہرون پر عار لیتے ہیں تو مہر کم ہوتا کفر نہ ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف الابراء بعد التسمیۃ لانه لا یتعیر بہ۔ بخلاف سہمی ہونے کے بعد بری کرنے کی صورت کیونکہ اس سے انکو عار نہیں ہوتا۔ واذ ازوج الاب ابنۃ الصغیرۃ و نقص من مہرہا و ابنۃ الصغیرۃ و زاد فی مہر امراتہ جائز ذلک علیہما ولا یجوز ذلک لغیر الاب والجد۔ اور اگر نکاح کر دیا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ کو کا اور اسکے مہر سے کم کر دیا (یعنی مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے لیس صغیرہ کا قبول نکاح کیا اور اسکی جہد کے مہر میں زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی و زیادتی صغیرہ و دونوں پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کے غیر کو نہیں جائز ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر وقت۔ اور یہی صحیح ہے المضرات۔ ہ۔ وقال لا یجوز المحیط والزیادۃ الالبایۃ غابین الناس فیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیرہ کی جہد کا زیادہ کرنا جائز نہیں مگر بقدر اسکے جتنا لوگ اپنے اندازہ میں خسارہ اٹھا لیتے ہیں فت۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہے اور دوسروں نے جبکہ قول شمس الامۃ خرسی و فخر الاسلام و مصنف نے اختیار کیا ہے کہا کہ۔ ومعنی ہذا الکلام انہ لا یجوز العقب عنہما۔ اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہیں ہوا فت۔ یہی صحیح ہے الکافی۔ ہ۔ لان العقب مقیدۃ بشرط النظر فعند فوائد سیطل العقد۔ کیونکہ ولایت تو بشرط نظر مقید ہے یعنی مصلحت کو نگاہ رکھے تو نظر جب فوت ہوئی تو عقد باطل ہوا فت۔ کہ ولایت نہیں رہی۔ و ہذا لان المحیط عن مہر المثل لیس من النظر فی شئی کمافی البیع۔ اور نظرفوت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہیں جیسے بیع میں ہر وقت کہ جب باپ نے صغیرہ یا صغیرہ کے مال کی کوئی چیز جو اسکے ملک میں مثلاً ان کے ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فاحش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاحش زیادتی کے ساتھ خریدی تو جائز نہیں ہے اسی طرح نکاح میں بھی بیس کچھ نظر نہیں۔ ولہذا المملک ذلک غیر ہما۔ اور اسی جہت سے سوائے باپ و دادا کے کوئی ولی اُسکا مالک نہ ہوا یعنی دیگر اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہیں تو باپ و دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہیں۔ ولابی حنیفۃ ان حکم یدار علی دلیل النظر و ہو قرب القرابۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہے اور وہ قرب قرابت ہر وقت۔ ہر موقع نظر پر جس جب معنی سب سے بڑھ کر قرابت شفقت باپ و دادا میں پائی تو حکم کیا کہ انکا ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہے جیکہ باپ کی رائے معقول ہو پس اگر مہر المثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی پوری مصلحت سے ہے۔ و فی النکاح مقاصد ترویج علی المہر۔ اور نکاح میں بہت سے مقصد ہیں کہ مہر سے انکا لحاظ ہے ہر وقت۔ و انکے خیال سے مہر کی کمی بیشی منظور کی جاتی کہ اگر یہود کی دقت سے ایسا کرین تو بخلاف رد انہیں ہر بخلاف بیع کے کہ وہ مال تصرف ہو۔ لہذا المالیتہ ہی المقصودۃ فی التصرف المال۔ اور مالی تصرف میں صرف الیت ہی مقصود ہر وقت تو شرع نے مال صغیرہ کی حفاظت فرمائی۔ اور بخلاف دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح با پنج سو درم پر کیا

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا ہر دنیا سے بڑھ کر ہونا چاہیے۔ والد لیل عد منہا فی حق غیر ہما۔ اور باپ دادا کے سولے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت کامل نہیں بوجہ بقدر قربت کے۔ ومن زوج ابنتہ وہی صغیرۃ عبدا۔ اور جسے نکاح کر دیا اپنی دختر کا در حالیکہ وہ نابالغہ ہو کسی غلام کے ساتھ ہے یعنی غیر نفقہ کے ساتھ۔ اور زوج ابنتہ وہو صغیرۃ امۃ۔ یا اپنے پسر کی زوجہ کر لیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہو۔ فہو جائز ہے۔ تو یہ جائز ہے۔ جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہو مگر صغیرہ کی صورت اس میں ناممکن ہے ان محبوزہ مان کی صورت ممکن ہے۔ و ہذا عند الی حنیفہ رحم الیضا۔ اور یہ بھی ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض عن الکفاۃ لمصلحتہ تفوقہا۔ کیونکہ نفقہ کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کر کے جو کفارت سے بڑھ کر ہو۔ وعندہا ہو ضرر ظاہر لعدم الکفاۃ فلا یجوز واستد علم۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارت ہونے سے یہ کھلا ہو ضرر ہے تو نہیں جائز ہے واستد تعالیٰ اعلم بالصواب (ملحقات) صغیرہ و صغیرہ جسکی پرورش میں ہر بدون عصیت کے جیسے منقطع وغیرہ تو اسکو تزویج کی ولایت نہیں ہے۔ ق۔ فرزند اگر بالغ ہو حالانکہ محض یا معنوی ہو تو اسے جان وال پر باپ کی ولایت باقی ہے۔ ق۔ اور باپ اگر محض یا معنوی ہو گیا تو اسے نکاح پر پسر کی ولایت ہے اور مال پر نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ غصغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جسے نکاح کیا جائز خواہ دوسرا اجازت دے یا فتح کرے۔ ب۔ باندی پر سولے سولے کسی کی ولایت نہیں ہے۔ س۔ غیبت منقطعہ کس سائت سفر ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ ت۔ بلکہ اصح یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو تا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جو ہر الاخلاطی۔ پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں اقرب سے ولایت منقل ہو کر البعد ولی کو مل جاتی ہے یہی اصح ہے البدائع۔ امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیرہ یا صغیرہ کا نکاح کیا انکو خیار بلوغ حاصل ہے یہی اصح ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ انکانی۔ ولی کو صغیرہ و صغیرہ کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں راضی نہ ہوں اگرچہ صغیرہ غیبہ ہو۔ ب۔ ع۔ صغیرہ کا ولی نہیں اسنے کفو سے نکاح باندھا اور وہ ان قاضی نہیں تو منعقد و خیار بلوغ ہے۔ ت۔ صغیرہ سے دخول بقول صحیح اسوقت جائز ہے کہ تحمل حمل ہو بدون خوف و یاری کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ عورتوں کے کہنے سے ثبوت ہو گا محیط۔ شافعیہ عورت بالغہ نے بغیر اجازت ولی کے خفی سے نکاح کیا تو بیخ الاسلام عطاء بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یوں ہی حنفیہ نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا الطبریہ ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اسکا حق باطل نہو گا اگرچہ زمانہ دراز گزرے یہاں تک کہ عورت کے اولاد ہو جاوے شرح الصغیر لقا ضیخان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے۔ ن۔ اگر غیر کفو سے نکاح کیا پھر اولیاء میں سے ایک راضی ہوا تو اسے برابر والے و کم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلیٰ درجہ والے کو فتح کرنے کا اختیار ہے۔ ق۔ اور یوں ہی جب کسی ولی نے عورت کی رضائے سے نکاح کر دیا ہو تو اعلیٰ ولی کو اختیار تفریق ہے۔ پھر ولایت مرافعہ عورت کی طرقت سے ولی وغیرہ ولی سبکو حاصل ہے یہی صحیح ہے۔ محیط

فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرہا۔ فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں۔ نکاح کے لیے وکیل کرنا جائز اگرچہ گواہوں کے سامنے نہو تبخیس اور تعرت وکیل مخالفت مضر میں نافذ نہیں اور اگر کو دفعخص وکیل کے تو اکیلے رائے کا نسل جائز نہیں ہے۔ ویسی کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں محیط۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے بیاہا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاء کے تبخیس و تعرت لکن امام مثل قاضی ہے۔ م۔ ویجوز لابن العم ان یرزوج بنت عمہ من نفسه۔ اور چچا کے بیٹے کو رواج ہے کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے ساتھ بیاہ لے۔ جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سواے اسکے دوسرا ولی نہو۔ وقال زفر لایجوز۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اسکی اجازت ضرور ہے۔ د۔ واذا اذنت المرأة للرجل ان یرزوجها من نفسه۔ اور اگر عورت ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لیے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ساتھ اس عورت کو تزویج کرے۔ فقہاء بخضرة شاہدین جائز ہیں اس مرد کو اپنے دو گواہوں کے حضور میں عقد کیا تو جائز ہے۔ یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ ہو کہ میں نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو نکاح کیا۔

اجازت اپنے نکاح میں لیا۔ وقال زفر و الشافعی لا یجوز۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لہذا ان الواحد لا یتصور
ان یکون مملکا و مملکا کافی البیع۔ زفر و شافعی رحم کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں تصور نہیں کہ مالک کرنے والا اور ملک حاصل
کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہر طرف کے کیلا متولی بیع نہیں ہو سکتا۔ الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورة لانه لا یتولاه
۔ ۱۵۔ دونوں کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اسکے سوائے متولی نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ
ابن العمم مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا۔ ولا ضرورة فی الوکیل۔ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں۔ کیونکہ وکیل
دوسرا بن سکتا ہے۔ ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر و سفیر۔ اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے
۔ ۱۶۔ و التامع فی الحقوق دون التبعیر۔ اور منافات حقوق میں ہے نہ تعبیر میں۔ یعنی حقوق میں ایک ہی
شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا ہو گا کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور مالک کرنے کی عبارت بونا عورت کی طرف سے اور
مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منع نہیں۔ ولا ترجیح الحقوق الیہ۔ اور حقوق وکیل کی طرف ترجیح نہیں ہوتے۔ و
تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت بولتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع لانه مباشر۔ برخلاف بیع کے
کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے۔ حتیٰ رجعت الحقوق الیہ۔ حتیٰ کہ وکیل کی طرف حقوق راجع ہوتے ہیں۔ پس جسے کوئی چیز رجعت
کی وہ اس کا ذمہ دار ہے تو خالی معبر و سفیر نہوا پس متولی طرفین بقبض ہو گا۔ و اذا تولی طرفیہ فقوله زوجت تبضمن الشطین
اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب و قبول کا متولی ٹھہرا تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں فطری یعنی ایجاب و قبول کو
تبضمن ہے۔ یعنی وکیل مذکور نے کہا کہ زوجت فلا یمسن نفسی۔ میں نے فلا نہ بنت فلان بن فلان کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا۔ ۱۷۔
۔ ۱۸۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولا یمتدح الی القبول۔ اور محتاج قبول نہیں۔ یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا۔ کچھ
حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا یہی کہ اس کی طرف سے ایجاب و اپنی طرف سے قبول کیا۔ عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل
کیا کہ جبکہ ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے۔ التجنيس والمحیط کیونکہ وکیل کو صرف
کارکن قرار دیا گیا۔ و۔ اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جس کا ولی ہے یا بیاد دے یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو
نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف او۔ اگر اپنی بالغہ بہن یا بیادھی تو بالاتفاق جائز ہے المحیط۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اس کو
غیر کفو سے بیاہ تو بالاتفاق باطل او۔ اگر مہر میں عین فاحش کم سے بیاہ تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین۔ قح۔ مرد نے
معین قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسری قبیلہ سے یا مہر بطل کے مقدار بڑھا کر بیادھی یا کوئی سفر مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور
اگر مہر میں نبین فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے۔ ۱۹۔ قال و تزویج العبد والامتہ۔ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و
باندہ کی کاف خود یا غیر کے فعل سے۔ بغیر اذن مولیٰ ہما۔ بغیر اجازت ہر ایک کے مولیٰ کے۔ موقوف۔ موقوف ہے۔ یعنی منع ہو گا
مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔ فان اجاز المولیٰ جائز وان ردہ بطل۔ پس اگر مولیٰ نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور
اُسے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ وکذا لک لوزوج رجل امرأۃ بغیر رضا۔ اور یوں ہی نکاح موقوف ہو گا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اس کی رضا کے
یعنی بدون اجازت بے بیاہ دیا۔ مثلا زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلان بن فلان کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد و عورت
نے یا اس کی طرف سے فضولی نے قبول کر لیا۔ اور جلا بغیر رضا۔ یا کسی مرد کو بدون اس کی اجازت کے تزویج کیا۔ مثلا میں نے بکر بن فلان بن
فلان کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فضولی نے قبول کیا تو نکاح بکر ہندہ کی اجازت پر ہو چکا بھی
معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول کیا تو لازم ہو گیا۔ و ہذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی سہو
یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ہر عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ) جو صادر ہو فضولی سے۔ ۲۰۔ جو وکیل و ایلمی کا تعلق نہیں رکھتا ہے۔ و لم یجوز
اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہر طرف جسکے بغیر اجازت یہ کچھ مفید ہو گا۔ العقد موقوف علی الاجازۃ۔ تو وہ اجازت پر

موقوف منعقد ہوگا۔ وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلہا باطلہ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں۔ لان المعقد وضع لحکمہ والفضولی لا یقدر علی اثبات الحکم قتلغو۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موقوف ہے اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا۔ فت اور لغو کام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ عقد کا ثمرہ خود مترتب کرے بلکہ یہ مشہور و زور کے اختیار میں ہے۔ ولما ان رکن التصرف صدر من اہلہ منہا فالی محلہ۔ اور جاری دلیل یہ کہ تصرف کا رکن یعنی ایجاب و قبول صادر ہوا اپنی یافت والے سے حالانکہ اپنے محل کی جانب مضاف ہے فت تو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا۔ ولا ضرر فی انعقاد اور اس کے منعقد ہونے میں ضرر نہیں فت بلکہ لازم ہونے میں ضرر ہے۔ فینعقد موقوفاً حتی اذا راسی المصلحۃ فیہ نیفدہ۔ تو یہ منعقد ہوگا موقوف کی حالت میں حتی کہ اگر مولی یا مرد یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اسکو نافذ کر گیا فت ورنہ باطل کر دیا۔ وقد تیرا حکم العقد عن العقد۔ اور عقد سے حکم عقد درنگ کر گیا یعنی جس دم عقد تھا اس سے پیچھے جب صاحب عقد نے نافذ کیا فت حکم لگایا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے۔ ومن قال اشہد وانی قد تزوجت فلانہ۔ اور میں مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا۔ قبلتھا النحر فاجازت فہو باطل۔ پھر اس عورت کو خبر پہنچی پس اسنے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے فت بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا۔ وان قال آخر اشہد وانی تزوجتھا متہ۔ اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہہ دیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا فت بلکہ کہ میں نے اس عورت کی طرف سے قبول کیا۔ قبلتھا النحر فاجازت جائز۔ پھر اس عورت کو خبر پہنچی پس اسنے اجازت دیدی تو عقد جائز ہوا۔ وکنذ لک انکانت المرأة ہی النی قالت جمیع ذلک۔ اور یون ہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہوتا یعنی عورت نے مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلان بن فلان کے نکاح میں دیا پس اگر یہ ہو کہ کسی نے قبول کیا بلکہ مرد کو خبر پہنچی اور اسنے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ ومحمد۔ اور یہ سب امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف اذ ازوجت نفسہا غائباً قبلتھا النحر فاجاز جائز۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر پہنچی اور اسنے اجازت دی تو عقد جائز ہوا فت اسی طرح مرد کی جانب سے ہے۔ وحاصل ہذا ان الواحد لا یصلح فضولیاً من الجائزین او فضولیاً من جانب واصیل من جانب عندہما خلافاً۔ اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ایسا آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے اصیل نہیں ہو سکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے ولو جری العقد بین الفضولین او بین الفضولی والاصیل جائز بالا جماع۔ اور اگر عقد ایجاب و قبول دو فضولیوں میں (ایک مرد کی طرف سے اور دوسرے عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالا جماع جائز ہے فت بشرطیکہ مجلس واحد ہو اور گواہ موجود ہوں۔ ہو یقول لوکان ماموراً من الجائزین یفقد فاذا کان فضولیاً یتوقف۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا پس فضولی ہے تو نکاح متوقف ہو جاوے فت پس ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ وصار کا نخلع والطلاق والعقاق علی مال۔ اور ایسا ہو گیا جیسے خلع اور مال پر طلاق یا مال پر آزادی۔ فت کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اسقدر پر اپنی جود کو خلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول لیا پھر عورت کو خبر پہنچی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اسنے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہے حتیٰ میں نے اسقدر مال پر طلاق دی یا اتنے مال پر اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہنچی اور اسنے قبول کیا تو جائز ہے پس اسی طرح عقد نکاح میں ہونا چاہیے کہ اجازت پر موقوف ہو۔ ولما ان الموجود بشر العقد۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موجود ہو وہ عقد کا ادا حاق ہے یعنی صرف ایجاب پایا گیا۔ لانہ شرط حالۃ الحضرۃ فلما عند الغیبۃ۔ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ عقد

تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہر طرف بہر حال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ و شرط العقد لا يتوقف على ما دار المجلس كما في البيع۔ اور نصف عقد مجلس کے سواے ہر وقت نہیں رہتا جیسے بیع میں ہر وقت کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا تھا کہ مجلس بلی حتیٰ کہ کسی کام میں مشغول ہوا یا کھڑا ہو گیا تو ایجاب مذکور باطل ہو گیا اور خارج مجلس پر نصف نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ بخلاف المامورین ایجاب نہیں۔ برخلاف وکیل واحد کے جو دونوں جانب سے امور ہوتے تو وہ نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ لہٰذا نہ نقل کلامہ الی العاقدین۔ کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔ تو اس نے ایک کا ایجاب بیان کر دیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار نہیں ہوتا اور بیع میں وکیل ذمہ دار ہے لہٰذا طرفین سے ایک نہیں ہو سکتا۔ الحاصل عبارت۔ ادا کرنا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیدائنا ایک کی طرف سے ایک ہی جزد ہو سکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی جزد ممکن ہے۔ و ما جری بین الفضولین عقد تام۔ اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہو وہ پورا عقد ہر طرف ایک ہے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ ولذا الخلع واختار۔ اور یہی حکم خلع اور اسکی دونوں بہنوں سے یعنی مال پر طلاق وعتاق کا ہے کہ یہ سب بھی عقد تام ہیں۔ لہٰذا تصرف میں سن جانبہ حتیٰ یلزم۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے حتیٰ کہ وہ لازم ہوتا ہے۔ یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر عورت مال دے تو میں نے اسکو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلق کرنا ہوتا ہے اسی جہت سے لازم ہو جاتا ہے اور شوہر کو بعد اسکے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا۔ فقیم یہ تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔ کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر اگر شرط پائی گئی یعنی عورت نے مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزا لازم آئی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولیٰ کے قول پر پوری ہے۔ بان عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درہم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر ہوئی اور اس نے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے مالی تصرف ہے۔ منع ح۔ ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة۔ اور اگر ایک مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اسکے ساتھ کوئی ایک عورت یا دوسے وکیل نے تعداد میں مخالفت کی۔ فزوجہ اثنتین فی عقدہ لم ملزمہ واحدة منها۔ پس وکیل نے دو عورتیں ایک عقد میں تزویج کر دیں تو نوکل کو دونوں میں سے کوئی لازم نہوگی۔ یہ صحیح ہے قاضیخان۔ لہٰذا لا وجہ الی تنفیذہ ہا لئلا الفتنہ۔ کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ولما لا تنفیذ فی احدہما غیر عین للجمالۃ۔ اور نہ اسکی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر معین کا نکاح نافذ کیا جاوے وجہ جہالت کے۔ اور بیاہرہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ ولا الی التبعین لعدم الاولیۃ۔ اور نہ معین کرنے کی راہ کیونکہ کسی کو دوسری پر اولیت نہیں ہے۔ فتعین التفریق۔ تو معین ہوا یہی کہ دونوں عورتوں و شوہر میں فرق کر دیا جاوے۔ فت۔ بلکہ یہ معین ہوا کہ نکاح ادا نہ ہوا لیکن اگر موکل نے دونوں یا ایک معین کو جائز رکھا تو جائز ہو جائیگا اور اگر وکیل نے دو عتقوں میں تزویج کی تو پہلی نافذ ہو اور اگر ایک معین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اسکے ساتھ میں دوسری ملا کر ایک عقد میں بیاہی تو معین ادلی وہ نافذ ہے اور دوسری نکاح موکل کی اجازت پر ہی یہ سب وجہیں امام مہنف کے اشارہ دہیل سے چلتی ہیں اور شرح میں تصریح کر دی۔ م۔ ومن امرہ امیرہ اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیر نے۔ فت۔ اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جامع الصغیر۔ بان يزوجه امرأة۔ بان طور کہ امیر کے ساتھ ایک عورت کا نکاح کرے۔ فزوجہ امۃ۔ پس وکیل نے اسکے ساتھ ایک باندی بیاہی۔ فت۔ پس اگر وکیل کی باندی ہو تو بیاہی نہیں جائز ہے۔ ق۔ اور اگر بغیرہ جائز۔ یہ باندی کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ ح۔ رجوعاً الی اطلاق اللفظ وعدم ملزم یہ ابو حنیفہ ح کے نزدیک ہے بدیل رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تمت نہونے کے۔ فت۔ یعنی امیر مذکور نے لفظ عورت کو مطلق کہا

اس میں باندی شامل ہو تو کبیل نے اس پر عمل کیا اور چونکہ وکیل کی باندی نہیں کہ اسکی نفعت کا اہتمام ہو بلکہ غیر کی باندی ہو تو جائز ہے۔
 وقال ابو یوسف محمد لا یجوز الا ان یرز وجه کفو۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ نہیں جائز ہو مگر یہی کہ امیر مذکور کو اسکی کفو عورت
 بیاض و سفید خواہ امیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہے۔ لان المطلق نصرف الی المتعارف و هو التزوج
 بالاکفاء۔ کیونکہ لفظ مطلق بھرتا ہے متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو اور وہ ہمسر عورتوں سے بیاہ کرنا۔ اس سے نکاح صاحبین
 کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہے۔ القاضیان۔ قلنا المعروف مشترک۔ ہم جواب دینگے یہ کہ رواج تو مشترک ہے۔
 فت آزاد لوگ یا تدوین سے بھی نکاح کرتے ہیں۔ او ہو عورت عملی فلا یصلح مقیداً۔ یا یہ کہ رواج کفو کا عملی رواج ہے تو وہ
 لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے۔ بلکہ عورت نسوی ہو تو تخصیص کر سکتا۔ م۔ اگر اندھی یا کانی یا ولی ننگری یا مجنونہ
 یا بصورت یا ہاتھ یا ذون کٹی بیاضی تو بقول ابو حنیفہ رحم جائز ہے اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاض تو بالا جماع
 نہیں جائز ہے اور اگر کفو ہو مگر اندھا یا لنگرا و خسی و عین ہو تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک جائز ہے القاضیان۔ ہ۔ و ذکر فی الوکالۃ
 ان اعتبار الکفارة فی ہذا استحسان عندہما۔ اور بسبوط کی کتاب الوکالۃ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں
 عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے۔ یعنی قیاس تو اطلاق ہے کہ عورت کفو ہو یا نہ ہو جیسا امام رحم نے کہا لیکن استحساناً
 کفو عورت پر وکالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یجوز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانة فی التزوج
 بالکفو و التدا علم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی دھندھی بدتر) سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں تو وکیل سے مدولینا کفو
 عورت کے ساتھ نکاح کرنے میں ہے و التدا تعالے علم۔ لیکن اس وجہ میں تو لازم ہوگا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق محجب
 معروف ہو حتی کہ بصورت مکروہ بھی نہ ہو۔ اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل جماع لڑکی یا رتقار یا قنار بیاضی تو
 بالا جماع جائز نہیں رہتی۔ مخفی نہیں کہ بہت مکروہ یا معیوب بھی طبعاً قابل جماع مزاج نفیس نہیں تو بمنزلہ رتقار ہوئی تو فاسد
 و التدا تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ چند لوگوں کو ایک عورت کے باپ پاس سنگی بچھا
 باپ نے کہا کہ میں نے اسے ساتھ بیاہ دی اور انہیں سے ایک نے مرد کے لیے قبول کی تو جائز اور ہی پر فتویٰ ہے۔

باب المهر

یہ باب مہر کے بیان میں ہے۔ رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور منجملہ احکام کے مہر کی چنانچہ بسبوط میں مصرح ہے۔ سن فت
 تحال و یصح النکاح وان لم یسم فیہ مہر۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر بیان نہ ہو۔ اس پر اجماع ہے اور
 اللہ تعالیٰ نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دی گئی حالانکہ عقد میں مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ
 عقد بدو ن بیان مہر صحیح ہو چکا تھا ورنہ طلاق نہ ہوتی۔ م۔ لان النکاح عقد انضمام و ازواج لہ فیتم بالزوجین کیونکہ
 نکاح ازواج نعت کے ایک عقد ضم ہونے اور حجت ہونے کا نام ہے تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہو جائیگا۔ اپنے تمام
 ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہوگا۔ ثم المہر واجب شرعاً ابانہ لشرط المحل فلا یحتاج الی ذکرہ لصحة النکاح۔ پھر
 مہر ایک شرعی واجب ہے بغرض اہل شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لیے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں
 ہے۔ بلکہ پیشہ نہیں ہے۔ و کذا اذا تزوجا بشرط ان لا مہر لہما لم یثبت۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد
 میں لیا کہ اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے۔ مگر یہی مہر واجب ہوگا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ حق شرعی ہے تو آدمی کے نفی کرنے
 سے نفی ہوگا۔ و فیہ خلاف مالک۔ اور اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ کیونکہ بیچ میں اگر شرط ہو کہ میں کچھ نہیں تو فاسد
 و نکاح بدیہ مولیٰ فاسد ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیچ میں شرط فاسد ہے نہ نکاح میں لکھا جائے کہ بیچ کا رکن خالی بیعت ہی نہیں ہے۔

بیجا اسی قدر نہیں بلکہ بن نے بیجا بعض تسخیر کے۔ وجہ دامن نہوں رکن ندارد ہو اور عقد نکاح میں مال بلا جاع رکن نہیں ہوگی
 جواب اولیٰ جو۔ م۔ و اقل المہر عشرۃ دراهم۔ اور کمتر مہر دس درم ہیں۔ امام محمد نے کہا یعنی دس درم وزن چاندی اگرچہ
 اسکی قیمت سیکڑا درم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درم سکہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اور یہ
 فرق صرف حدود کی کمی کے لیے ہو ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہو کیونکہ قرآن میں مال نخل ہو تو مقدار نکاح سرقہ سے اس
 قیاس سے کہ دس درم سکہ کی چوری پر ایک غصوبہ یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہو تو دس درم مال پر عورت کی بیعت حلال ہو اور اسی اندازہ
 سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہو وہی مقدار مہر میں واقع ہوا چنانچہ امام مالک نے
 کہا کہ کمتر مہر جو بخالی دینا یا تین درم ہیں کہ اسی قدر مال چرانے پر مالک اس کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور یوں ہی علیہ السلام
 میں مقدار میں اختلاف جو۔ م۔ نفع۔ وقال الشافعی۔ و احمد۔ ما یجوز ان یکون ثمنانی البیع یجوز ان یکون مہرا لہا
 ثانیۃ قہما فیکون التقدير الیہما۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع میں دام ہو سکتی ہو دس درم اور غنیمت ہو
 وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہو کیونکہ مہر عورت کا حق ہو تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہو۔ شرع نے کچھ لازم نہیں کر دیا۔ ہم
 کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ قد علنا ما فرضنا علیہم۔ مہر مفروض پر رض ہو لیکن شیخ ابن العمام نے کہا کہ یہ نان و نفقہ میں ہو اور استدلال
 بقولہ تعالیٰ ان یبتغوا بما مالکم۔ بھی تمام نہیں کیونکہ انوال مطلق ہیں اور یہ کہنا کہ نخل ہو معقول نہیں اسی واسطے امام شافعی نے
 حدیث و قیاس سے استدلال کیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام ولا مہر اقل من عشرۃ دراهم۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث حسین بن
 اور دس درم سے کم مہر نہیں ہو۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی۔ اور اسکے اسناد ضعیف ہو لیکن فصل الکفارة میں گزرا کہ کثرت
 طرق وتقویت آثار سے قابل حجت ہو چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جاوے دس درم سے کم میں اور مہر ہوگا
 دس درم سے کم۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہو لیکن تین طریق سے آئی اور دارقطنی نے جابر رضی عنہ سے روایت
 کی جس سے قوت ہو۔ اور یہ تقدیر اسے سے نہیں تو سماعی بخبر نہ حدیث ہو لیکن معارضہ کیا گیا بحد احادیث اول حدیث عبد الرحمن
 بن عوف کہ حسین آنحضرت صلی علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمرؓ کو خطاب کیا کہ تو نے اسکو مہر کیا و یا عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا۔ تو فرمایا کہ تھے
 اللہ تعالیٰ برکت دے تو اسکا ولیمہ بھی کر دے اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ رواہ الائمہ اسے۔ اکثر دن کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درم
 ہو اور بعض نے کہا کہ نواۃ جھوٹا دے کی گھٹی تو یہ بہت زیادہ ہوا۔ حدیث دوم حسین ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابہ نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ رواہ ابوالخیر
 مسلم۔ حدیث سوم حدیث جابر بن مرفوع ہو کہ جس نے عورت کے صداق میں ایک لب بھر آٹا یا جھوٹا دے دے تو اس نے اسکو حلال کر لیا
 لیکن ابو داؤد نے موقوف کو ترجیح دی۔ حدیث چہارم آپ نے جوڑی جو تیون پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواہ الترمذی و صحیح
 اس میں روایات طبرانی و دارقطنی وغیرہ بھی ہیں۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہو اور حدیث سوم باوجود ضعیف
 قول جائز ہو۔ اور یہ دونوں روایتیں متعہ کے حلت کا مال ہو چنانچہ ایک جابر وغیرہ پر اول میں جائز تھا اور حدیث اول میں وزن
 نواۃ مجہول ہے۔ پس صحیح حدیث دوم ہو حسین دسے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ تقریر نہیں کہ دسے کی انگوٹھی پورا مہر ہو
 کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی ضعیف مقدار عورت کو پیشکی دیدے بلکہ بعض صحابہ و تابعین مثل ابن عباس و ابن عمر اور زہری
 وغیرہ سے آٹا کہ بدون تعمیل دیے دخل منع ہو کیونکہ ابن عباس رحمہ نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدہ زینب
 رضی اللہ عنہا سے زفاف چاہا تو حضرت مسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسکو کچھ پیشکی دیدے حتیٰ کہ فرمایا کہ اپنی زرہ دیدے کہ رواہ ابو داؤد
 مالک بن انس بحال کہ مہر حضرت سیدہ زینب کا چار سو درم تھے۔ پس شاید کہ دسے کی انگوٹھی بطور تعمیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث میں جب انگوٹھی
 بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تیرے نکاح میں مقابلہ اسکے دیا جو تیرے پاس قرآن ہو۔ اس سے ظاہر ہو کہ مال کا مقابلہ نہیں

حالانکہ قولہ تعالیٰ ان تمثوا باؤالکم سے ال کا مقابلہ منصوص ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہوں پس اگرچہ ظاہر شد
بیشک نظر آتی ہیں کہ دس درم سے مہر کم جائز ہے۔ شیخ ابن العمامہ نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث بہت ہیں جسے دس سے مہر کم معلوم
ہوتا ہے لیکن اوفیٰ یہ کہ آیات و احادیث و آثار سب کو موافق کرنے میں یہی احوط و ارجح نکلتا ہے کہ مہر دس سے کم نہ ہو اس واسطے کہ لمی کرنا
بالاجماع واجب نہیں ہے اور اگر کم دس سے جائز نہ ہو تو حرمت مستحق ہوگی پس احوط یہ ہوا کہ دس سے کم نہ ہو اور احوط لینا ایسے مقام ضرور
ہوتا ہے پس جو کم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہیں ہے۔ ولانہ حق الشریع و جو با اظہار الشرف المحل۔ اور اس دلیل سے کہ مہر ایک
شرعی حق بطور واجب ہے بغیر شرافت محل ظاہر کرنے کے فت جسکو اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا۔ فیقدر یہاں خطر۔ تو ایسے مقدمہ
سے اندازہ کیا جاوے جسکی کوئی شان و وقت ہے۔ و ہو العشر استمدلالا بنصاب السرقۃ۔ اور یہ مقدار کم سے کم شرع میں
دس درم ہے بدلیل نصاب سرقۃ فت کہ شرع نے اس مقدار جو ری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حدیث دس درم مہر اور از علی کہ اللہ وجہہ
سے موافقت ہے تو اسی پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو سمی اقل من عشرة فلها العشرة۔ اور اگر عقد میں دس درم
سے کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درم پورے مستحق ہیں۔ غنہ۔ تا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے فت یعنی بقول ابو حنیفہ و صاحبین۔
وقال زفر مہر المثل لان التسمیۃ مالا یصلح مہر اکعدہما۔ اور زفر فرمے کہ اس صورت میں عورت کو مہر المثل لیا گیا کیونکہ ایسے
مقدار کا نام لینا جو مہر ہونے کے لائق نہیں بنزلہ بیان نہ کرنے کے ہے فت۔ اور بالاتفاق جب مہر بیان کیا جاوے تو مہر المثل
دیا جاتا ہے۔ ولنا ان فساد ہذہ التسمیۃ بحق الشریع۔ اور ہماری حجت یہ کہ اس میان مہر کا فاسد ہونا بنظر حق شرعی ہے فت
ور نہ عورت تو راضی ہو چکی۔ وقد صار مقتضیا بالعشرة۔ اور حق شرع کا دس سے پورا ادا ہو جانا ہے فت۔ تو اسی قدر بڑھا دیا جاوے
فاما ما یرجع الی حقہا فقد رضیت بالعشرة لرضا بالبا وونہا۔ رہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہوگی
کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہو چکی۔ فت۔ وجب حق الشریع و حق عورت دو وزن دس پر پورے ہو چکے تو مہر المثل کا حکم نہو گا۔ ولا
معتبر بعدہم التسمیۃ لانہا قد ترضی بالتملیک بغیر عرض تکرار و لا ترضی فیہ بالعوض البیسر۔ اور مہر بیان نہونے کی صورت
پر اسکا قیاس کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا بھرم رکھنے کو بغیر عوض کے الگ کرنے پر راضی ہو جاتی ہے اور خفیف عوض پر
راضی نہیں ہوتی فت۔ حالانکہ یہاں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہو چکی تو ایک کا قیاس دوسرے پر قیاس مع الفارق ہے چہرہ
اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ۔ ولو طلعتہا قبل الدخول ہما تجب خمستہ۔ اور اگر مرد نے اسکو قبل اسکے ساتھ دخول کے طلاق دیا
تو پانچ درم واجب ہونگے فت۔ کیونکہ یہ دس پورا کر دیا گیا۔ غنہ۔ علماؤنا الثلثہ۔ یہ ہمارے تینوں علماء کے نزدیک ہے۔ وعند زفر
تجب المتعہ کما اذا لم یسم شیئا۔ اور زفر فرمے کہ نزدیک متہ واجب ہو گا جیسے اس صورت میں کہ مہر کچھ بیان کیا ہو۔ فت۔ متعہ
وہ چیز و قسم لباس وغیرہ جس سے متعہ و نفع لیا جاتا ہے اسکا بیان آدیا۔ و سن سمی مہر اعشرة فما زاد فلعلیہ المسمی ان دخل
یہا و مات غنہا۔ اور جسے مہر بیان کیا ہو اس درم یا زیادہ تو اس پر بیان کیا ہو مہر واجب ہو گا بشرطیکہ عورت کے ساتھ دخول کر لیا
یا اسکو چھوڑ کر مر گیا ہو فت۔ کیونکہ مہر موکد ہو گیا۔ لانہ بالدخول متحقق تسلیم المبدل۔ کیونکہ دخول کے ذریعہ سے تبدل ہو کر متحقق
ہو گیا فت۔ تبدل عورت کی بضع ہو چکا بل مہر ہے۔ و بہر حال کہ المبدل۔ اور اسی بضع کی سہرگی سے بدل یعنی مہر تاکہ ہو جاتا ہے۔
و بالموت یتیمی النکاح نہایتہ و الشئی بانتمائہ یتقرر دیتا کہ فیقریر جمیع مواجبہ۔ اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی نامی انجام
پہونچتا ہے اور ہر چیز اپنی انتہا کو پہونچنے پر مقرر ہوتا کہ ہو جاتی ہے تو نکاح اپنے جمیع مواجب کے ساتھ مقرر ہوا فت۔ تو مہر بھی واجب
ہوا۔ واضح ہو کہ دخول حقیقہ و طہی ہے اور اسی کے حکم میں خلوت صحیح ہے کہ وطہی سے کوئی مانع نہو۔ وان طلعتہا قبل الدخول و خلوتہ
فلہا نصف المسمی۔ اور اگر مرد نے جو رو کو قبل دخول اور قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دی تو عورت کے لئے بیان کیے ہوئے مہر کا نصف
ہے فت۔ بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو۔ لقولہ تعالیٰ وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرستم لهن فریضۃ فینصفن۔

ما فرضتم الا یہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموهن الخ۔ یعنی اگر تم نے عورتوں کو طلاق دی قبل اسکے کہ انکو مساس کرو حالانکہ تم نے انکے لیے عریضہ مقرر کیا ہے تو نفعت اس مقدار فریضہ کا واجب ہے۔ آخر تک مساس کنایہ دخول سے ہو اور خلوت صحیحہ مانند دخول کے ہے۔ والا قیستہ متعارضہ۔ اور قیاسات بیان متعارض ہیں۔ فقیہ نفوت الزوج الملک علی نفسه باختیارہ۔ پس سہن شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہے۔ تو عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہے۔ وفیہ عود المعقود علیہا الیہا سالما۔ اور اس میں عورت کی طرف معقود علیہ یعنی بضع کا پورا سالم پھر جانا ظاہر ہے۔ تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے۔ تو قیاساً متعارض ہیں۔ فکان المرجع فیہ النص۔ تو نص کی طرف مرجع مٹھرا۔ حسین نصف مہر منصوص ہے۔ وشرط ان یکون قبل الخلوۃ لانہا کالدخول عندنا علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متن میں شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہو ایسے کہ خلوت ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہے چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال وان تزوجها ولم یسیم لہا مہرا او تزوجھا علی ان لا مہر لہا فلہا مہر مثلہا ان دخل بہا او مات عنہا۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزویج کیا اور اسکے لیے مہر بیان نہ کیا یا تزویج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لیے کچھ مہر نہیں ہے تو بہر صورت عورت کو اسکا مہر مثل ہے بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا حیوٰۃ کر گیا ہو۔ یا عورت پہلے مر گئی۔ ع۔ اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہے پھر کیا مہر ملنے یا دخول ہونے میں کچھ لازم ہوگا تو فرمایا۔ وقال الشافعی لا یجب شئی فی الموت۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہ ہوگا۔ جبکہ دخول نہ ہو بلکہ میراث باویگی اور عدت بیٹھے۔ اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا۔ واکثر ہم علی انہ یجب فی الدخول۔ اور دخول کی صورت میں اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا۔ لہ ان المہر خالص حقہا فیتلک من نفیہ ابتداء کما تلک من اسقاطہ انتہا۔ دلیل شافعی رحم یہ کہ مہر عورت کا خالص حق ہے تو وہ اس کو ابتداء میں ندارد کہرسکتی ہے جیسے اسکو آخرین ساقط کرنے کا اختیار۔ بالاتفاق حاصل ہے پس جب عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہو تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہیں اور بیان نہ کرنے میں دلالت ہے کہ اسنے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل دخول میں بھی کچھ لازم نہ ہوا اور دخول واقع ہونے میں دو قول ہیں اکثر کے نزدیک مہر لازم آدیکا۔ ولتان المہر وجوباً فی شرع علی مامر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مہر ازراہ وجوب کے حق شرعی ہے چنانچہ گراف۔ تو ساقط کرنے سے ابتداء ساقط نہ ہوگا بلکہ دس درم لازم ہوگا۔ واما یصیر حقاً لہا فی حالۃ البقاء۔ اور عورت کا حق تو مدت بقا کی حالت میں ہو جاتا ہے۔ یعنی ابتداء میں حق نہیں جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہو گیا۔ فتملک الابرار دون النفی۔ تو عورت کو بری کرنے کا اختیار نہ نفی کرنے کا۔ پس ابتداء میں مہر بیان نہ کرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہیں ہے کچھ نفی نہیں ہوگا بلکہ مہر لازم آدیکا پھر جب لازم ہو کہ عورت کا حق ہو گیا اب وہ چاہے معاف کر دے۔ یہی قول ابن مسعود و حسن بصری کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن جسی و ابن شبرہ و ابن ابی لیلی و احمد و اسحق و ابو ثور و ابن جریر و داؤد کا اور بھی یو یطی نے شافعی سے روایت کیا۔ مع۔ اور محیط نے یہ کہ مہر سے حق اولیا بھی متعلق ہے کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہ ہو۔ ع۔ و لو طلقھا قبل الدخول بہا فلہا المئتہ۔ اور اگر ایسی عورت کو جبکہ مہر بیان نہ ہوا یا شرط عدم مہر مٹھری ہو قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے مئتہ واجب ہے۔ کیونکہ مہر تو مہر المثل ہے تو مئتہ صرف طلاق قبل دخول میں ہے۔ بقولہ تعالیٰ و متعہن علی الموسع قدرہ الا یہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ و متعہن الخ یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو مئتہ دو غنی پر بقدر اسکی وسعت کے اور تنگ دست پر بقدر اسکی وسعت کے الخ۔ ثم ہذہ المئتہ واجبہ رجوعاً الی الامر۔ پھر یہ مئتہ واجب ہے بنظر ضیغہ امر کے۔ یعنی متعہن۔ حکم امر ہے جو واجب ہوتا ہے مولے فہنہ کے وفیہ خلاف مالک۔ اور اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ کہ یہ مئتہ مستحب ہے کیونکہ حقاً علی المحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہے جو اب یہ کہ مئتہ مہر اور حثا اور علی کی دلیل سے وجوب واضح ہے اور محسنین تو ہر فرض و واجب ادا کرنے والے لوگ ہیں نہ آنکہ خالی

مستحب ادا کرین اور صحیح یہ کہ مذہب مالک مثل ہمارے ہے۔ ع۔ تومتعہ واجب ہے۔ والمتعۃ ثلثۃ اثواب من کسوة مثلہا۔ اور متعہ تین کپڑے ایسی عورتوں کے لباس سے ہیں۔ یعنی ادنیٰ درجہ البیعت سے ہو تو سوتی اور اوسط ہو تو تسر اور اعلیٰ درجہ کی ہو تو ریشمی تین کپڑے کافی الینا بیچ ہی صحیح ہے۔ ع۔ وہی درع و خمار و ملحقہ۔ اور وہ درع یعنی کرتی اور خمر اور چادر ہیں۔ و کیونکہ یہی اکثر عادت ہو۔ اور سحر اور غنی جو سر اور گردن و سینہ تک ڈھا لیتی ہے۔ و ہذا التقدید مروی عن عائشہ وابن عباس۔ اور متعہ کا یہ اندازہ مقدار کرنا حضرت عائشہ وابن عباس سے مروی ہے۔ و در مبسوط میں ایک جماعت سلف کو ذکر کیا لیکن اہل تخریج کو صرف بروایت ابن عباس رضی علیہ اور تطویل عینی میں ہے پھر درم سے تقدیر نہ ہوگی اور معنی میں ہے کہ اعلیٰ متعہ ایک ملوک غلام یا لونڈی صغیر یا کبیرہ اور کمرہ کپڑے ہیں اور مثل ہمارے قول لڑکی و مالک و احمد ہے اور شافعی کے نزدیک مجع حاکم اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ ع۔ اور یہ کپڑے وہاں کاوت تھا اور ہمارے یہاں ہمارا عرف ہے۔ اخلامہ۔ و قولہ من کسوة مثلہا۔ اور مصنف کا یہ قول کہ ایسی عورتوں کے مثل لباس سے۔ اشارۃ الی انہ یعتبر جملہا۔ یہ اشارہ ہے کہ عورت کا حال اعتبار کیا جائیگا۔ و ہو قول الکرخی فی المتعۃ الواجبۃ لقیامہا مقام ہر المثل۔ اور یہی کرخی کا قول ایسے متعہ میں جو واجب ہے کیونکہ یہ متعہ ہر المثل کا قائم مقام ہے۔ و تبصرہ ہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہے اسی طرح جو اسکا قائم مقام ہو اس میں بھی عورت کا لحاظ ہے بخلاف متعہ سجنہ کے کہ وہ مرد کی طرف سے استجاب ہے تو مرد کا اعتبار ہے۔ و الصصح انہ یعتبر حالہ۔ اور صحیح یہ کہ مرد کا حال معتبر ہے۔ و اگرچہ متعہ واجبہ ہو۔ عکلا بالنص۔ بدلیل علی بالنص۔ و ہو قولہ تعالیٰ علی الموسع قدرہ و علی المتقصر قدرہ۔ اور نص یہ قول آئی ہے علی الموسع الخ یعنی مرد کو اگر پر اسکی قدر اور ننگ دست پر اسکی قدر الخ۔ یہی مختار امام جصاص رازی و صحیح مذہب شافعی ہے۔ ع۔ و لوالجہی نے کہا کہ صحیح یہ کہ شوہر و زوجہ دونوں کی حالت معتبر ہو جیسے نفقہ میں اور اسی پر فتویٰ ہے المنہرہ۔ اسی کو تخریر میں لیا اور نص میں عورت کے حال سے سکوت ہے تو ہر المثل و نفقہ کے قیاس سے عورت کا حال بھی معتبر ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ عورت کا حال اعتبار کرنے میں مرد کے حق میں تفسیر ہوتا ہے کیونکہ مرد فقیر موافق نص کے ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا اور چونکہ عورت بہت غنی ہے تو اسکو اوسط درجہ دینا پڑا اور یہ تفسیر نص میں نسخ ہے حالانکہ بدون قطعی جائز نہیں اور نص کے مقابلہ میں کوئی قیاس نہیں تو لائق فتویٰ ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم ہی لاتزاد علی نصف ہر مثلہا ولا تنقص عن خمسۃ دراهم پھر یہ متعہ واجبہ عورت کے نصف ہر مثل سے زائد نہ کیا جائیگا یعنی بطریق وجوب اور پانچ درم سے کم بھی کیا جائیگا۔ و تاکہ کمر نصف ہر سے بھی کم نہ ہو۔ و یعرف ذلک فی الاصل۔ اور یہ مبسوط میں معلوم ہوگا۔ و اگر کوئی چاہے۔ اور وجوب متعہ جہی کہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ہو مثل طلاق و ایل و لعان و محبوب یا عین ہونا اور اگر عورت کی طرف سے ہو مثلاً قبل دخول کے اسنے شوہر کے سپر کا شہوت سے بوسہ لیا و امثالہ کے تو متعہ نہیں واجب ہے۔ بدائع میں ہے کہ اگر لباس متعہ کی قیمت تین درم دیے تو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگی۔ ع۔ وان تزوجا ولم یسم لہما مہرا فمہر تراضیا علی تسبیۃ فی لہما ان دخل بہا او مات عنہما۔ اور اگر کسی عورت سے نکاح جائز ہوا اور اسکا مہر کچھ بیان نہ کیا پھر جو مرد یا ہم کسی مقدار مہر کو سعی کرنے پر رضی ہو گئے تو عورت کو یہی ملیگا اگر مرد نے اس سے انکار کیا یا جو کر مہر گیا۔ و یعرف مری۔ ع۔ وان طلقا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ۔ اور اگر قبل دخول کے عورت کو طلاق دیا تو عورت کے لیے متعہ واجب ہے۔ و یعنی باہمی قرار دادہ کا نصف نہیں ملیگا۔ و علی قول ابی یوسف الاول نصف ہذا مفروض ہے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف کے اول قول پر اسی قرار دادہ مہر کا نصف ملیگا اور یہی شافعی کا قول ہے۔ و لایفروض فی نصف بالنص۔ کیونکہ یہ مہر تو مفروض ہو چکا پس حکم نص وہ ادھیاد کیا جائیگا۔ و یعنی بقولہ تعالیٰ نصف ما ذہبتم انہ یعنی پس نصف اس مقدار کا جو تم نے مقدسکی۔ و لئان ہذا الفرص تیسین للواجب بالعقد و ہو مہر المثل و ذلک لا ینصف فلذا ما نزل منزلاتہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ یہ قرار دادہ تو اس واجب مہر کی تعیین ہے جو عقد سے واجب ہوا اور

وہ مہر المثل ہو اور مہر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی (بلکہ انصاف بلکہ متعہ واجب ہوتا ہے) تو جو چیز مہر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف نہوگی۔ بلکہ متعہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ادھیاؤ کرنا مفروض کا مقصود ہے، قال تاملے نصف ما فرضتم۔ جواب دیا۔ والمہر اذ بما تاملوا الفرض فی العقد اذ ہو الفرض المتعارف۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض جو عقد میں ٹھہرا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے۔ تو جو قرار داد بعد عقد کے ہوئی اسکو آیت شامل نہیں ہے۔ اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد حسین شرع نے ابتداء مہر مثل کا حکم دیا جب قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملیگا۔ التہذیب ۵۔ مسئلہ عقد میں مہر بیان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے۔ قال فان زاد ما فی المہر بعد العقد لم تتم الزیادۃ۔ قدوری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے عورت کے لیے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم ہو جائیگی۔ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام نکاح کی حالت میں عورت قبول کرے۔ یونہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھاوے النہر۔ خلا فالزفر و مستدرکہ فی زیادۃ النہر و المثلین انشاء اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول زفر کے اور ہم اسکو (کتاب البیوع میں) دام بڑھانے یا بیع بڑھانے میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ جس سے ثابت ہو کہ زیادتی کرنا صحیح ہے۔ واذا صحبت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول۔ اور جب زیادتی صحیح ہوگئی (تو ابھی سنا کہ نہیں بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہو جائیگی۔ پس فقط اصلی نصف مہر واجب ہوگا۔ اور اگر دخول یا خلوت صحیح ہو تو واقع ہوتی تو بوجہ زیادتی ساقط نہوتی المفترات۔ وعلی قول ابی یوسف اولاً یتنصف مع الاصل۔ اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی اصل مہر کے ادھیاؤ ہوگی۔ اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل ظاہر اولیٰ کے ساقط ہوگی۔ لان النصف عندہما یختص بالمفروض فی العقد۔ وعندہ المفروض بعدہ کا مفروض فیہ علی ما مر۔ کیونکہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ادھیاؤ تو اسی مہر سے مختص ہے جو عقد میں مقدم ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقدم کیا وہ بھی عقد کے مقدم کے مانند ہے چنانچہ بیان گزرا۔ پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے، یہی صحیح ہے۔ التعلیل یہ کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہوگی۔ م۔ وان حطت عتہ من مہر یا صحح الخط۔ اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المہر حقہا والخط بلا قیہ حالۃ البقاء۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کم کرنا بقائے نکاح کی حالت میں لاحق ہوا۔ پس ابتداء عقد میں دس درم سے بوجہ حق شرعی کم نہوگی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نہ کرے اور بعد عقد کے جب تک نکاح قائم ہو کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نہ کی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہو البحر۔ بیان ہوگا کہ وطی و موت کے بعد مہر کمال ہے تو کیا کمال مہر کی اور بھی صورتیں ہیں فرمایا۔ واذا خلا الرجل بامرأۃ ولیس ہماک مانع من الوطی ثم طلعا فلہما کمال المہر۔ اور جب شوہر نے اپنی جورو کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہان وطی سے کسی قسم کی کوئی چیز مانع نہیں ہے (لیکن حقیقت میں وطی نہ کی) پھر عورت کو طلاق دیدی تو بھی عورت کے لیے پورا مہر واجب ہے۔ یہی خلوت صحیح ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جورو کو پہچان لیا ہو بنا بر قول مختار کے محیط۔ وقال الشافعی لہا نصف المہر۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔ لان الموقوف علیہا ما یجوز سقوفی بالوطی فلا یتاکد المہر دونہ۔ اسواسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا لینے بفع کے سنانے تو وہ بھی پورے حاصل ہونگے کہ وطی ہو تو دون وطی کے ہر متاکد نہوگا۔ پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا۔ ولنا انہا سلمت المبدل حیث نفقت الموانع وذلک وسعہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ عورت نے مبدل یعنی بفع موقوف علیہ کو سپرد کر دیا جہاں اسے روک ٹوک کو اٹھایا اور یہ سپرد کرنا اسکے امکان میں تھا۔ تو پورا سپرد کرنا ہو گیا۔ فیستاکد حقہا فی المبدل اعتباراً بالبیع۔ پس موقوف علیہ کے عوض یعنی مہر میں اسکا حق متاکد مقرر ہو گیا بقیاس بیع کے۔ چنانچہ بیع میں جب بیع ایسی چیز ہو جو ہاتھ میں سپرد کرنے کی ہی لکھ موانع دو کرنے سے قبضہ ہو جائے اور مال نے اسطرح قبضہ دیا تو مشتری پر ثمن واجب ہو گیا چنانچہ آگیا پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہو گیا۔ یہ سب اسوقت کہ خلوت صحیح واقع ہوگئی بخلاف اسکے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ وان کان احدہما رضیاً او صامناً فی وضمان

اور محراب حج فرض اور نفل اور بعمرة ادکانت حائضا فلیست الحلوۃ صحیحہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہیں ہر وقت اسی طرح جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہ ہو یا جنگل درہستہ ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرا کو گنا جاکتا یا رکابا تین کرنے والا ہو یا عورت کی لونڈی ہو سولے مرد کے لونڈی کے۔ علی الفتویٰ ۵۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے۔ حتیٰ لو طلقھا کان لہا نصف المہر لان ہذہ الاشیاء موانع۔ حتیٰ کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اسکے واسطے نصف مہر ہوگا اس واسطے کہ یہ چیزیں مانع ہیں وقت توبہ کرنا پورا نہوا۔ اما المریض فالمرء منہ ما یمنع الجماع اولیٰ حقہ بہ ضرر۔ تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہو یا اسکو جماع سے ضرر لاق ہوتا ہو۔ تو مانع ہوا۔ وقیل مرضہ للعیری عن تکسر وفقر۔ اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شکستگی پستی سے خالی نہیں ہوتا۔ پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے۔ و ہذا التفصیل فی مرضہا۔ اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہر وقت کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کما فی الکافی۔ اور تصریح کر دی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو برابر مانع ہے یہی صحیح ہے۔ کما فی الخلاصۃ۔ اما صوم رمضان۔ رہا صوم رمضان وقت مانع ٹھہرا لما یلزمہ من القضاء و الکفارة۔ کیونکہ دلی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا۔ وقت دواہ کے پے در پے روزے مشکل ہیں تو دلی کے پیچھے اسکو برداشت کر گیا۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ جہی کہ رمضان کے ایام میں کفارہ روزہ ہو لہذا قضاے رمضان یا نذر و کفارہ علی الاصح۔ اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی۔ ق ۵۔ والملاحرام۔ اور احرام مطلقاً مانع ٹھہرا۔ لما یلزمہ من الدم و فساد النکاح و القضاء۔ کیونکہ اس پر قربانی جرمانہ اور عبادت فاسد ہوتا اور اسکو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ فجبین مشقت شدہ ہو گناہ عظیم ہے۔ والجبض مانع طبعاً و شرعاً۔ اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے۔ وقت اور کسی کے جھانکنے و آنے و موجود ہونے کی شرم حسنی مانع ہے۔ م۔ و۔ کان احدہما صائماً تطوعاً فلہما المہر کلہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے۔ وقت یہ روزہ مانع خلوت نہیں۔ لانہ یباح لہ الاطعام غیر عذر فی روایۃ المنتقی۔ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر غذا افطار کرناباح ہے۔ وقت اور منتقی ظاہر الروایۃ میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً سباح نہیں۔ و ہذا القول فی المہر ہوا صحیح۔ اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاطاً ہے۔ ف تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ و صوم القضاء و المنذور کا تطوع فی روایت۔ اور روزہ قضاء (اگرچہ قضاے رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہر وقت جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے۔ فاضیخان۔ لانہ لا کفارۃ فیہ۔ کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہے۔ وقت تو مانع خلوت نہیں ہوگا۔ واصلو کہ بمنزلۃ الصوم فرضہا کفر ضہ۔ اور نماز بمنزلہ روزے کے ہر فرض نماز بمنزلہ فرض اداے رمضان کے وقت۔ مانع خلوت صحیح ہوگی۔ و۔ لعلہا کفعلہ۔ اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے وقت۔ مانع خلوت صحیح نہ ہوگی۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز و تر مانع خلوت نہونا چاہیے کیونکہ کما وجب ہونا نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حنفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا۔ فاحفظہ۔ م۔ و اذا خلا المہربوب بامر ائمتہ۔ اور اگر محبوب نے اپنی جو رو کے ساتھ خلوت کی وقت۔ حالانکہ محبوب کا ذکر اور خصیصہ کئے ہوئے ہیں۔ تم طلقھا فلہما کمال المہر۔ عند ابی حنیفہ۔ ح۔ پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کمال مہر ہے۔ و قال علیہ نصف المہر لانہ انجز من المرض بخلاف الغنین لان الحکم اویر علی سلامۃ الالۃ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ محبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھ کر عاجز ہو بخلاف غنین کے کیونکہ حکم کا مدار ثواب کے سلامت ہونے پر ہے۔ وقت اور غنین کا آہ موجود ہو یوں ہی جس کے خصیصہ کمال دے گئے ہوں تو جب کہ موجود تو خلوت صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک محبوب کی بھی خلوت صحیح۔ و لابی حنیفہ ان المستحق علیہا التسلیم فی حق اسحق وقد اتت بہ۔ اور دلیل امام رحمہ کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم کر گزرنے کے

[illegible]

حق میں سپرد کرے اور وہ اسکو لائی نہ۔ پس جو اس پر واجب تھا کہ علی تو جو اسکے لیے واجب ہو وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت مجبوبات غنیمت
 وخصی سب کی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ (فرع) سوانح خلوت سے یہ کہ عورت رفقہ یا قتر یا غفلت یا شعراء ہو۔ الزلیعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ
 نے قرآن میں بعد ساس کے مہر کامل واجب کیا سو اس معید بن منصور باسناد حسن۔ پس اسی پر اعتماد ہوگا۔ یا اس سے غلط کر کے مہر کفارہ
 نہ دیا ہو۔ البحر یا خلوت میں مرد و عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہیں پہچانا کہ یہ سیری جو رہی تو بقول
 مختار خلوت صحیح نہ ہوئی محیط وغیرہ۔ اگر مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسکو نہیں پہچانا تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل
 جماع نہ ہوں انکی خلوت نہیں صحیح ہے۔ قاضیخان ۵۔ رہا یہ مسئلہ کہ جب خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مہر پر لازم نہ ہوا تو کیا فاسدہ خلوت سے بچنے
 حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ وقال وعلیہما العدة فی جمیع ہذہ المسائل۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ عورت پر ان سب مسائل
 میں عدت واجب ہوگی۔ احتیاطاً استحساناً۔ یعنی ازراہ احتیاط کے بدلیل استحسان نہ۔ یعنی اگرچہ فاسدہ خلوت میں قیاس
 نہیں جاتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب میں احتیاطاً عدت واجب ہوگی
 لتوہم اشتغل۔ بوجہ توہم شغل رحم کے نہ۔ یعنی وہم کہ شاید داخل کرنے یا رگڑنے سے منی بہکر رحم میں پہنچی ہو۔ والعدۃ
 حق الشرع والولد۔ اور یہ عدت حق فرع وحق ولد ہے۔ نہ حق مرد و عورت۔ فلا یصدق فی البطلان حق الاخر۔ تو غیر
 حق باطل کرنے میں اسکی تصدیق نہ کی جائیگی نہ کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اس میں بطلان
 خلوت معتبر ہو جائیگی احتیاطاً۔ بخلاف المہر لانہ مال لا یحتاج فی ایجابہ۔ برخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہے تو اسکے واجب کرنے
 میں کوئی احتیاط کی جائیگی نہ۔ بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر و جو رہو میں جاری ہے۔ و ذکر القدری فی شرحہ ان الامام
 ان کان شرعیاً یجب العدة لثبوت التکلیف حقیقۃ۔ اور قدری نے شرح مختصر الکرخی میں ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی ہے
 شرعی ہو یا منہاجرام و فرض صوم و صلوة کے) تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہے۔ وان کان حقیقی
 کامل فرض و الصغر لا یجب لعدم التکلیف حقیقۃ۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغر غیر قابل جماع تو عدت نہیں
 واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃ قابو نہیں ہے نہ۔ واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض احکام میں ہے و بعض میں نہیں ہے۔ پس
 ہونا تو مہر کامل و ثبوت نسب و عدت اور اسکی نفقہ و سکنی و عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے و دیگر چار عورتیں سکو بہ کرنے و غیر
 میں ہے اور نہ نواقح احسان و دختر کی حرمت و شوہر اول کی حلت و ثبوت رجعت و میراث و زوال بکارت میں ہے اور خلوت صحیحہ کی
 عدت میں اصح یہ کہ طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہے۔ قال و تستحب المستعہ لکل مطلقۃ واحدة۔ قدری نے فرمایا اور
 ہر مطلقہ کے واسطے مستعہ مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے۔ وہی الیٰ طلقھا الزوج قبل الدخول بہا و قد سمیٰ لہا مہر۔ یہ
 ایک وہ مطلقہ ہے جسکو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دیدی حالانکہ اسکے واسطے مہر بیان ہو چکا تھا۔ تو ایسی مطلقہ کے واسطے
 مستحب نہیں ہے اور باقیوں کے واسطے مستحب ہے اور واضح ہو کہ قدری وغیرہ شائع عراق کی عبارات میں مستحب کا اطلاق اصطلاحی
 واجب و استحباب دونوں کو شامل ہوتا ہے تو باقیوں کے مستحب میں تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہر بیان نہ ہوا تھا اور قبل دخول کے
 طلاق دیدی تو اسکے لیے مستعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور دو بعد دخول کے طلاق و ایان میں یعنی ایک عورت کا مہر
 بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہر بیان نہیں ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونوں کے لیے جو
 نہیں مگر مستحب ہے۔ پس حامل عبارت قدری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے مستعہ خواہ واجب یا مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے جبکہ
 مستعہ بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے واسطے نہ واجب ہے نہ مستحب ہے۔ و قال اشافعی تجب لکل مطلقۃ
 الا المذہ۔ اذ شافعی نے کہا کہ سوائے اس مطلقہ کے باقیوں کے لیے واجب ہے نہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول
 کے طلاق دی تو اسکے لیے بالاتفاق مستعہ نہیں ہے اور نہیں باقی رہیں پس ہمارے نزدیک ایک کے لیے واجب اور دو کے لیے مستحب ہے۔

اور شافعی کے نزدیک ان دونوں کے لیے بھی واجب ہے۔ لہذا وجبت صلۃ من الزوج لانه او حشبا بالافراق۔ کیونکہ متعہ تو شوہر کی عورت سے باہر صلہ واجب ہو کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوجش کیا۔ ف۔ تو اسکا صلہ ہی لازم ہے کہ متعہ دیدے۔ الا ان فی ہذا المصنوع نصف المہر طریقۃ المتعہ۔ لیکن اس صورت میں جبکہ بعد بیان ہر کے قبل کے طلاق دی جسکے لیے متعہ بالاتفاق لازم نہیں ہے۔ اور مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ لہذا ان اطلاق نسخ فی ہذا الحالۃ والمتعہ لا تکرہ کیونکہ کسی حالت میں طلاق توفیق ہو اور متعہ منکر نہیں ہوتا۔ پس نہیں ہو سکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے چہ درمیان متعہ بھی دے اور مدار دلیل کا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو متعہ کا حکم کیا اسکا باعث شوہر کا فعل ناگوار لینے طلاق ہو تو اسکے صلہ میں بہر متعہ واجب ہوا اور جابجائے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہیں اور باعث نہ کو ترجیح نہیں۔ ولنا ان المتعہ خلف عن مہر ائشل فی المفوضۃ۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت میں چہنچہ اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متعہ خلیفہ مہر ائشل ہے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے حق میں متعہ کا حکم با تو یہ متعہ بجائے نصف مہر ائشل کے ہے۔ لہذا سقط مہر ائشل و وجبت المتعہ والعقد یوجب اللوغض فکان خلفا لیکونکہ مہر ائشل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (بدلیل نص طلاق سورۃ بقرہ) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب ہے۔ (بدلیل من یبتعوا باموالکم بارئ) تو یہ متعہ بجائے مال مہر کے ہوا۔ ف۔ تو یہ متعہ واجب ہوا۔ وان خلف لا یجامع الاصل ولا شیئاً منہ فلا تجب مع وجوب شیء من المہر۔ اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوتی اصل لینے مہر کے ساتھ اور نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب نہوگا۔ ف۔ باقی تین صورتوں میں بھی واجب نہوگا۔ وہ جو غیر جان فی الکفاش فلا یلحقہ الغرامۃ بہ۔ اور جدائی کی وحشت دلانے میں مرد کچھ جرم کرنے والا نہیں تو اس پر اس سے کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا۔ ف۔ جیسا دلیل شافعی میں خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل۔ تو متعہ دینا از قسم فضل ہے۔ ف۔ پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہو اتفاقاً نہیں تو وہ ستمی فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہے اور اگر قبل دخول کے طلاق دے تو مہر بیان شدہ کا نصف پا چکی اور استحقاق فضل کچھ بھی نہیں ہے۔ اب رہا بیان کہ کیا سوائے مال کے کوئی چیز عوض ہو سکتی ہے یا ہر جواب یہ کہ نہیں۔ پھر اسکی بہت صورتیں ہیں۔ واذ از وج الرجل بمنۃ علی ان یزوج المتزوج بمنۃ او انۃ۔ اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر کو بیاہ دیا (بکر کو) اس قرار داد پر کہ اسکو (زید) نکاح میں لینے والا (بکر) اپنی دختر یا بہن بیاہ دے۔ ف۔ پس اگر ہر ایک کا مہر مال ٹھہرے تو شرط لغو اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہیں ٹھہرا بلکہ مہوی قرار داد۔ لیکون احد العقدین عوضا عن الآخر۔ تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہو جاوے۔ ف۔ فالعقدان جائزین تو بھی دونوں عقد جائز ہیں۔ ف۔ اور شرط باطل۔ ولکل واحدۃ منہما مہر مثلہا۔ اور ہر ایک عورت کے واسطے اسکا مہر مثل ہوگا وقال الشافعی بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منکوحة ولا اشتراک فی ہذا الباب بطل الايجاب۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں عقد باطل ہیں کیونکہ ہر دو نے آدمی بضع کو مہر کر دیا اور آدمی کو منکوہہ یا بہن مشترکہ کر دیا حالانکہ اس باب میں اشتراک ندارد ہے تو ايجاب ہی باطل ہوا۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ ولنا انہ سمي بالایصال صداقا فیصح العقد ویجب مہر ائشل لکما اذا سمي النحر او النحریر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہو سکتی تو عقد صحیح اور مہر ائشل واجب ہوگا جیسے شراب یا سوکہ مہر ٹھہرا ہوا۔ ف۔ بالاتفاق عقد صحیح اور مہر ائشل جائز ہوتا ہے۔ اگر کوہر شرکت جو موجود ہے جواب نہیں۔ ولا شرکت بدون الاستحقاق۔ اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہیں۔ یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہیں کہ دوسری عورت کے ملک میں آوے تو شرکت نہیں بلکہ شرط فاسد جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ ف۔ واضح ہو کہ یہی نکاح شفاء ہے جسکو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جیسا کہ صحیحین میں کام نافع سے مذکور ہے اور انکے تشریح کی جہت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما مرفوعا لا شفاء فی الاسلام۔ یعنی اسلام میں شمار نہیں ہے۔ رواہ المسند۔ جواب صحیح

کے سنی منع و حجاب و قبول نہیں اور نہ عدم مہر حتیٰ کہ شرط نہ کر نہ تو بالاجماع صحیح ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کر دی اور باطل شرط سے عقد باطل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیہ وغیرہم نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہے اور شرط اشغار بحکم حدیث باطل ہے۔ م۔ واضح ہو کہ منافع مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو کما فی النہیہ۔ و ان تزوج امرأۃ علی خدمۃ ما ہستہ اعلیٰ تعلیم القرآن فلہا مہر مثلہا۔ اور اگر ایک آزاد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ شوہر اس کی ایک سال (مثلاً) خدمت کرے یا اس منفعت پر کہ عورت کو قرآن (مثلاً) پڑھاوے تو عورت کے لیے مہر مثل ہوتی ہے ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لما قیمۃ خدمۃ۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت دیگی۔ و ان تزوج عبدہ امرأۃ باذن مولاہ علی خدمۃ سنۃ جائز و اما خدمۃ۔ اور اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک عورت سے اس منفعت پر نکاح کیا کہ غلام اس عورت کی ایک سال مثلاً خدمت کرے تو جائز ہے اور عورت کے لیے اس غلام کی عین خدمت ہوتی ہے۔ اور یہ بالاتفاق ہے بخلاف مسئلہ آزاد کے۔ وقال الشافعی لما تعلیم القرآن و الخدمۃ فی البجین۔ و شافعی رحمہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عورت کے واسطے تعلیم القرآن ہے اور خدمت ہے۔ لان ما یصلح اخذہ المرفوض عنہ بالشرط یصلح ہر اعنہ۔ و لانه یندک تحقق المعوضۃ کیونکہ جو چیز اس لائق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہے وہ امام شافعی کے نزدیک مہر ہوسکتی ہے کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ معاوضہ متحقق ہوتا ہے پس بیان خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہے۔ اس بنا پر کہ اعلیٰ خیر کا معاوضہ لینا امام شافعی کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ یہ امر کسی بیعت میں فرض و واجب نہ ہو۔ و صار لما اذا تزوجہا علی خدمۃ حراً خیر رضامہ او علی سبی الزوج غنمہا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر رضامندی اس آزاد کے نکاح کیا یا عورت سے اس منفعت پر کہ شوہر اس کی بکریاں چراوے نکاح کیا ہے۔ و لاتفاق جائز ہے کہ عورت ہی خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہے۔ و لانا ان المشرع اقامہ جوازاً لا یزال۔ اور ہر مادی دلیل یہ کہ مشرع قائل ہی کے ساتھ طلب کرنا ہوتا ہے بقولہ قل لکم ما کرم اور لکم ان یستغوا باسوا لکم۔ سورہ آتہ بارہ۔ و بالتعلیم لیس بمال۔ اور تعلیم کچھ مال نہیں ہے تو تعلیم قرآن حدیث یا فقہ کا عوض خلاف مشرع ہے۔ و لایز وجوب ہر مال۔ و لکنہ مالک المتنافع علی اصلہ۔ اور یہی حال ہمارے اصل پر منافع کا ہوتا ہے کیونکہ مال دوسرے مال پر عین خدمت نہیں ہوتا دوسرے مال کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر جواز نہ ہوگا۔ لہذا اگر اعراض ہو کہ غلام کی خدمت پر یا بالاجماع جائز ہو گا کہ یہ منفعت ہے جو واجب ہے کہ آزاد قائل نہیں ہیں اس کی خدمت صرف منفعت ہے۔ و خدمۃ العبد استغفار بالمال۔ اور غلام کی خدمت پر مال سے طلب ہے۔ لہذا خدمۃ تسلیم و تقبیہ۔ کیونکہ یہ تقسیم ہے غلام کی گردن پر کرنے کو ہے۔ یعنی غلام مال نہیں ہے اور اس کی خدمت فرادینہ اس امر پر تقسیم ہے کہ یہ مال نہیں ایک سال تک والدہ کرے گا۔ و لا کذلک الحر۔ اور آزادین ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن اس دلیل میں شک ہے کیونکہ جب آزاد نے اپنے غلام باندی کی ایک سال خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہو گا کہ اپنا مال سپرد کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اس کے ملک میں سپرد کرنا سنا فی شوہر ہونے کو ہے جبکہ وہ ایک سال تک ملک ہو اور اگر خانی منفعت دینا مراد ہو تو فرق نہ ہو گا اور لازم ہو گا کہ مہر ایسی چیز ہو سکتی ہے جو دائمی ملک نہ ہو جیسے بلکہ کسی وقت تک کے لیے دیکر اصل واپس لیجاوے یہ عین منفعت ہے۔ لہذا دوسری دلیل بیان فرمائی کہ۔ و لان خدمۃ الزوج الحر لا یجوز استحقاقاً بقا بعقد النکاح لما فیہ من قلب الموضوع۔ اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اس کا استحقاق ہوتا (عورت کو) جائز نہیں کیونکہ اس میں موضوع کو الٹ دینا ظاہر ہے۔ و کیونکہ نکاح سے دیا شدہ مرد اپنی زوجہ کی خدمت کا مستحق ہوتا ہے تو برعکس ہونا برعکس ہے جو نکاح ہے۔ بخلاف خدمۃ حراً خیر رضامہ لانه لا مناسقۃ۔ برخلاف اس کے دوسرے آزاد کی خدمت پر رضامندی آزاد نہ کر کیونکہ اس میں مناسقۃ نہیں ہوتی۔ کیونکہ دوسرا آزاد کچھ شوہر مخدم نہ تھا کہ اس کا خادم ہونا اٹھا ہو جاوے۔ و بخلاف خدمۃ العبد۔ اور برخلاف غلام کی خدمت کے ف یعنی غلام نے

عین الدایہ جلد دوم
کتاب النکاح
صفحہ ۶۷

اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اٹا معاملہ نہیں۔ لائنہ مخدوم مولاد معنی حیث بخدر ہما مازنہ وامرہ۔ کیونکہ ظاہر میں وہ جو روکی خدمت کر رہا ہو لیکن باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہو اسلئے کہ مولیٰ کی اجازت و حکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہو۔ و بخلاف رسمی الاغنام۔ اور برخلاف بکریان چرنے کے وقت کیونکہ بکریان چرنے پر نکاح کرنے میں بھی اٹا معاملہ نہیں ہے۔ لائنہ سن باب لقیام بامور الزوجیۃ فلا منافقۃ۔ کیونکہ یہ زوجیت کے کاموں کی برداشت میں سے ہے تو کچھ منافقت نہیں ہے وقت کہ شوہر مخدوم ہو کر خادم کیونکر ہوگا۔ علیٰ انہ ممنوع فی روایتہ۔ علاوہ برین بکریان چرنے کا ہر ہو جانا ایک روایت میں ممنوع ہے وقت بلکہ یہی روایت جامع صغیر و مبوطیٰ اور یہی صحیح ہے۔ لہذا الفائق۔ یہ اصح نہیں بلکہ صحیح و صواب یہ کہ بکریان چرنے پر نکاح میں بھی عورت کو حق ہو گا یعنی مرد پر بکریان چرانا بالاجماع مستحب ہو گا بدلیل قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام کے (کہ آٹھ برس بکریان چرنے پر ذبح شعیب علیہ السلام سے موسیٰ علیہ السلام نے نکاح کیا تھا) اور انگلیت کی شریعت جب اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا نکاح بیان فرمائی ہو تو وہ ہمچہ لازم ہے۔ لکن فی۔ ہر۔ پس کافی اور عینی میں قطعاً جزم کیا کہ بکریان چرانا ہر صحیح ہے اور اسکا دو طرح سے جواب دیا گیا اول یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے اہل بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکریان چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو نہ ہو کہ عیبر لازم نہیں ہے۔ الہدایہ و نشان مترجم کہتا ہے کہ یہ کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ معنی انکار یہ کہ بیان میں کوئی مذمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ قتالیٰ در ہیاتیۃ اللہ عوالمی آخر اور قصہ موسیٰ و شعیب میں کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہے علاوہ برین اہل لازم کرنا اجتہادی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ائمہ شیعہ رحمہم اللہ جو جائز کہتے ہیں تو مفسرین سے کیونکر قطعی کا نسخ جائز ہو گا اور یہ خلاف اصول الفقہ ہے عدم شیعہ بن الہمام نے کہا کہ قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام جب لازم ہو کہ وہ بکریان و ختر شعیب علیہ السلام کی ہوں حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مغلطہ ہے اول تو یہ جزم کرنا ہو کہ بکریان دختر کی نہ تھیں اور بر تقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہے کہ مطلقاً نکاح میں مہر بکریان چرانا صحیح ہے اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب جو موسیٰ کی بی بی ہو گئیں قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کہ کما قال قلے یا آبت استاجرہ آلائیہ۔ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں دختروں میں سے ایک تیرے عقد میں دینا چاہتا ہوں اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکریان چراوے اور اگر دس پورے کر تو تیری طرف سے تبرع ہو کہما قال قتالیٰ انی اریہا انکما آلائیہ۔ پس یہ بکریان چرانا جو روہی کے لیے ہو گیا۔ پس حق وہی جو کافی میں مذکور ہے اگرچہ ظاہر الروایۃ اسکے خلاف ہے واللہ قلے اعلم۔ پھر جب بکریان چرانا ہر صحیح ٹھہر تو بعد سے دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہو کر اسی حد تک رہیگا یا پھٹی کی زراعت وغیرہ میں متعدی ہو گا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت موجود ہے چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکریان چراوے یا اسکی زمین میں زراعت کر دے تو ایک روایت میں جائز ہے۔ ہ۔ پھر کیا کہنتی کر دینا اور قرآن پڑھنا نیکسان ہیں یا کچھ فرق ہے اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب مشروع ہے مقتضی ہے کہ بکریان چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہو تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو شخص نہیں پس ہر مسئلہ اس پر ہے کہ اعمال خبر کی اجرت جائز ہو یا نہیں لیکن فتویٰ متاخرین جواز پر ہے تو دلیل مقتضی جواز ہے اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور فتاویٰ کی حجت نصوص میں سے وہ حدیث ہے کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ میں جیسے اپنے آپ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مہر کرنا چاہا اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جنکو کہا کہ لوہے کا چھلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کر فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہے انھوں نے چند سورتیں شمار کیں آخر میں فرمایا کہ۔ ملکہتا بامعک من القرآن۔ یعنی میں نے تجھے اس عورت کا مالک بعوض اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے۔ اور تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ جواب دیا گیا بلکہ اسکے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس عورت کا مالک میرکت اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب جید نہیں کیونکہ مسلم کی ایک روایت میں ہے۔ فعلمہا من القرآن۔ یعنی پس تو اس عورت کو قرآن سے تعلیم کر۔ اور ابو داؤد کی روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں صریح ہے کہ کھڑا ہوا اور اس میں آیات سکھلاوے اور قویٰ عوید حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلعم نے ایک صحابی کو فرمایا کہ اے فلان تو نے نکاح کیا۔

اسنے عرض کیا کہ نہیں اور نہ میرے پاس ایسی چیز جسکے بدلے نکاح کر دین تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل ہو اللہ احد نہیں ہو کر ماریا
 الترمذی وابن ابی شیبہ۔ امام طحاوی نے اسکے جواب میں کہا کہ ایسا نکاح کر دینا صرف مختصر تسمیہ علیہ وسلم کی خصوصیات
 سے تھا دوسرے کسی کو جائز نہیں، مگر میں کہتا ہوں کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت میں اور نسائی کی حدیث میں مسلم
 ابو طلحہ کے ساتھ نکاح کرنے میں ہو سکتا ہے اور انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی میں شکل ہے۔ پھر اسمین بھی اشکال ہے کہ ابو طلحہ نے ساتھ امام مسلم
 کا نکاح کر دینا بغیر مال تھا اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ جب قولہ لغاے من متناوا البر حتی تنفقوا عما تجنون۔ نازل ہوا تو ابو طلحہ نے کہا
 کہ میرے اموال میں سے زیادہ محبوب مجھے یہ باغ ہے میرا جو اسکو میں نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دیا آخر تک۔ پس یہ مفید ہے کہ اسلام
 پر نکاح معنی مہر نہیں ہے غیر از نیکہ استدلال ساقط نہیں بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المہر کے لیے یہ مقام گنجائش نہیں دیتا ہے
 واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب والیہ المزیع والمآب۔ م۔ واضح ہو کہ آزاد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد رحمہ کے
 نزدیک عورت کے لیے خدمت مسلم ہے اور صحیحین کے نزدیک ہر مثل ہے جیسا کہ گزرا۔ ثم علی قول محمد بنجب قیمتہ الخدمۃ۔ پھر
 امام محمد رحمہ کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ خود خدمت لازم نہیں۔ لان المسمی مال الا انہ عجز عن التسليم
 لکان المناقضۃ۔ ایسے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہے (حتی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اسکو ادا کرنے سے عاجز ہے
 بوجہ مناقضہ کے۔ کہ آزاد شوہر مخدوم ہو کر خادم ہوا جاتا ہے۔ لہذا قیمت خدمت واجب ہوئی جیسے ان صورتوں میں نہیں
 تسلیم سے عاجزی ہوتی ہے۔ قصار کا التزوج علی عبد الغیر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا۔ اور اپنے اپنے
 غلام کو دینا جائز نہیں رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اسنے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملیگا۔ محیط ۵۔
 وعلی قول ابی حنیفہ والی یوسف یجب مہر المثل۔ اور ابو حنیفہ ابو یوسف کے قول پر ہر مثل واجب ہوگا۔
 اور شوہر آزاد کی خدمت جو پٹھری ہے اسکی قیمت واجب نہوگی۔ لان الخدمۃ لیست بمال اولایستحق فیہ مجال۔ اسو
 کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہیں ہے یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی۔ یعنی مشروع تو طلب بعوض مال ہے
 اور خدمت مال نہیں اور اگر غلام کی قیمت متضمن مال ہو تو یہاں آزاد کی خدمت کسی حال میں مستحق نہیں۔ فصلا تسمیۃ النحر والنحر
 تو ایسا ہو گیا جیسے شراب و سور کو مہر بیان کیا گیا۔ جو عورت مسلمہ کے حق میں مال نہیں ہیں یا کنا بیہ کے حق میں شوہر مسلمان پر مستحق
 نہیں ہیں جیسے انھیں بالاتفاق ہر مثل واجب ہوتا ہے اسی طرح خدمت میں بھی ہر مثل واجب ہوا۔ اگر کوہ کہ خدمت تو کوہ کی
 کرنے میں قیمت دار ہو جاتی ہے بخلاف شراب و سور کے جو اب یہ کہ اس موقع میں دونوں برابر ہیں۔ و ہذا لان تقوہما
 بالعقار للضرورة۔ اور یہ اسوجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعہ عقد جاریہ کے بوجہ ضرورت کے ہوتا۔ یعنی لوگوں
 کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور دراصل وہ مال نہیں۔ فاذا لم یجب تسلیم فی العقد لاطہر تقوہ۔ وجوب عقد نکاح میں اس
 غیر مال چیز یعنی خدمت کا سہر کرنا لازم نہوا (بوجہ تناقض کے) تو اسکا قیمتی ہو جانا ظاہر نہوگا۔ فیبقی الحکم علی الاصل و ہو مہر المثل
 تو حکم اپنے اصل پر باقی رہیگا اور وہ مہر مثل ہوتا۔ یعنی جب عقد نکاح میں بالاتفاق شوہر خدمت نہیں کر سکتا اور ضرورت اجارہ
 مستحق نہیں اور اصلی حکم نکاح یہ کہ مال عوض ہو پس واجب ہر مثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ تناقض کے مال نہیں ہوتی
 تو افادہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت پر علی الصبح جائز ہے پھر اگر اسنے اجازت ندی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہو تو عورت کو
 اس آزاد کی قیمت خدمت یلگی سورنہ عین خدمت یلگی کافی الفسخ۔ اصل یہ پٹھری کہ جب تسمیہ صحیح و سفسر ہو جاوے جو کچھ تسمیہ میں
 سسمی ہوا وہی ملیگا لیکن اگر دس درم سے کم ہو تو دس پورے کر دیے جاویں گے۔ اگر اموال اعیان کے منافع پر نکاح کیا شدت کی سکو
 یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین میں زراعت کر لے اور مانند اسکے پس اگر مدت معلومہ تک سنفقت لینا پٹھرا و تسمیہ
 صحیح ہے کافی البدایع وغیرہ۔ فان تزوجھا علی الف۔ اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پرف۔ خواہ درم ہوں یا دینا ہو

خواہ آنکھوں کے رو برو ہوں یا شوہر نے اپنے ذمہ لیے ہوں۔ فقہ حضہا۔ پھر عورت نے انکو وصول کر لیا۔ وہ ہتھمالہ۔ اور عورت نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہیہ کر دیا۔ یعنی بیہ مقبوضہ کر دیا اور مہنوز دخول یا خلوت صحیح نہیں ہوئی۔ غم طلقاً قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دیدی۔ ف۔ عورت کے لیے صرف نصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پورا وصول کر چکی۔ تو۔ رجع علیہا خمس مائتہ۔ شوہر اس عورت سے پانچ سو درم واپس لے گا۔ ف۔ قول مالک و ایک روایت احمد بن کچھ واپس نہ لے گا اور ابو حنیفہ و شافعی جرنے کہا کہ نصف مہر واپس لے۔ غ۔ اگر وہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہیہ بن دیے ہیں پس شوہر نے جو دیا تھا واپس آگیا۔ جواب نہیں۔ لاناہ لم یصل الیہ بالہبۃ عین مایستوجبہ۔ کیونکہ شوہر کو ہیہ کے ذریعہ سے وہی یعنی نہیں پہنچے جو اس پر واجب ہوئے تھے۔ ف۔ کوئی کھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہیہ میں مانا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی میں نہیں ہوگا۔ لان الدراہم والذناہیر لا تعینان فی العقود والفسوخ۔ کیونکہ درم و دینار عقد و فسخ میں متعین نہیں ہوتے۔ ف۔ اگرچہ عورت کے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھے وصول کیے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق خریدا پانچ روپیہ کو اور پچاس ہاتھ میں ہیں پس چاہے ہی دیدے یا دوسرے پانچ دیدے پھر اگر بعد قبضہ کے دو وزن نے باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کر لیا تو زید پر تو وہی صندوق پھیرنا لازم ہوگا۔ بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لیے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دیدے تو معلوم ہوگا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوئے اور نہ فسخ میں متعین ہوئے اور جب یہ دو وزن متعین نہیں ہوئے تو مسئلہ مذکور میں زوج نے شوہر کو ہزار ہیہ کیے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لیے تھے وہی دیے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گویا دوسرے ہزار درم دیے ہیں۔ بالجلد درم دینار تو خود متعین نہیں اور نہ معین کرنے سے متعین ہوں اور دیگا اموال میں یا تو گھبروں وغیرہ کیلی و زنی چیز ہونگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین وغیر معین ہو سکتی ہو اور کیلی یا وزنی معین یکہ مثلاً گھبروں اور غیر معین یکہ روپیہ کے دس گھبروں ٹکڑے جو بائیں کے ذمہ ہیں وہ بائیں کے مطابق اور اگر اسباب معین یہ گھوڑا یا تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ اوسط درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درم ایسے واپس لے گا کہ درم متعین نہیں ہوتے تاکہ لازم آوے کہ شوہر نے ہیہ میں وہی درم واپس پائے جو مہر میں دیے تھے۔ وکذا اذا کان المہر کیلاً او موزوناً آخر فی الذمۃ۔ اور یوں ہی جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ کی گئی ہو ف۔ مثلاً زید نے بندہ سے پچاس من کھاد کے کھڑے سرخہ گھوڑوں پر نکاح کیا پھر مہر کے گھوڑوں دے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہیہ کیے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے پچاس من واپس لے سکتا کیونکہ یہ مہر کے گھوڑوں بھی ہنزلہ درم و دینار کے ہیں۔ لعدم تعینہا۔ بوجہ اس چیز کے معین نہ ہونے کے ف۔ حتی کہ گھوڑوں یا کیلی اور چیز اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر دیے ہوں تو معین ہو جائیگے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہیہ کر دیے تو شوہر نے اپنا مال واپس پایا اب طلاق مذکور میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں ایسے کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے پاس ذریعہ ہیہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درم و دینار ہوں خواہ معین کرے یا نہ کرے یا مہر کوئی کیلی و وزنی غیر معین ہو تو ہیہ سے بعینہ اسکا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیے ہونے کے مثل سے نصف مہر لے لے گا۔ یہ امرت کہ عورت نے مہر سب وصول کر لیا ہو۔ نان لم تقبض الالف حتی وہتھمالہ۔ پس اگر یہ صورت ہو کہ عورت نے ہزار مہر پر قبضہ کیا حتی کہ مہر مذکور شوہر کو ہیہ کر دیا۔ ف۔ اور وہ مہر وغیرہ جیسے آتا ہو۔ دن قبضہ کے اسکو ہیہ کرنا صحیح ہو تو ہیہ پورا ہو گیا۔ غم طلقاً قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے اسکا طلاق دیدی۔ ف۔ عورت کا حق نصف مہر ہوا اور وہ پورا نہ بدلنے لیے بیہرگی اور معنی یہ کہ بری کر چکی تو اسکا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جسکو واپس لینے کا ستمی ہو لہذا۔ لم یرجع واحدینھا علی صاحبہ بشئ۔ جو وہ شوہر مہر میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے گا۔ فی قولہم جمیعاً۔ یہ حکم بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کے قول میں ہے۔ ف۔ اور یہ انحصار ہے۔ فی القیاس رجع الیہا نصف المصدق و ہو قول زفر جرم۔ اور قیاس میں یہ کہ

شوہر نصف مہر عورت سے واپس لے اور یہی زفرح کا قول ہے۔ لہذا سلم المہر لہ بالابراہ۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ شوہر کو مہر جو بری کیے جانے کے مسلم رہا ف یعنی عورت کا قبل وصول کرنے کے ہیہ کرنا معنی بری کرنا ہوا تو اس بری کرنے سے مہر دینے سے اسکا ذمہ بری ہوا تو مہر اسکے ملک میں سالم رہا اور عورت کے حق میں یہ ہیہ کرنا وصول پانے کو ثابت کرنا ہے لیکن طلاق قبل دخول نے ثابت کیا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر جو حالانکہ اسنے کل وصول کر لیا۔ قلاتر اوعما سیستحقہ بالطلاق قبل الدخول۔ تو عورت اس سے بری نہ ہوگی جسکا شوہر مستحق ہوا جو طلاق قبل دخول کے ف یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک جو روخاوند میں جو ہیہ ہوتا ہے وہ لازمی ہوتا ہے حتیٰ کہ اول مسئلہ میں عورت کو نہیں اختیار ہے کہ اپنا ہیہ بھیرے اور دوسرے مسئلہ میں بری کرنا مستحق ہوا تو اس سے کسی کو رجوع جائز نہیں بنا برا کہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا فاحفظہ۔ بالجلکہ قیاس اسکو مستحق ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہے اور استحسان اسکو مستحق نہیں۔ وجہ الاستحسان انہ وصل الیہ عین ما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول و ہو برارۃ ذمتہ عن نصف المہر وجہ استحسان یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ پہنچ گیا جسکا وہ طلاق قبل دخول کے سبب سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اسکا ذمہ بری ہونا ف یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کرنے کے سبب سے شوہر نصف مہر حق عورت سے بری ہوا اور دوسرے نصف سے بھی بری ہوا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صحت اتنا فرق ہے کہ عورت کے واپس دینے کے سبب سے پہنچنا چاہیے تھا وہ عورت کے بری کرنے کے سبب سے پہنچنا لیکن جو مطلوب ہے وہ بہر حال پہنچ گیا تو یہی مقصود ہے۔ ولایالی باختلاف السبب عند حصول المقصود۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت کچھ سبب مختلف ہونے کی پروا نہ کیجا لیکن ف مترجم کی تقریر سے اول مسئلہ ہیہ اور دوسرے اس مسئلہ ہیہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہوگئی کہ اول میں قبضہ ہزار کے بعد جو عورت نے ہزار ہیہ کی قویہ تینیں مکن نہیں کہ وہی ہزار میں جو وصول کیے کیونکہ درم دینا۔ تو متعین ہوتے نہیں پس سبب دیکھا جاوے اور سبب مختلف ہے کیونکہ ہیہ میں دیے حتیٰ کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل مہر وصول کیا پھر وصول نسخ کر کے نصف پھر دیا اور نصف حصول قائم رکھا تو بعد طلاق قبل دخول کے مرد کو کچھ اختیار نہوتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہنچ گیا اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری کیا تو یہی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی شوہر پاس رہا جس سے وہ بری ہو گیا پس بعد طلاق قبل دخول کے ثابت ہوا کہ مہر کے دونوں نصف بعینہ شوہر پاس ہیں ان میں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس سے عورت کا بری کرنا لغو ہو گیا یہ توضیح کافی قابل فہم وحفظہ و اللہ تعالیٰ الموفق۔ ولو قبضت خمس ما تم و مہبت الایف کلہا المقبوض وغیرہ۔ اور اگر عورت نے (ہزار سے) پانچ سو درم وصول کر لیے یعنی نصف مہر پھر شوہر کو یہ مقبوضہ اور باقی غیر مقبوضہ کل ہزار ہیہ کر لیے حتیٰ کہ مقبوضہ کا تو ہیہ ہوا اور غیر مقبوضہ کا ہیہ یعنی بری کرنا ہوا۔ او و مہبت الباقی۔ یا عورت نے صرف باقی ہیہ کیا است یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہیہ کیا معنی بری کیا اور ہزار دخول نہیں ہوا۔ ثم طلقها قبل الدخول بہا۔ پھر مرد نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی۔ لم يرجع واحد منهما علی صاحبہ بشئ۔ تو بھی شوہر جو رو بہن سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ عندہ ابی حلیفہ رحم۔ یہ امام ابو حلیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالایرجع علیہا منصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر اس سے مقبوضہ کا نصف واپس لے بقیاس بعض کے کل کے ساتھ ف یعنی کل ہزار درم قبضہ کر کے ہیہ کرنے میں حکم گوارا کہ اسکا نصف واپس لے سکتا ہے تو نصف قبضہ کر کے ہیہ کرنے میں اسکا نصف واپس لے۔ اور مجید یہ ہے کہ نصف مقبوضہ کو مع غیر مقبوضہ کے ہیہ کیا تو غیر مقبوضہ اگر بری کرنا ٹھہرا تو مقبوضہ عین ہیہ اور یہ پانچ سو درم متعین نہوتے پھر بعد طلاق کے ایک نصف کو تمام حق شوہر ٹھہرا بغیر دلیل ہے صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولان ہیہ البعض حافی الحق باصل العقدہ اور اس دلیل سے بھی کہ بعض کو ہیہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار ہے تو یہ اصل عقدہ سے ملتی ہوگات۔ جیسے بیع میں ہر کہ ٹن گھٹانا اور بڑھانا اصل عقدہ

سے لجا تاہر یعنی گویا اصل متن اسقدر عظمیٰ وجہ لکھانے کے باقی رہا تو یہاں گویا ہر پانچ سو درم بندھا اور یہ مقدار عورت نے وصول کر کے مہر کی اور چونکہ درم متعین نہیں ہوئے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ شوہر کو وہی درم پہنچے جو اسنے بطریق ادا سے دین مہر دیے تھے پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو کل ہر پانچ سو درم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہیے اور اسکا نصف وہ شوہر کو واپس دے۔ ولابی حنیفۃ ان مقصود الزوج حاصل وہو سلمۃ نصف الصداق بلا عوض۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا یعنی آدھا مہر بغیر عوض کے اس کے پاس سالم رہنا نصف اس لیے کہ عورت نے صرف آدھا وصول کیا اور باقی سے بری کیا ہے تو یہ نصف خواہ خواہ اس کے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ مہر کیا ہو کیا ہو فلا یتوجب الرجوع عند الطلاق۔ تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہے۔ کیونکہ قبل دخول طلاق میں اصلی حکم تو یہی کہ شوہر کے لیے کل مہر میں سے آدھا سالم رہے۔ یہ بیان حاصل ہے۔ اور لکھانے کی دلیل صاحبین کی ٹھیک نہیں ہے۔ والخط لا یتحقق یا صل العقد فی النکاح۔ اور عقد نکاح میں لکھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا۔ الا تری ان الزیادۃ فیہ لا یتحقق حتی لا ینتصف۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتیٰ کہ زیادتی کا وہیاد نہیں ہوتا۔ یعنی اگر پانچ سو درم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیے حتیٰ کہ ہزار ہو گئے پھر قبل دخول کے طلاق دیدی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درم کا نصف پاویگی اور زیادتی مذکورہ اصل کے ساتھ لاحق نہ کی جائیگی۔ یہی حال کمی کا ہے۔ ہاں اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر ملتا اسوقت اصل سے زیادتی کے متناکہ ہو کر کل ہزار درم ملتے چنانچہ مسئلہ گزر چکا۔ ولو کانت وہبت اقل من النصف وقبضت الباقی۔ اور اگر ایسا ہو کہ عورت نے نصف سے کم مہر کیا اور باقی وصول کر لیا ہو۔ مثلاً بارہ سو مہر میں سے نو سو وصول اور تین سو مہر کے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ فغندہ يرجع علیہا الی تمام النصف۔ تو امام رحمہ کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لیکاف چنانچہ مثال مذکور تین سو مہر پائے باقی تین سو دیگر واپس لیکر چھ سو یعنی نصف پورے کرے گا۔ وغندہ ہا نصف المقبوض۔ اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لیکاف چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لیکاف۔ یہ صورتیں صرف درم یا دینار یا غیر معین کیلی ووزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔ ولو کان تزوجا علی عرض۔ اور اگر اسنے نکاح کیا عورت سے کسی عرض یعنی اسباب معین پر مثل تخت و مکان وغیرہ کے۔ فقبضت اولم تقبض فوہبت لم یم طلقھا قبل الدخول بہا لم يرجع علیہا بشئ۔ پس عورت نے اسکو قبضہ میں لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض معین کو شوہر کو مہر کر دیا پھر شوہر نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ و فی القیاس وہو قول زفر رجع علیہا بنصف قیمتہ۔ اور زفر رحمہ نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہے کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے۔ لان الواجب فیہ رد نصف عین المہر علی مام تقریرہ۔ کیونکہ واجب اسی صورت میں عین مہر کا آدھا واپس کرنا بنا براس تقریر کے جو گزر چکی۔ فت کہ شوہر پاس یہ عرض عین اس کے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر کا استحقاق ہے وہ اس سے بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلمۃ نصف المقبوض من جہتہا وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ میں آیا اسکا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا۔ وقد وصل الیہ۔ اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہنچ گیا۔ فت خواہ عورت کے پھرنے سے پہنچنا یا مہر کرنے سے پہنچ گیا کچھ سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہو گا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بخلاف اس کے جبکہ عورت نے کسی غیر کو مہر کیا اور غیر نے اسکو شوہر کو مہر کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اسوقت نہیں کہ عورت ہی کی طرف سے یہ مال معین واپس لاہے۔ ولہذا لم یکن لما وقع شئ آخر مکاتہ۔ اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بجائے اس معین

کے دوسری چیز بجز دس ف۔ کیونکہ یہ چیز تین سو اسی کا نصف پھر گی بخلات درم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لے پھر طلاق قبل
دخول دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف دینے سے بائیں سے کوئی دودھ ہونے یا پنج سو درم دیکھیں جب عرض میں
کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر یا بائیں آگیا۔ بخلات ما اذا كان المهر دینا۔ بخلات اسکے
اگر مہر مال دین ہو تو ف۔ یعنی درم دینار ہوتے یا کوئی کیلی و زنی چیز بدون اشارہ کے صرف وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہو کہ اسکا
نصف شوہر دے لیں۔ بخلات ما اذا باعت من زوجها اور بخلات اسکے اگر عورت نے یہ عرض میں شوہر کے ہاتھ
فروخت کیا ہو تو۔ بیہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت دے لیں لیکا بالاتفاق۔ لانه وصل الیہ مبدل۔ کیونکہ یہ ال میں
شوہر کو دامون کے بدلے ہے عورت کی طرف سے بلا عوض نہیں ملے۔ پھر یہ اس وقت تک کہ عرض میں ہو۔ ولو تزوجها
على حیوان او عرض فی الذمۃ فکذا لک الجواب۔ اور اگر عورت سے کسی حیوان یا عرض غیر میں پر اپنے ذمہ لیکر نکاح کیا ہو
تو بھی حکم یہی ہے عورت جو عرض میں کی صورت میں بیان ہوا۔ لان المقبوض متعین فی الرد۔ کیونکہ جب قبضہ ہوا وہ وہی میں
متعین ہے یعنی ابتداء عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور مہر کے پھر دی یا قبضہ کر کے پھر دی
تو بھی میں ہو گئی کیونکہ قبضہ و فروغ میں چیز کو مقتضی ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہ ہو۔ و هذا لان الجہاتۃ نکاحات فی النکاح
فاذا عین یسیر کان التسمیۃ وقت علیہ۔ اور یہ وہی میں متعین ہو جانا اس واسطے کہ نکاح میں جہات ہوتا برداشت
کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عرض میں کیا گیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسی پر تسمیہ مہر واقع ہوا تھا۔ پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ
حیوان یا کسی عرض کو لینا بھی صحیح ہے کہ حیوان کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کر دے اور عرض میں مثلاً کہ گدھا کہ کا
تو دیا ایک تھان یعنی اس طرح جنس دفع وغیرہ بیان کر دے کہ اس میں سے اوسط درجہ کا حکم ہو سکے پھر جس جائز یا تھان کو دیا وہی گویا
وقت تسمیہ کے میں ہوا تھا۔ م ع۔ و اذا تزوجها علی الف علی ان لا یخرجها من البلدۃ او علی ان لا یتزوج علیہا
اخری فان وفی بالشرط فلها المسمی۔ اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائیگا
یا اس شرط سے کہ اسکے اوپر دوسری عورت نہیں بیاہ لائیگا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر مسمی لیکا ف۔ یعنی ہزار درم جو کچھ
ٹھہرے ہوں۔ لانه صلح مہر او قدم رضا ہا ہے۔ کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور اسکے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہو چکی ہے
بخلات اسکے جب مہر ہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل لیکا یا اس سے کم ہو کہ دس پورے کے جاوینگے۔ پھر حکم مذکور ہو فاسے شرط ہے۔ و
ان تزوج علیہا اخری او اخر جہا فلها مہر مثلہا۔ اور اگر (شرط پوری نہ کی مثلاً) اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اسکے
شہر سے باہر لیکا تو عورت کے لیے اسکا مہر مثل ہوگا۔ لانه سمی مالہا فیہ نفع فعند قوائیم تعدم رضا بالالاف فیکمل مہر مثلہا
کیونکہ اسنے ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اسے کم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی کم ہو گئی تو عورت
کا مہر مثل پورا کر دیا جائیگا۔ کما فی تسمیۃ الکرامۃ والہدیۃ مع الالاف۔ جیسے ہزار کے ساتھ کرامت وہ یہ کہ تسمیہ کرنے میں ہوتا ہے
ف۔ مثلاً کما کہ میں نے تجھے ہزار درم پر اور اسکے ساتھ میں جبری ہز گرداشت کر دیا یا تجھے بہ بی بی دو لگا پس اگر اسکو وفا کرے
تو عورت کے لیے مہر مثل ہوتا ہے کیونکہ وہ ہزار درم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہوا تو مہر مثل پورا لیکا
ہو ہی بیان ہے۔ ولو تزوجها علی الف ان اقام بہا و علی الفین ان اخر جہا فان اقام بہا فلها الالاف وان
اخر جہا فلها مہر مثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص عن الالاف۔ اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لیکر
اسی شہر میں اقامت کرے تو ہزار درم مہر اور اگر اسکو باہر لے جائے تو دو ہزار درم مہر ہو پس اگر اسکو نیکر شہر میں اقامت کی تو عورت
نے لے لے مہر ہزار درم ہوگا اور اگر اسکو باہر لیکا تو عورت کو مہر مثل لیکا جو دو ہزار درم سے زائد نہ ہوگا اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا ف۔
پس اگر مہر مثل تو سو درم یا کم ہو تو ہزار پورے لینے اور اگر ہزار سے زائد نہ ہو تو وہی لینی دو ہزار تک پھر اگر

دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار ٹینگے زائد نہیں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک حکم ہوتا ہے کہ
 شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہے۔ و قال الشرحان جميعا جائز ان حتی کان لہا الالف ان اقام بہا والا لثان
 ان اخر جہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شرطین دونوں جائز ہیں حتیٰ کہ اگر شہر میں عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے
 ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لجاوے تو اس کے لیے دو ہزار ہونگے۔ و قال زفر الشرحان جميعا فاسدان و لیکن لہا مہر مثلہا
 لا ینقص من الالف ولا یزاد علی الثمین۔ اور زفر رحمہ (مالک وشافعی رحمہ) نے کہا کہ شرطین دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر
 لجاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے اس کا مہر مثل ہوگا جو ہزار سے کم نہ کیا جائیگا اور دو ہزار سے بڑھایا نہیں جائیگا۔ و اصل للشافعی
 فی الاجارات فی قولہ ان خطۃ الیوم فلک درہم وان خطۃ غد افلک نصف درہم و بنیمینا فیہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور
 اس مسئلہ کی اصل توجہات میں یہ جان فرمایا کہ اگر درزی سے کہا کہ اگر تو نے اس کو سی دیا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہو اور
 اگر تو نے سی دیا اس کو کل کے روز تو تیرے لیے نصف درہم ہو اور غفر بہیم اس کو کتاب الاجارات میں بیان کر چکے انشاء اللہ تعالیٰ و
 اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اگر نکل کیا اس شرط پر کہ اگر بد شکل ہو تو ہزار درہم ہیں اور اگر خوبصورت ہو تو
 درہم ہیں تو بالاتفاق دونوں شرطیں صحیح ہیں یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس میں مجہول ہونے میں کمی ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ فیہ ہو تو ایک
 ہزار درہم اور بیکر ہو تو دو ہزار درہم ہیں پس اگر شبہ ہو تو ہزار درہم ہیں ورنہ مہر مثل ہوگا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہ ہوگا۔
 کما فی الفتح۔ و لوتقر وجہا علی ہذا العبدہ و علی ہذا العبدہ اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اس غلام پرست یعنی مہر بہ غلام
 یا وہ غلام ہو۔ فاذا احدهما او کس والاخر ارفع۔ پھر نکاح کہ دونوں غلاموں میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہو۔ فان کان مہر
 مثلہا اقل من او کسہما فلہا الاوکس۔ پس اگر عورت کا مہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا
 غلام ہوگا۔ وان کان اکثر من ارفعہما فلہا الارتفاع۔ اور اگر مہر مثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے
 بڑھیا غلام ہوگا۔ وان کان مینہما فلہا مہر مثلہا۔ اور اگر مہر مثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لیے مہر مثل ہوگا۔ و ہذا عند
 ابی حنیفہ رحمہ و قال لہا الاوکس فی ذلک کلمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب
 صورتوں میں گھٹیا غلام ہوگا۔ فان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا نصف الاوکس فی ذلک کلمہ بالا جماع۔ پھر اگر دخل سے بچ
 عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالا جماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا۔ لہذا ان المصغیر اے
 مہر مثل لتعذر ایجاب اللمسی وقد امكن ایجاب الاوکس اذا اقل تبيين۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر مثل کی طرف جائز ہے
 سے ہوتا ہے کہ جو مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہوا اور بیان گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہی اس واسطے کہ کمتر مقدار تو یقین ہو چکی۔ و صار کلام
 والا عتاق علی مال۔ اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہو گیا۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اس غلام پر
 یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہے اس خلع یا عتاق واقع ہوگا۔ یہی اس مقام پر
 ہونا چاہیے۔ و لا بی حنیفہ رحمہ ان الموجب الاصلی مہر مثل اذ ہو الا عدل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ اصل جو چیز
 واجب ہو وہ مہر مثل ہے کیونکہ مہر مثل سب سے زیادہ انصاف ہوتا ہے پس ہر نکاح میں اصل مہر مثل ہے۔ والعدول عنہ عند حجتہ
 التسمیۃ۔ اور مہر مثل سے عدول کرنا بروقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے۔ وقد فسدت لمکان الیچانۃ۔ حالانکہ بیان جہالت یہاں
 ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا۔ پس مہر مثل سے عدول جائز نہ ہوگا۔ بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب لہ فی البطلان
 بخلاف خلع و اعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے۔ یعنی شرع نے خلع یا عتاق کے
 عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے حتیٰ کہ اگر بغیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو صحیح ہے بخلاف نکاح کے اگر بغیر مال نکاح کیا ہو تو مہر مثل ضرور
 واجب ہے پس ثابت ہو کہ نکاح میں مہر مثل بیان لازم ہوگا۔ لا ان مہر مثل اذا کان اکثر من الاربۃ۔ لیکن بات یہ ہے کہ

جب بڑھیا غلام سے مہر مثل زائد ہو تو صرف بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأۃ رضیت بالخط۔ کیونکہ عورت اپنے حق میں کمی برائی ہو چکی تو کیونکہ سب سے بڑھکر وہ اس بڑھیا غلام پر رضی ہو گئی ہو گی یا اسے مہر مثل سے گھٹا ہوا۔ وال کان انقص من الاوتار اور اگر مہر مثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہو تو مہر مثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضی بالزیادۃ۔ کیونکہ شوہر زیادہ کر پر رضی ہو گیا۔ باوجودیکہ مہر مثل اس سے کم تھا تو عورت کو بزیادتہ دینی دلائل جائیگی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول فی مثله المتعہ۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہو وہ متعہ ہوتی۔ تو اصل حکم متعہ تھا لیکن یہ گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ والنصف الاوکس نیز علیہا فی العادۃ فوجب لاعترافہ بالزیادۃ۔ اور عادت کی رامت سے معلوم ہو کہ گھٹیا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہو گا تو بھی نصف واجب ہوا اور اس کے کہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کر لیا۔ حتی کہ مہر مثل سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں نصف نہیں ہوتی۔ پس بیان جب مہر سہمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہو اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعتراف کرے علاوہ برین مہر سہمی نہیں تو نصف کس چیز کا دلائل یا علاوہ برین مہر مثل کو اصل قرار دینا مشکل ہو اس واسطے کہ مہر مثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جو ان کے عقد دن میں بندہ چکاپس جوتی برضا مندی ٹھہر چکا وہ اصل ہو اور اسی پر اس قوم کی عورتوں کا مہر مثل ہے پس مہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد مقرر ہونے کے اصل ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ فلیطلب التحقیق۔ م۔ واذا تزوجہا علی حیوان غیر موصوف صحیح التسمیۃ والہا الوسط منہ والزواج بخیر ان شاء اعطایا ذلک وانشاء اعطایا قیمۃ۔ اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان مہر صحیح ہو اور عورت کے لیے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہو گا اور شوہر مختار ہے چاہے عورت کو کسی وسط حیوان سے یا اس کی قیمت دیدے۔ یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگی۔ قال رحمۃ اللہ تعالیٰ معنی ہذہ المسلمان لیسیمی جنس الحيوان دون الوصف بان تزوجہا علی فرس او حمارا اذالم لیسیم الجنس بان تیزوجہا علی وابتہ لایجوز التسمیۃ وتجب مہر المثل۔ نصف رحم نے فرمایا کہ اس مسئلہ کے سنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اس کی جنس بیان کر دی بدون وصف کے کہ اعلیٰ درجہ کا یا ادنیٰ درجہ کا یاں طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نہ کی شائد عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو اس بیان مہر نہیں جانور ہے (اگرچہ نکاح صحیح ہو) اور مہر مثل واجب ہو گا۔ وقال الشافعی یجب مہر المثل فی الوجہین جمیعاً لان عمدہ مالا یصلح ثمناً فی البیع لا یصلح مسمی اذ کل واحدہما معا وضمتہ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (خواہ جنس بیان کی یا نہ کی) مہر المثل واجب ہو گا کیونکہ شافعی رحم کے نزدیک جو چیز بیچ میں نہیں ہو سکتی وہ نکاح میں مہر سہمی نہیں ہو سکتی ہے۔ کہ فن و مہر ہر ایک معاوضہ ہے۔ ولنا انہ معاوضۃ مال بغیر مال۔ اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مالی بغیر مال ہے۔ فکیونکہ مال کے عوض عورت کی بفع ہے۔ فجعلاہ التزام المال ابتداء۔ پس ہمنے نکاح کو ابتداء مال کا التزام قرار دیا۔ تو کیا اس نے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کر لیا پس ابتداء سے ہمنے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کر لینا ہوتا ہے۔ حتیٰ لایفسد باصل الکھولۃ۔ حتیٰ کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالذیہ والا قاریہ۔ جیسے دیت اور اقرارات ہیں۔ کیونکہ دیت ابتداء مال کا التزام ہے جو چنانچہ شارع نے تہا و نث دیت ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اونٹ زمین اور اسی طرح اقرار کیا کہ خیر نزدیک مال ہے حالانکہ مال مجہول ہے پھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداء سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائیگا کہ بی زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہمنے نکاح کو بھی ابتداء سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان یمکن التسمیۃ بالوسط معلوم اور ہمنے شرط کیا کہ جو مہر سہمی ہو ایسا وہ مال ہو جس کا اوسط معلوم ہو۔ حتیٰ کہ غالی جائیداد کہنا درست نہیں ہے بلکہ وسط معلوم ہونا شرط ہے رعایتہ للجانین تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت ہے۔ فدر نہ مرد صرف ایک چیز یا اپنے کا مدعی ہو گا کہ وہ بھی جانور ہے اور عورت نفیس ہاتھی مانگیگی۔ اور جب ہمنے شرط کیا کہ ایسا مال جو کسا اوسط معلوم ہو تو اختلاف نہ ہو گا۔ وذلک عندا اعلام الجنس لانه لیشکل

الحجید والردی والوسط والوسط وخطبہا۔ اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی کہونکہ وہ کعبہ وگے اور بیچ کے درجہ تک شامل ہی اور درمیانی درجہ کا دونوں سے حصہ رکھتا ہے۔ کیونکہ اعلیٰ سے گرا ہوا اور گسے سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ بخلاف جہاں تک خنجر لانہ لا واسطہ لاختلاف معانی الاجناس۔ بر خلاف جنس بھول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی واسطہ نہیں بوجہ معانی اجناس مختلف ہونے کے۔ یعنی اجناس تو بکثرت ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں اور ہر ایک کی ذات و انکی اغراض و مقاصد مختلف ہیں تو ان میں کسی جنس کو وسط نہیں ٹھہرا سکتے ہیں کیونکہ واسطہ تو ایک ہی جنس میں ممکن ہے۔ پھر امام شافعی نے اسکو بیچ پر قیاس کیا۔ اسکو قیاس مع الفارق ٹھہرا لینے نکاح میں یہ بات جو ہمیں تجویز کی ممکن ہے۔ بخلاف البیوع لان بیعنا علی المضائقہ والماکستہ۔ بر خلاف بیع کے کہ بیع کی بنیاد تو تنگی و کجی پر ہے۔ ہر ایک بائع و مشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرتا اور کچھ سببی راہ جاننا یا منظور نہیں کرتا۔ تو جب بیع معین نہ ہو تو واسطہ درجہ متعین نہیں کر سکتے۔ اما النکاح فبناہ علی المسامحۃ۔ اور ہر نکاح تو اسکی بنیاد پر ہی ہے۔ حتیٰ کہ مرد کبھی ایسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دیدنی پسند کرتا ہے پس بیع و نکاح میں فرق ہے۔ ہر ایک واسطہ جانور دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہے۔ واما تخییر لان الوسط لایعرف الا بالقیمۃ فصارت ہمسائی حق الایقاء۔ اور مرد کو اختیار اسی جہت سے کہ واسطہ کا پہچانا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہی تو ادا کرنے میں قیمت اصل ٹھہری۔ یعنی اس راہ سے کہ واسطہ کی شناخت بذریعہ قیمت ہی قیمت اصل ہے۔ والبعید اصل تسمیۃ۔ اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) باعتبار کسی بیو کے اصل ہی ہے۔ پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہے۔ فقہی میں ہما۔ تو مردان دونوں میں برابر مختار ہوا۔ و ان تزوجا علی ثوب غیر موصوف فلہما مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح میں یا جبکہ وصف بیان نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے مہر المثل ہے۔ اجماع ائمہ اربعہ۔ ۲۔ و معتاہ انہ ذکر الثوب ولم یزد علیہ اور اس مسئلہ کے سنی یہ ہیں کہ اسنے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔ یعنی ادنیٰ یا سونی یا ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا و وجہ ان ہندہ جہاں کہ جنس لان الثیاب اجناس۔ اور اسکی وجہ یہ کہ ایسی طرح بھول ہونا تو جنس کا بھول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے بہت اجناس ہیں۔ و لوسمی جنسا بان ظلال ہر وی۔ اور اگر اسنے جنس بیان کی باین طور کہ کہا ہر وی۔ یعنی سونی بخان ہر نکاح یا ڈھاکہ کا سونی ڈور یہ۔ تصح التسمیۃ و تخییر الزوج۔ تو تسمیۃ المہر صحیح ہے اور شوہر مختار ہوگا۔ چاہے اس جنس میں سے واسطہ دیا یا اسکی قیمت دیدے۔ لم یأیتا۔ دلیل اسکی جو ہم بیان کر چکے۔ و کذا اذا بان فی وصف الثوب۔ اور یوں ہی اگر بخان کے بیان وصف میں مبالغہ کیا ہو تو یعنی بڑے طور سے وصف بیان کر دیا ہو مثلاً بنارس کا جارتا مارہ گلبدن اعلیٰ ریشمی بخان ساٹھے جارگڑا اور عرض متعارف ہے غرض کہ مبالغہ کیا ہو گیا تو بھی شوہر مختار ہے چاہے یہ بخان دے یا قیمت سنی ظاہر الروایۃ لانہا لیسبت ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے۔ نہ چنانچہ اگر بخان تلف کیا تو اسکا مثل نہیں بلکہ قیمت ہی دینی پڑتی ہے۔ پھر قیمت کا اتنا نہ اپنی گرانی و ازدانی پر ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہے یہی صاحبین کا قول دہی پر فتویٰ ہے۔ و کذا اذا سمی لم یطأ او موز و نا و سمی جنسہ و لن صفیۃ اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیلی یا دنی چیز سے کیا اور اسکی جنس بیان کر دی بیو جن صف کے۔ مثلاً گھون یا بچا وغیرہ صرف کعبے کو نہ یا واسطہ بیان کیے تو تسمیہ صحیح ہے اور واسطہ پر واقع ہوگا پھر شوہر چاہے واسطہ دیدے یا قیمت دیدے۔ و ان سمی جنسہ و صفیۃ لایخیر۔ اور اگر اس کیلی یا دنی بی جنس وصف بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ ان الموصوف تنہا ثبت فی الذمۃ ثبوتاً صحیحاً کیونکہ کیلی یا دنی میں سے جو چیز وصف بیان کر دی جائے وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ سب اسوقت کہ مقابلہ میں مل ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہو یا نہیں۔ و اما فان تزوج مسلم علی غیر اوختر غیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سورہ نکاح کیا۔ مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سورہ نکاح جائز نہ ولہما مہر مثلہا۔ تو نکاح جائز ہے اور عورت کو اسکا مہر مثل ملے گا۔ لان شرط قبول النکاح شرط فاسد فیصح

النکاح ویلقوا الشرط۔ کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے نہ نکاح صحیح نہ حایگا اور شرط لغو ہو جائیگی۔ کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا۔ بخلاف البیوع لانیہ بطل بالشرط الفاسد۔ بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے پھر نکاح صحیح قرار دیا۔ لیکن لم تصح التسمیۃ لیکن جو مہربیان ہوا وہ نہیں صحیح ہے۔ لہذا ان المسمی بالمال فی حق المسلم۔ کیونکہ جو مہر سہمی ہوا (غیر مہر سہمی) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہوتا۔ تو اسکا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ خواہ مہر المثل۔ پس مہر المثل واجب ہوا۔ یہی صورت کہ بیان تو مال ہوا اگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ شلی ہے یا قیمی ہے یا خنجر یا خان قریج امرأۃ علی ہذا اللک من التل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا۔ پس اگر ایک عورت سے اس شکے سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس عورت کو اسکا مہر مثل ملیگا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال لہما مثل وزرہ خلا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے لیے اسی وزن بھر سرکہ ملیگا۔ وان تزوجہا علی ہذا البعد فاذا ہو خمر یجب مہر المثل۔ اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف یجب النکحۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی۔ و ابن طور کہ اگر یہ غلام ہو تو کیا قیمت ہوتی یا بطلہ مشکہ سرکہ کے مسئلہ آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق باختلاف ہے چنانچہ دلائل ذکر فرمائے۔ م۔ لابی یوسف انہ طہما مالا وعجز عن تسلیمہ فنجب قیمتہ او مثله ان کان من دوات الاشغال ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اسکو ایک مال کی طبع دلائی اور اسکو پیر کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت واجب ہوگی (اگر قیمتی ہو) یا اسکا مثل لازم ہوگا اگرچہ چیز مثلیات میں سے ہو۔ کما اذا ملک البعۃ المسلمی قبل التسليم۔ جسے مہر کا بیان کیا ہوا غلام پیر کرنے سے پہلے مرگیا۔ تو اسکی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا ذری بعد اشارہ سے متعین کرنے کے قبل پیر کرنے کے تلف ہو گئی اور شلی ہے تو اسکا مثل دیے۔ و ابو حنیفہ رحمہ لبقول رجعت الاشارة والتسمیۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ بیان اشارہ اور تسمیۃ جمع ہوا۔ یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے۔ فقہر الاشارة لکونہا بلع فی المقصود و ہو التعریف۔ تو معتبر بیان اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دوبارہ مقصود کے زیادہ بلع ہے اور مقصود دہی نام سمین کرنا۔ حتی کہ اگر کہا کہ یہ گھوڑا حالانکہ جو ہیں اور دکھلائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے لیکن بیان بھی اشارہ معتبر ہوا۔ فکانہ تزوج علی خمر او خمر۔ تو گویا اسے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا۔ کیونکہ جسکو سرکہ کہا وہ تو شراب ہے جسکی طرف اشارہ کر دیا۔ اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح باندھے تو تسمیۃ باطل اور نکاح صحیح و بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہی بیان ہے۔ و محمد یقول الاصل ان المسلمی اذا کان من جنس المشار الیہ تعلق لعقب بالمشار الیہ لان المسلمی موجود فی المشار الیہ و اما الوصف یتبعہ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پائی کہ جو چیز بیان کی گئی اگر وہ اسی جنس سے ہو جس طرف اشارہ کیا ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے۔ پس وصف کا اعتبار نہ ہو عقد میں یہی مشار الیہ جس میں سہمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اسوقت کہ سہمی جنس مشار الیہ ہو۔ وان کان من خلاف جنسہ تعلق بالمسمی۔ اور اگر سہمی خلاف جنس مشار الیہ سے ہو۔ جیسے نام یا سرکہ اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے متعلق اور احکام حلت بر خلاف خمر کے سفار و حرمت کے ہیں۔ تعلق بالمسمی۔ تو حکم عقد سہمی سے تعلق ہوگا۔ اور اشارہ معتبر نہ ہوگا۔ لان المسلمی مثل المشار الیہ وليس بتابع لہ۔ کیونکہ جو نام بیان کیا وہ اشارہ کیے ہوئے کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہے۔ و التسمیۃ بلع فی التعریف من حیث انها تعرف الماہیۃ والاشارة تعرف الذات۔ اور نام بیان کرنا معرفہ کرنے میں بہت بلع ہے اس راہ سے کہ وہ مہیت کو شناخت کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ اور ذات وہ جو خارج میں محسوس ہو اور مہیت وہ حقیقت جو علم میں ہے پس جب اشارہ

کیا تو وہ اسی عیسوی کھڑے نہ ہو اور جب سرکہ کہا تو وہ یہ ہو یا دوسری ہو اسکا حال کرنا و دینا واضح ہے تو تسمیہ زیادہ مفید ہو۔ **اللاک**
ان من اشتری فصا علی انہ یا قوت فاذا ہوز جاج لا ینعقد العقد لاختلاف الجنس کیا نہیں دیکھتے کہ جس سے ایک
 نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یا قوت ہے بھروسہ آگینہ نکلا تو عقد نہیں منعقد ہوگا بوجہ اختلاف جنس کے۔ کیونکہ اختلاف جنس میں عقد
 کا تعلق اس مشار الیہ سے نہیں ہوا بلکہ جو نام لیا ہے یعنی یا قوت سے متعلق ہوا بھرنے کا کہ یا قوت موجود نہیں تو بیع باطل لہذا انعقاد نہیں ہوا
 تو معلوم ہوا کہ اختلاف جنس میں سہمی سے عقد متعلق ہوتا ہے۔ ولو اشتری علی انہ یا قوت احمر فاذا ہوا خضر ینعقد العقد لا لاختلاف
 الجنس۔ اور اگر اس نے نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یا قوت سرخ ہے بھروسہ نکلا تو عقد منعقد ہوگا بوجہ اتحاد جنس کے۔ **ف** تو معلوم
 ہوا کہ جنس متحد ہونے میں عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوتا ہے۔ تو یہی ہمارے دونوں مسئلہ میں ہونا چاہیے چنانچہ بیان کیا۔ **ف**
مسالتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلۃ التفاوت فی المنافع۔ اور ہمارے مسئلہ میں غلام مع آزاد کے ایک ہی جنس ہے کیونکہ
 منافع میں باہم غلام آزاد میں کم فرق ہے۔ **ف** تو مشار الیہ آزاد سے عقد متعلق ہو کر اسکی قیمت واجب ہوئی۔ **والنحر مع النسل**
جنسان لغش التفاوت فی المقاصد۔ اور سرکہ مع شراب کے دو جنس ہیں بوجہ اسکے کہ دونوں کے مقاصد میں تفاوت جنس
 ہے۔ **ف** تو عقد کا تعلق اسی سے جو بیان ہوا یعنی سرکہ حتیٰ کہ شل وزن شراب کے سرکہ لازم ہے۔ پھر کلام میں اشارہ ہے کہ مقاصد کا تعلق
 اکثر امور میں معتبر ہے نہ جمیع میں۔ اور چونکہ امام مصنف رحمہ کا دایہ یہ ہے کہ قول راجح کو آخرین لاتے ہیں تو اشارہ ہے کہ قول امام محمد راجح
 ہے۔ **واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔** فان تزوجہما علی ہذین العبدین فاذا احدهما حر فلیس لهما الا الباقی اذا سادی عشرۃ درہم
 اور اگر عورت سے ان دو غلاموں پر نکاح کیا پھر دیکھا تو ایک انہیں سے آزاد ہے تو عورت کے واسطے کچھ نہ ہوگا سولہ باقی کے بشیر بلکہ وہ
 دس درہم قیمت کا ہو۔ **عند ابی حنیفہ رحمہ** لانه سہمی و وجوب السہمی وان قل ینع وجوب ہر المثل۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 ہے کیونکہ یہ غلام تو سہمی ہے (اور تسمیہ صحیح بھی ہو گیا) اور سہمی کا واجب ہو جانا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہو مہر المثل سے الگ ہے **ف** حتیٰ کہ
 اگر دس درہم سے کم پر نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درہم پورے کر دیے جاتے ہیں۔ اور مہر المثل وہاں آتا ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح نہ ہو اور
 ہمارے مسئلہ میں اگر آزاد کا تسمیہ صحیح نہیں لیکن غلام کا تسمیہ صحیح ہے پس مہر المثل نہ ہوگا بلکہ یہی غلام ہوگا بشرطیکہ دس درہم یا زیادہ کا ہو
 ورنہ ملا کر دس درہم پورے کر دیے جائیں گے۔ **وقال ابو یوسف لهما العبد و قیمتہ** لحر لو کان عبد لانه اطمعہا سلامۃ العبدین
 وعجز عن تسلیم احدہما فحبب قیمتہ۔ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام
 ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دونوں لینے کیونکہ مرد نے عورت کو دونوں غلام سالم ہونے کی طبع دلائی اور ایک غلام کے سپرد کرنے سے عاجز ہوا
 (کیونکہ آزاد ہے) تو اسکی قیمت لازم ہوگی۔ **ف** اس میں عورت کے حق کی نگہداشت ہے جبکہ وہ عقد کو فسخ نہیں کر سکتی اور اسی کو ابن القمام
 نے ترجیح دی۔ **م۔** وقال محمد و ہوروا یہ عن ابی حنیفہ رحمہ لهما العبد الباقی الی تمام ہر شلہا ان کان ہر شلہا اگر دس
 قیمتہ العبد۔ اور امام محمد نے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے ہے فرمایا کہ عورت کے لیے باقی غلام اسکے مہر مثل کی تمامی تک لگایا جائے
 اسکا مہر مثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ **ف** چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درہم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہو تو غلام سے ایک ہزار درہم کے
 اور اگر مہر مثل صرف ہزار درہم یا کم ہو تو یہی غلام رہا۔ لانهما لو کانا حرتین یحبب تمام ہر المثل عندہ۔ کیونکہ اگر دونوں آزاد نکلتے تو امام محمد
 کے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوتا۔ **ف** چنانچہ مسئلہ سابقہ میں گزرا۔ **فاذا کان احدہما عبد** ایجب العبد الی تمام ہر المثل
 توجب دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام سے مہر مثل تک کی تمامی کے واجب ہوگا۔ **المسئلہ۔** واذا فرق القاضی بین
 الزوجین فی النکاح الفاسد قبل الدخول فلا مہر لہما۔ اور جب قاضی نے نکاح فاسد میں جو دو اور مرد کے درمیان قبل دخول
 واقع ہونے کے جدائی کر دی تو عورت کے واسطے مہر نہ ہوگا سلطان المہر فیہ لایجب بجمہر العقد لفسادہ۔ کیونکہ نکاح فاسد میں خالی عقد
 سے کچھ نہیں واجب ہوتا بوجہ فساد عقد کے۔ **وانما یجب باستیفاء منافع البضع**۔ اور جب ہی مہر واجب ہوتا ہے کہ منافع البضع کے لیے

حاصل کرے۔ یعنی فوج میں حقیقتہً وطنی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ اور کلام اسوقت کہ بغیر وطنی کے قاضی نے تفریق کی ہو تو کچھ مہر نہیں۔ وگنا بعد الخلوۃ۔ اور یوں ہی بعد خلوت صحیحہ کے۔ اگر تفریق کی تو کچھ مہر لازم نہیں۔ لان الخلوۃ فیہ لایثبت بہا التکلیف۔ کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہو اس سے وطنی کا قیام نہیں ثابت ہوتا۔ کیونکہ شرعاً اسکو بوجہ فساد عقد کے وطنی نہ ہو۔ فلا تقام مقام الوطنی۔ تو یہ خلوت صحیحہ بجائے وطنی کے نہیں ٹھہرائی جائیگی۔ فان دخل بہا۔ پس اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخل کر لیا۔ یعنی مقام فوج میں حقیقتہً دخل کیا نہ مقام مقعد وغیرہ میں۔ فلما مہر مثلہا لا یزاد علی المسمی عندنا خلافاً لافانہ تو عورت کے لیے اسکا مہر مثل ہوگا جو ہمارے نزدیک مقدار رسمی سے بڑھایا جائیگا برخلاف قول زفرح کے۔ ہو یعتبر بالبیع الفاسد زفرح اسکو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں۔ چنانچہ بیع فاسد میں اگر بیع پر قبضہ کر کے اسکو اپنے کام میں لا کر تکف کر دیا تو مشتری پر بیع کی پوری قیمت واجب ہوگی اگرچہ وہ ٹھہرے ہوئے دامن سے ٹاڑہ ہو یوں ہی ہر رسمی سے ٹاڑہ مہر مثل بھی واجب ہوگا۔ اس قیاس میں نظر ہو جبکہ بیع فاسد میں قیمت و بیع دونوں مال ہیں اور نکاح فاسد میں فوج مال نہیں و مہر مال ہو تو قیاس سے ہٹا ہو۔ و لانا ان المستوفی لیس بالمال۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو چیز شوہر نے حاصل کی وہ مال نہیں۔ یعنی فوج مال نہیں ہوتا۔ ہاں یہ مقوم بالتسمیۃ۔ اور وہ بیان مہر ہی سے قیمت دار ہو جاتی ہے۔ یعنی اسکا انداز قیمت تو بیان مہر ہی پر دلالت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ شریفہ و زلیہ اس عفت میں برابر لیکن نفوم الگ ہے۔ فاذا زادت علی مہر مثل لم تحجب الزیادۃ لعدم صحۃ التسمیۃ۔ مہر جب مہر مثل برتسمیہ زیادہ ہوا تو زیادتی واجب نہ ہوگی کیونکہ تسمیہ صحیح نہیں ہوتی۔ جبکہ نکاح فاسد ہو تو مشتری مہر مثل رہا۔ وان نقصت لم تحجب الزیادۃ علی المسمی لعدم التسمیۃ۔ اور اگر مہر مثل سے تسمیہ کم ہو تو تسمیہ پر جو کچھ زیادتی ہو وہ واجب نہ ہوگی کیونکہ اسکا تسمیہ نہیں ہو۔ فایون کہ مہر مثل تو اندازہ بطور دلالت ہے اور صحیح تسمیہ اس سے قوی تو خوب تسمیہ کم اور مہر مثل زیادہ ہو تو زیادتی بطور دلالت ثابت ہوتی اور کی صریح رضامندی ہو تو یہی راجح ہے اگرچہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا بخلاف المبیع لانه مال مقوم فی نفسه فیتقدر بدلہ بقیمتہ۔ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے تو اسکا عوض بقدر اسکی قیمت کے اندازہ ہوگا۔ جبکہ قیمت بہت ہو اور دامن کا اعتبار نہ ہوگا جبکہ بیع فاسد ہو۔ پس حاصل مسئلہ یہ کہ فاسد نکاح میں قبل دخل کے تفریق میں کچھ مہر نہیں اور بعد دخل حقیقی فوج کے مہر مثل غیر زائد علی المسمی ہو مسئلہ نکاح فاسد میں عورت و مرد ہر ایک کو نسخ کا اختیار ہے اگرچہ دوسرے کو علم نہ خواہ وہ غول ہو چکی یا نہیں اور یہی اصح ہے۔ و علیہما العدۃ۔ اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی۔ اگرچہ وطنی یا خلوت صحیحہ ثابت نہیں۔ تاہم شبہ کی وجہ سے اس پر عدت لازم ہے۔ الحاقاً للشبہۃ بالحقیقۃ فی موضع الاحتیاط و تحرراً عن اشتباہ النسب بوجہ لاحق کرنے شبہ کو حقیقت کے ساتھ مقام احتیاط میں اور بوجہ بچاؤ رکھنے کے اشتباہ نسب سے۔ یعنی چونکہ یہ مقام احتیاط ہے تو ہاں شبہ نکاح بجائے حقیقتہً نکاح کے قائم کیا گیا اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا اثر ہے تو اس سے بھی بچاؤ کیا جائے۔ عورت پر عدت واجب کر دی و یعتبر ابتداءً من وقت التفریق لاسن آخر الوطیات اور عدت کی ابتداء وقت تفریق سے معتبر ہوگی نہ آخری وطنی سے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانا نہما تجب باعتبار شبہۃ النکاح و رفعها بالتفریق۔ کیونکہ یہ عدت بلحاظ شبہ نکاح کے واجب ہوتی ہے اور ایسے نکاح کا مرتفع ہونا تفریق کے ذریعہ سے ہو۔ فاسی وقت سے عدت ہوگی۔ و ثبت نسب ولدہا۔ اور ایسی عورت کے فرزند کا نسب ثابت ہوگا۔ یعنی منکوہہ نکاح فاسد نے اگرچہ جنا تو اسکا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔ لان النسب یحاط فی اثباتہ احیاء للولد فیترب علی الثابت من وجہ۔ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کیا جاتی ہے تو جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہو اس پر بھی ثبوت نسب مترتب ہوگا۔ اور مرد نکاح اسکا باپ قرار دیا جائیگا تاکہ بچہ کو تربیت و پرورش کرے پس بچہ ضائع نہ ہوگا۔ و یعتبر مدۃ النسب من وقت الدخول عند محمد رحمہ۔ اور نسب کی مدت امام محمد کے نزدیک داخل کے وقت سے معتبر ہوگی۔ وقت نکاح سے معتبر نہ ہوگی۔ و علیہ الفتوی۔ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ لان النکاح الفاسد لیس ببيع

ایہ۔ کیونکہ نکاح فاسد تو طہی کی جانب داعی نہیں ہر وقت بوجہ طہی حرام ہونے کے۔ بلکہ مرد کی شہرت داعی ہوئی تو مجب سے دخول ہوا اسی وقت سے اعتبار ہوا۔ نہ نکاح کے وقت سے۔ والا قاتمہ باعتبار ہر۔ اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام طہی میں باعتبار داعی چونکہ ہر وقت دخول سے اعتبار ہوا اور مفاد یہ کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ پر یکہ جی لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول سے کم ہیں تو نسب ثابت نہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہو۔ ع۔ واضح ہو کہ ہر المثل کے یہ معنی کہ اسکے مثل عورتوں کا جو ہر روز وہ اسکا ہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت مستبر ہوگی تو فرمایا۔ و ہر مثلہا لعیبر با خواہتا و عاتہا و بنات اعماہا۔ اور عورت کا ہر مثل مستبر ہوگا بقیاس اسکی بہنوں اور اسکی بھوپھوپوں واسکے چچا کی لڑکیوں کے و غرض کہ اسکے باپ کی قوم والیوں کا اعتبار ہو پھر ان عورتوں میں سے اول اسکی بہنیں حقیقی یا پوری ہیں پھر باپ کی بہنیں پھر چچا کی لڑکیاں علی الترتیب الدر من الخلفۃ لقول ابن مسعود لہما ہر مثل نسائہما لا کس فیہ ولا شطط۔ بدیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کالیسی عورت کے لیے (جسکا بیان نہوا اور ثوبہ زہر گیا) اس عورت کی عورتوں کے ہر من کے مثل ہر نہ اسین کی اور نہ زیادتی ہو۔ اور عورت پر عدت واسکے لیے ہر من ہر وقت جب ابن مسعود نے یہ فتویٰ دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت و انتق اشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اسقدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ رواد محمد بنی آثار اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ و رواہ ابو داؤد و الترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بالجملہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے مثل نسائہما کیا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ وہن اقارب الاب اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں۔ کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں۔ ولان الانسان من جنس قوم ایہ۔ اور پس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہو۔ و قیمتہ اشئی انما تعرف بالنظر الی قیمتہ جنسہ۔ اور کسی چیز کی قیمت تو اسکی جنس کی قیمت دیکھا پہچانی جاتی ہو و پس عورت کی بفع کی قیمت اسکے جنس کے ہر من سے معلوم ہوگی۔ اور وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں۔ ولا یعتبر باہما ولا بناتہما اذالم تکونتا من قبیلہما۔ اور ہر مثل کا اعتبار اسکی ماں کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ اسکی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں و خالہ اسکی قبیلہ سے نہوں۔ لہذا مینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے و کہ اسکی جنس ہونا چاہیے فان کانت الام من قوم امیہا بان کانت بنت عمہ فیمثلہا بمہرہا لہما انہما من قوم امیہا۔ اور اگر اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہو مثلاً اسکے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ان کے ہر ہر اسکا ہر معتبر ہوگا کیونکہ اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہر وقت پھر یہ سب ہر مثل اندازہ کرنے میں ہو اور ہر ماں ہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی ماں کے ہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس طرح بیان ہر جائیگو۔ ہی صحیح ہر الذخیرہ ۵۔ بالجملہ ہر مثل اندازہ کرنے میں ایک تو اسکے باپ کی قوم والیوں پر ہو۔ اور دوم بیان فرمایا کہ۔ و یعتبر فی ہر المثل ان تتساوی المرأتان فی السن والمال والعقل والبدن والعصر۔ اور ہر المثل میں معتبر ہو کہ دونوں عورتیں سن و مال و عقل و دین اور شہر و زمانہ میں برابر ہوں و نہ خلاصہ یہ کہ عورت کا ہر مثل اس عورت کے ہر سے لیا جاوے جو اسکی قوم میں ہے ان باتوں میں برابر ہو۔ لان ہر المثل مختلف باختلاف ہر الاما و صفت کیونکہ ہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہر وقت۔ اور بعض نے حسب و علم و ادب و تقویٰ و عفت و کمال خلق و کم سن و بارہ ہونا اور بانجھ ہونا بھی معتبر کیا۔ کافی التفہیم و ت۔ اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا۔ کہا فی الفتح۔ م۔ ت۔ پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہو۔ و کذا یختلف باختلاف الدار و العصر۔ اور یوں ہی شہر و زمانہ کے اختلاف پر بدلتا ہر وقت۔ اگرچہ یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں۔ قالوا و یعتبر النساء فی البکارة لانه یختلف بالبکارة و البکارة ہمارے فقہاء نے کہا کہ اگر وہ ہونے میں برابری بھی معتبر ہو کیونکہ ہر المثل بلحاظ بارہ ہونے و ثیبہ ہونے کے بدلتا ہر وقت۔ الحاصل چوبابین ہر وقت میں کمی زیادتی کی موجب ہوتی ہیں وہ معتبر ہونگی۔ محیط و مرعیانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی

برابری شرط نہیں ہے۔ کمافی العینی۔ لیکن جب باپ کی قوم سے اندازہ ہو تو الاطرہ یہ کہ حال مستبر ہو اور اگر غیر قوم اس سے کم درجہ پر قیاس ہو
 تو اطرہ یہ کہ حال مستبر نہ ہو چنانچہ اوسط درجہ کی عورت جیلہ کا جو مہر ہو وہ شریف عورت کا ہوگا اگرچہ یہ حال میں برابر نہ ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ پھر
 اگر قوم میں کوئی ایسی عورت ہو جس سے یہ عورت مائل ہو تو جاردن امامون کا اجماع ہے کہ اسی شہر میں سے اسکے مانند عورتوں کے مہر سے
 اندازہ کیا جائیگا۔ کمافی المبسوط۔ اور دفع ہو کہ ان اوصاف میں مائل ہونا نکاح کے دن کا معتبر ہے۔ المحیط والذخیرہ۔ جع۔ پس اگر بعد
 یہ عورت ان اوصاف میں گھٹ گئی تو کچھ ضرر نہیں ہے۔ م۔ نوٹہ کی کامر مثل باعتبار رغبت کی زیادتی کی ہے۔ عفت۔ منتفی میں ہو کہ شہر ہے
 کہ مہر مثل کے خبر دینے والے دومر یا ایک مرد و عورت میں ہوں اور شہر طہر کہ لفظ شہادت سے بیان کریں پھر اگر اس پر عادل گواہ نہ ہوں
 تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ الخلافہ ۲۔ المسئلہ واذن من الولی المہر صحیح ضامنہ۔ اور جب ولی نے مہر کی ضمانت کر لی
 تو اسکا ضمان ہونا صحیح ہے۔ یعنی اگر ولی نے اپنی مولیہ کو بیاہ اور عورت کے لیے مہر کی ضمانت کر لی تو صحیح ہے خواہ شوہر صغیر ہو یا بالغ
 ہو اور خواہ شوہر و زوجہ کے حکم سے ہو یا نہ ہو لیکن صغیرہ کو جب باپ نے بیاہ تو دون ضمانت کرنے کے باپ اسکے لیے ضمان ہے حتی کہ بعد بلوغ
 کے وہ باپ سے مہر کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ کمافی شریعہ الطحاوی۔ مع۔ لیکن مسئلہ میں مولیہ بالغہ مراد ہے چنانچہ آگے کا کلام شام ہے۔ م۔ پھر اسکی
 وجہ یہ کہ ولی کچھ نکاح میں آئیل نہیں ہے بلکہ احکام تو مولیہ کی طرف راجع ہیں پس ولی ضمان ہو سکتا ہے۔ لانه اہل الالتزام۔ کیونکہ وہ
 خود ضمان ہونے کے لائق ہے۔ وقد اضافتہ الی ما یقبلہ فیصح۔ اور اسنے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا جو قابل ضمانت ہے یعنی مہر کی
 طرف و ضمان صحیح ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ ہر ایک فرضہ ہے تو وہ قابل ضمانت ہے۔ ثم المراءۃ۔ پھر عورت یعنی بالغہ۔ بالتحیاری فی مطالبہا
 اپنے مطالبہ کرنے میں مختار ہے۔ نہ وجہا اور ولہا۔ چاہے اپنے شوہر سے مطالبہ کرے یا اپنے ولی سے۔ اعتباراً لیسائر الکفالات۔
 بر قیاس دیگر کفالتوں کے۔ ف۔ یعنی کفالت میں جیسے ضمان ذمہ دار ہے ویسے ہی اصل بھی ذمہ دار ہوتا ہے تو عورت بھی جس سے چاہے
 مطالبہ کرے اسکو انکار نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کر لیا تو دیکھا جاوے کہ شوہر کے کہنے سے ضمان ہوا تھا یا بغیر کہنے
 چنانچہ بغیر کہنے ضمان ہو تو شوہر سے وہیں لینے کا مستحق نہیں۔ ویرجع الی علی الزوج اذا ودی ان کان مامرہ کما ہو الرسم فی الکفالت
 اور اگر شوہر کے حکم سے ضمان ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے واپس لیکھا جیسا کہ کفالت میں مرسوم ہے۔ وکذا لک یصح ہذا الضمان
 وان کانت الزوجہ صغیرہ۔ اور اسی طرح یہ ضمانت صحیح ہے اگرچہ زوجہ صغیرہ ہو۔ ف۔ یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اسکے ولی نے
 ضمانت کر لی تو بھی صحیح ہے۔ بالکل مہر کا ضمان ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حال میں صحیح ہے کیونکہ ولی بہمن میل کے حکم میں نہیں ہوتا۔
 بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الشئ۔ برخلاف اسکے جب ولی نے صغیر کا مال فروخت کیا اور دامون کی ضمانت
 کر لی تو نہیں جائز ہے۔ لان الولی سفیر و معتبر فی النکاح۔ کیونکہ نکاح میں تو ولی محض سفیر و تعبیر کرنے والا ہے۔ ف۔ گویا اسنے صغیر
 کی طرف سے عقد کا کلام ادا کر دیا اور اسی جہت سے عقد کے حقوق اسکی جانب باطل نہیں ہوتے بلکہ صغیر کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ و
 فی البیع عاقد و مباشر حتی يرجع التمدۃ علیہ و الحقوق الیہ۔ اور بیع میں ولی عقد کرنے والا و خود اسکا مکتب ہوتا ہے حتی کہ ذمہ داری
 اسی پر اور حقوق اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ ف۔ جب بیع ہو کر ذمہ دار بنے اور ذمہ دار ہونے کا حق اسی کو ہوتا ہے حتی کہ اگر مشتری کے پاس
 بیع کسی غیر نے اپنی ملک ثابت کر کے لی تو مشتری فن کے لیے اسی ولی کا دامنگیر ہوگا کیونکہ ہی ذمہ دار ہے۔ و یصح ابراؤ و عقد الی صغیرہ
 و محمد رحم۔ حتی کہ اسکا بری کرنا ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک صحیح ہے۔ ف۔ یعنی چونکہ ہی مباشر بیع و اصل عاقد ہے لہذا اگر مشتری کو فن سے
 بری کر دے تو طرفین رحم کے نزدیک جائز ہے اور جبکہ واسطے ولی تھا اسکو ضمان دیگا۔ اور یوں ہی مشتری کو اختیار ہے کہ اس عاقد ولی کے
 سولے اصل مالک کو فن دینے سے انکار کرے کیونکہ مشتری پر عاقد بالغ ہی کو فن دینا واجب ہے۔ و یلک قبضہ بعد بلوغہ۔ حتی کہ صغیر
 کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی ولی کو فن وصول کرنے کا اختیار ہے۔ ف۔ بلکہ جسکا ولی ہو وہ وصول نہیں کر سکتا مگر جبکہ ولی اسکو وکیل کر دے
 الی اصل ولی عاقد بیع خود ذمہ دار و حقدار ہو جاتا ہے۔ فلو صح الضمان یصیر ضماناً لنفسہ۔ پس اگر بیع میں ولی کا ضمان ہو

۲
 وارثین ہوں
 کسی بیعت کے
 سرے پر دیکھا
 کہ بیعت کے
 بعد اس کے
 نے بیعت کے
 اسی کا اس کے
 مثالی اسکے
 بیعت کے

صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہو جائے و حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے اخیل و قبیل و دونوں ہونا باطل ہو۔ اگر کہہ کر عقد بیعت میں
 ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے تو وہ دونوں عقد یکساں ہوتے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ثمن وصول کر کے
 حق بوجہ عاقد واصل ہونے کے ہے۔ و ولایت قبض المہر للاب بکلم الابوة۔ اور مہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو ہوتی ہے وہ باپ
 ہونے کی جہت سے ہے۔ لا باعتبار انہ عاقد۔ کچھ عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لایملک القبض بعد بلوغہا۔ کیا
 نہیں دیکھتے کہ منفرہ کے بالغہ ہونے کے بعد باپ کو اسکا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا۔ مگر آنکہ وہ باپ کو اسوقت تک
 کرے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح میں ولی کچھ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ زوجہ ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضامن
 ہونا صحیح ہے۔ فلا یصیر ضامنًا لنفسہ۔ تو وہ اپنی ذات کے لیے ضامن نہ ہو جائیگا و دفع ہو کہ اگر ولی نے مرض الموت میں ضمانت
 کی اور وہ وارث ہے تو صرف تمنا سے صحیح ہے۔ ہ ع۔ پھر دفع ہو کہ بعض ملوکین میں کچھ مہر بطور تعجیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو وہ
 بیان کے جو حصہ کہ معجل ہوتا ہے وہ معجل لینے پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا (مگر جب کہ عورت اپنی طرف سے تاخیر پر راضی ہو جائے خواہ
 صریحاً یا کسی فعل سے جو ضماندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے باع صغیرین کہا۔ و للمراۃ ان تمنع نفسها۔ اور عورت کو
 اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک لے و منع کے جماع سے اگر وہ وطی کر چکا ہو۔ حتی تاخذ المہر۔ یہاں تک کہ اپنا مہر لے لے و یعنی
 قد معجل حسبہ ہو وصول کرنے تک روکے۔ و تمنعہ ان یخرجہا۔ اور شوہر کو روکے کہ اسکو باہر لجاوے۔ اسی یسا فرہما۔ یعنی اسکو
 سفر میں ساتھ لجاوے۔ لیتعین حقہا فی البذل کما تعین حق الزوج فی البذل۔ یہ اختیار اسواسطے تاکہ عورت کا حق بذل
 میں یعنی مہر معجل میں متعین ہو جائے جیسے شوہر کا حق بذل یعنی بضع میں متعین ہو چکا۔ و صار کا لمیع۔ اور یہ مثل بیع کے ہو گیا
 و یعنی جب بیع میں ثمن فی الحال ہوا اور دھار نہ تو بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کو بیع سے روکے حتی کہ ثمن وصول کرے یون ہی عورت کو
 شوہر کو روکے کا بضع سے اختیار ہے۔ و لیس للزوج ان یمنعہا من السفر و الخروج من منزلہ و زیارۃ اہلہا حتی یوفیہا
 المہر کلہ۔ اسی المعجل۔ اور شوہر کو ابھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے والے لوگوں کی زیارت کرنے سے روکے
 یہاں تک کہ عورت کو اسکا پورا مہر ادا کر دے یعنی پورا مہر معجل ادا کرے۔ لان حق البیض الاستيفاء المستحق۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا
 استحقاق حاصل کرنے کے واسطے ہوتا ہے و یعنی جو منافع کہ شوہر کو بقعد نکاح حاصل ہوئے ہیں انکو بھر پور حاصل کرنے کے واسطے
 اسکو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ و لیس لہ حق الاستيفاء قبل الایفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر معجل ادا
 کر دینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے و تو وہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جہن استمتاع لینے میں
 خلل پڑ گیا روک نہیں سکتا۔ یہ اسوقت کہ مہر کچھ معجل ہو۔ و لو کان المہر کلہ مؤجلاً۔ اور اگر سب مہر مؤجل یعنی سعادتی اور دھار ہو
 لیس لہا ان تمنع نفسها۔ تو عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ذات کو روکے و یعنی شوہر کو جماع کا قابو نہ دے اور یہی قول مالک
 وشافعی و احمد ہے۔ لا سقاہلہا حقہا یا لتاخیل۔ کیونکہ عورت نے اپنا حق خود سعادتی دینے سے ساقط کر دیا۔ کمافی المبیع۔ جیسے بیع
 میں ہوتا ہے و کہ جب دام سعادتی اور دھار ہوں تو بائع کو اختیار نہیں کہ مشتری کو بیع سے روکے۔ و فیہ خلاف ابی یوسف
 ابوہن و ابو یوسف کا خلاف ہے و یعنی بیع میں تو بائع اور دھار بیع کو روک نہیں سکتا لیکن نکاح میں جب مہر سعادتی اور دھار ہو
 تو عورت کو سعادتی اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور نہ ہیہا میں لکھا کہ فتویٰ ابو یوسف کے قول پر رکھا گیا ہے۔ و اور ہی پر تہمتا
 فتویٰ ربیعہا۔ الوواجیہ د۔ یہ سب اسوقت کہ عورت نے کبھی اپنے اوپر قابو نہ دیا ہو سو ان دخل بہا ظلم الجواب۔ اور اگر شوہر کے
 ساتھ دخل کر چکا ہو تو بھی حکم یہی ہے و کہ عورت مہر وصول معجل روک سکتی اور شوہر اسکو منع نہیں کر سکتا۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال لیس لہا ان تمنع نفسها۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو
 شوہر سے روکے و اسی پر ابو القاسم العفاری نے فتویٰ دیا۔ و الخلاف فیما اذا کان الدخول برضا یا حتی لو کان مکرمہ

او کا منت صابتہ او مجنونہ لا یسقط حقہما فی المجلس بالاتفاق۔ اور یہ اختلاف ایسے دخول میں ہو کہ جب وطی کرنا عورت کی رضامندی سے ہو حتیٰ کہ اگر وہ مجبور کر کے۔ خود کی گئی یا لڑکی غیر بالغہ حتیٰ یا مجنونہ عورت حتیٰ (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق نہیں ساقط ہوگا۔ و علیٰ ہذا الخلاف الخلوۃ بہا برضا یا۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہو عورت کے ساتھ اس کی رضامندی سے خلوت صحیح کہنے کا کافی جائزہ بدخلوت صحیح کے عورت کو روکنے کا حق امام جمہور کے نزدیک ہر اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ و تنبی علیٰ ہذا استحقاق النفقۃ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق سببی ہر وقت خیاخیا امام جمہور کے نزدیک جب کہ عورت نے حق شرعی اپنے آپ کو روکا تو نفقہ کی مستحق ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں روک سکتی تو روکنے کی مدت میں وہ سرکش ہوئی نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ ولہذا ان المعقود علیہ کلہ قد صار مسلما الیہ بالوطیۃ الواحدۃ او بالخلوۃ ولہذا یتاکد بہا جمیع المہر فلم یبق لہا حق المجلس کالبا لئذ اذ سلم المبیع۔ صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جس چیز پر عقد مقرر یعنی بیع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا خلوت صحیح کے سپرد ہو چکی اور یہ وجہ سے ایک وطی یا خلوت صحیح کے ساتھ پورا مہر تاکہ ہو جاتا ہو تو عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا جیسے بائع کو نہیں رہتا جب وہ مبیع کو سپرد کر دے۔ ولہذا انہا منعت منہ ما قابل بالبدل لان کل وطیۃ تصرف فی البضع المحترم فلا یجلی عن العوض ابانۃ لخطرہ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی جو مقابل بدل ہو کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا تصرف ہو جو بیع محترم میں واقع ہوتا ہو تو وہ عوض سے خالی نہیں تاکہ بیع محترم کی حرمت ظاہر ہو۔ پس ایک بار سپرد کرنے سے باقیوں کا احترام ساقط نہیں ہوتا۔ والتاکد بالواحدۃ لجمالۃ ما واررہا۔ اور ایک بار وطی سے مہر تک ہو جانا بوجہ ماسوائے مجہول ہونے کے ہر وقت یعنی مہر کا تاکہ تو وطی سے ہوتا ہو لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہیں اور ایک بات متیقن تو اسی پر تاکہ ہونے کا مدار رہا اور بیان ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے میں کلام ہو۔ فلا یصلح مزاحمتا للمعلوم۔ تو جو مجہول ہو وہ معلوم کی مزاحمت نہ ہوگی۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک بار وطی سے منفعت بیع پورا حاصل ہو جانا مسلم نہیں جبکہ اسکے بعد دوسری وطیات معلوم ہوں یعنی نکاح وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہو گئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی متیقن اور اسپر تمام ہر واجب ہوا۔ ثم اذا وجد وطی آخر وصار معلوما تحققت المزاحمتۃ۔ پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو مزاحمت پیدا ہو گئی۔ و تنبی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ میں مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہ تھیں جو مزاحم ہوتیں۔ اور اب دوسری وطی تحقق ہو گئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حقدار ہوئی۔ پھر ابھی دو کے واسطے تمام مہر ہی پھر جب تیسری وطی دوجو بھی علیٰ ہذا واقع ہوئیں تو سب مزاحم ہوتیں۔ وصار المہر مقابلا بالکل۔ اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ میں ہو گیا۔ و تنبی اور یہ نہیں ہو سکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں ہو اور باقی وطیات سب مفت کے مال میں استمتاع ہو۔ کالعدم اذا جتی جنایتہ یدفع کلہا۔ نظر اس کی وہ غلام جسے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دید یا جاوے۔ و تنبی جبکہ مولیٰ اس کا فدیہ نہ دے اور یہ اس واسطے کہ یہی جرم معلوم ہو کوئی اور اس کا مزاحم موجود نہیں۔ ثم اذا جتی آخری و آخری مدفع تجمیہا پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم وغیرہ جرم و علیٰ ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کیے تو وہ غلام ان سب جرموں کے مقابلہ میں دیا جائیگا۔ کیونکہ معلوم ہو گیا کہ پہلا جرم اکیلا حقدار نہیں بلکہ دوسرے جرم بھی واقع و معلوم ہیں اور مسئلہ یہ ہو کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خطائے مار ڈالا اس کا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اس کا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد و عادل کے غلاموں کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دید یا جائیگا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہ ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں لکھا کہ شیخ ابوالقاسم انصاری منع میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیتے اور سفر میں ابوالحنیفہ کے قول پر اہل ہی احسن ہو۔ محیط ہر ع۔ یعنی عورت بعد ایک وطی یا خلوت کے روک نہیں سکتی مگر شوہر اس کو سفر میں نہیں لیجا سکتا جب تک مہر نہ دے۔ م۔ و اذا اوفایا مہرا۔ اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دید یا نہ۔ پیشگی و مبادی سب ادا کیا۔ و نقلہا حیث شاء۔ تو عورت کو جہاں چاہے لیجاوے۔ و بشرطیکہ عورت سے اسی کے شہر میں رہنے کی شرط نہ کی ہو۔ م۔ اور بشرطیکہ عورت کے

حق میں یہ مرد قابل اطمینان ہو۔ ت۔ لقولہ تعالیٰ اسکو ہن من حیث سکنتم۔ دلیل قولہ تعالیٰ اسکو ہن الخ یعنی ان عورتوں کو رکھو جہاں خود تم رہو۔ لیکن یہ عموم خاص کیا گیا جبکہ پورا مرد اگر دیا ہو۔ ع۔ بلکہ اعراض ہوا کہ ان عورتوں سے مراد مطلقہ عورتیں ہیں چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علماء نے مطلقہ بانہ کے لیے نفقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر میں لہجائے منکوحہ کا استدلال ضعیف ہو گیا۔ ج۔ میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر میں رکھو گا تو یا ہر نہیں لیجا سکتا پس مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی۔ م۔ وقیل لا یخرجہا الی بلد غیر بلدہ بالان الغزوہ توفی۔ اور کہا گیا (فقہ ابوالملیث قائل ہیں) کہ عورت کو سوئے شہر کے غیر شہر میں نہیں لیجا سکتا کیونکہ پردہ سی عورت ایذا پہناتی ہے۔ و فی قری المصر القریۃ لا تحقق الغریۃ۔ اور شہر کے قریب والے کاؤڈن میں پردہ سی ہونا متحقق نہیں ہوتا۔ امام ظہیر الدین۔ غیثانی رحمہ اللہ کہہا کہ اللہ تعالیٰ کا قول اختیار کرنا بہتر ہے فقہ ابوالملیث کے قول سے حاوی ہے یعنی چاہے پردہ سی لیجاوے۔ الظہیرۃ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے التجنیس و ملتقی البجاری۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ عورت کو پردہ سی نہ لیجاوے۔ المحیط۔ یعنی عورت پر جبر نہیں ہو سکتا اسی پر بزاری وغیرہ نے جزم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتویٰ ہے اور فضول میں کہہا کہ جو مصلحت نظر آوے امیر فتویٰ دے۔ و مگر لوگوں نے تو جزم کیا کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور تقلد کچھ مصلحت نہیں دیکھو گا وہ تو فتویٰ دید گا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ موافق آیت ہے یہی مذہب مالک و شافعی و احمد ہے۔ ج۔ میں کہتا ہوں کہ یہی اوج کیونکہ آئین حق شوہر کا ابطال نہیں اور اگر مرد کے طرف سے کچھ خوف تھا تو شرط سے اسکا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (مسئلہ) عورت کو نکلتا نہیں جائز ہے مگر اپنے حق کے واسطے جو بخر پر ثابت کرتا ہو یا غیر کا حق اس پر ہو کہ آئین قاضی حاکم کی بارگاہ میں جاوے۔ مگر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں صحیحی کہ بذریعہ دکالت وغیرہ یہ کام ممکن نہ ہو اور لہذا ضرورت ہو ورنہ نہیں۔ اور جاوے اپنی والدین کی زیارت کو ہر جمعہ میں ایک بار اور دیگر محرات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال میں ایک بار اور جاوے اگر اسکا کام جنائی یا مردہ عورتوں کو نکلتا ہو اور اسکا اسکے اگر مرد اجازت بھی دے تو دونوں گنہگار ہونگے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں مسلمان نائن و دھوبن و اپنی ضروریات خریدنے والی و حرفہ و لیان برقع و پردہ کے ساتھ جاوے تو مفسدات نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حمام کے لیے بغیر آرائش کے جلنے میں مستحب عواجز ہیں کمانی الاشباہ۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ بدلیل بعض احادیث و اثر عمر رضی اللہ عنہ کے مستحب یہ کہ جائز نہیں ہے اور ہمارے دیار میں اسی پر فتویٰ ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شہر سے اسکے دیہاتوں میں اور ایک دیہہ سے دوسرے دیہہ میں منتقل کرنا مطلق جائز ہے جبکہ درمیان میں مدت سفر لمجاظ وطن کے نہ ہو۔ اور اسی پر فتویٰ ہے کہ۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ و من تزوج امرأة۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ ثم اختلفا فی المہر۔ پھر دونوں نے مہر میں اختلاف کیا۔ و۔ اور اس میں چند صورتیں ہیں کہ اختلاف یا مقدار مہر میں ہو یا خود مہر میں کہ ٹھہرا تھا یا نہیں۔ اور ہر ایک دو حال سے خالی نہیں کہ حالت حیات میں یا بعد طلاق یا موت کے اور ہر ایک یا قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور بیان مراد یہ کہ بعد دخول کے دونوں نے مقدار مہر میں اختلاف کیا۔ فالقول قول المرأة الی تمام مہر مثلہا۔ تو عورت کے پورے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ والقول قول الزوج فیما زاد علی مہر المثل۔ اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زائد ہے آئین شوہر کا قول قبول ہے۔ و۔ صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درم ہے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ہے اور مہر المثل چند ہزار درم ہیں تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کم نہیں ہے اور اس سے زائد میں پانچ سو تک شوہر کا قول قبول ہے اس قسم کے واللہ میں نے دو ہزار پر اسکو نکاح میں نہیں کیا۔ اور پہلے قسم لینے میں قرعہ ڈالا جاوے پس اگر شوہر نے قسم سے کہا کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دونوں نے قسم کھالی تو پندرہ سو مہر المثل واجب اور اگر دونوں نے گواہ دیا تو دونوں سا قطر کے مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دیے تو اسی کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم سے شوہر کا

قول حتی کہ اگر قسم سے انکار کرے تو دہزار لازم۔ اور جسے گواہ دیے قبول۔ اور اگر دونوں نے گواہ دیے تو عورت کے گواہ قبول ہونگے۔
 اگر ہر مثل دہزار سے نادم ہو تو عورت سے قسم لجاوے کہ میں ہزار درم پر راضی نہیں ہوں حتی کہ اگر انکار کرے تو یہی لازم اور اگر قسم
 کھا گئی تو دہزار لازم اور جسے گواہ دیے اسکے گواہ قبول اور اگر دونوں نے گواہ دیے تو قبول الصبیح شوہر کے گواہ قبول ہونگے۔ مع۔
 الحاصل اس میں ہر مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قولہ فی نصف المهر۔ اور اگر مرد نے عورت
 کے ساتھ دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارہ میں قول شوہر کا قبول ہوگا۔ اور متہ المثل کو حکم نہیں کیا جائیگا
 یہی روایت مبسوط بھی ہے۔ ۶۔ اور عورت پر اپنے گواہ لانا لازم ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور یہ سب جو مذکور ہو امام ابو حنیفہ
 و محمد کا مذہب ہے۔ وقال ابو یوسف القول قولہ بعد الطلاق وقبلہ الا ان یاتی بشئی قلیل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ قول
 شوہر ہی کا قبول ہوگا خواہ اختلاف قبل الطلاق ہو یا بعد الطلاق ہو مگر اگر شوہر کوئی قلیل چیز لاوے تو یعنی کہ یہ قلیل چیز
 اس عورت کا مہر تھا تو اس صورت میں قول مرد کا نہ ہوگا اور علماء نے اختلاف کیا کہ قلیل چیز ملائے سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ یعنی
 دس درم سے کم بیان کرے اور ایک جماعت جہین امام مصنفین فرمایا کہ۔ وسعناہ مالا تیعارف مہر المہا۔ قلیل چیز سے یہ مراد
 کہ ایسی چیز بیان کرے جو عرف میں عورت کا مہر نہیں ہوتی ہر قسم مثلاً میں نے چالیس سیسوں یا پچاس چٹائیوں پر نکاح کیا
 حالانکہ ایسا مہر متعارف نہیں ہے۔ ہوا الصبیح۔ یہی تفسیر صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ ابیہ علی المدعی والبعین علی
 من انکر یعنی گواہ لانا مدعی پر لازم ہے اور قسم اس پر عائد جو انکار کرے۔ پھر علماء فقہاء نے کہا کہ دونوں متخاصمین میں مدعی اور منکر کو چنانچہ
 و شواہر کام پر چنانچہ اس مقام پر دلائل غور کرو۔ لابی یوسف ان المرأة تدعی الزیادۃ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت مدعی
 زیادتی کی ہر قسم یعنی شوہر کے اقرار پر زیادہ مقدار مدعی کرتی ہے تو اس پر گواہ لازم ہوئے۔ والزواج منکر والقول قول المنکر
 مع یحییٰ۔ اور شوہر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا قسم کے ساتھ قبول ہوتا ہے جو منکر ہو۔ اور ظاہر ہے قدر شوہر کہتا ہے شاید یہی
 مہر ہو۔ الا ان یاتی بشئی مکتبہ الظاہر فیہ۔ لیکن اگر شوہر ایسی چیز بیان کرے جسکو ظاہر حال جھٹلاتا ہے تو اس میں شوہر کا قول
 نہیں ہوگا۔ بالجملة ابو یوسف ہر مثل کو حکم نہیں ٹھہراتے جن بلکہ مہر سہمی کو مدار رکھتے ہیں جو ہذا لان تقوم منافع البضع ضروری
 اور ایسا کہ اس واسطے کہ منافع البضع کا قیمت دار ہونا امر ضروری ہے۔ یعنی کچھ وہ مل نہیں بلکہ ضرورت کی وجہ سے اسکو مہر سے قیمت
 کیا گیا۔ فلتی امکن ایجاب شئی من قسمی لا یصار الیہ۔ سو جب تک کہ مہر سہمی میں سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو جب تک
 مہر المثل کی طرف جانا نہیں ہوگا۔ ولہذا ان القول فی الدعاوی قول من یشہد لہ الظاہر۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ
 دعویٰ میں اسکا قول ہوا کرتا ہے جسکے واسطے ظاہر حال شاہد ہوتا ہے۔ تاکہ دوسرا منکر ٹھہرا جائے مثلاً ایک شخص ایک مکان پر بعض
 مختصر ہے تو ظاہر اسی کا شاہد کہ یہی ملک ہے تو قول اسی کا ہوگا جب کوئی دوسرا مدعی پیدا ہو حتی کہ مدعی پر گواہ لانے لازم ہونگے۔ صبیح
 بیان ہے۔ والظاہر شاہد لمن یضہی بہ مہر المثل۔ اور ظاہر حال بیان اسکا شاہد ہے جسکے واسطے مہر المثل شاہد ہو۔ لانا ہوا بموجب
 الاصلی فی باب النکاح۔ کیونکہ باب نکاح میں اصلی جو چیز واجب ہوئی وہ ہی مہر المثل ہے۔ فیس مہر المثل کی حکیم ہوگی یعنی
 یہی حکم بنایا جائیگا۔ بصرار کا البصاغ مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار لاجزیکل فیہ قیمتہ الصبیح۔ اور ایسا ہوگا جیسے منکر
 کا خاصہ کرے کیے مالک کے ساتھ ہو جبکہ دونوں نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا (بعد رنگے جانے کے) تو اس میں رنگ کی قیمت
 کو حکم بنایا جائیگا۔ فرض کرو کہ ایک درم قیمت ہے اور کپڑے والا دو درم کہتا اور رنگہ زجارد درم کہتا تو ظاہر حال واسطے کپڑے
 لانے کے شاہد ہے پس قول اسی کا اور رنگہ زجارد پر گواہ واجب ہیں۔ فیم ذکر مہنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قولہ فی
 نصف المہر۔ پھر یہ بیان ذکر کیا کہ دخول سے پہلے طلاق منہ کے بعد اختلاف کرنے میں (پس) آوے شوہر کے بارہ میں شوہر کا قول قبول ہوگا
 نصف۔ اور نصف مہر اس وقت ہوتا ہے کہ عقد میں مہر سہمی ہوا مگر مسمی نہ ہو تو منہ واجب ہوگا تو یہاں گواہ مہر سہمی ہو چکا اور مہر المثل

حکم نہیں ہے۔ و ہزار واجہ الجامع الصغیر والاصل۔ اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور سو ما کی روایت ہے۔ و ذکر فی الجامع الکبیر
انہ یکم متعہ مثلہا و ہو قیاس قولہا۔ اور جامع کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعہ مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ
کے قول کا قیاس ہے۔ کیونکہ انکا قول و ہر مثل کو حکم ٹھہرایا تو یہاں متعہ مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ لان المتعہ موجبہ بعد
الطلاق کہہر مثل قبلہ۔ کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجبی چیز ہے جیسے قبل طلاق کے ہر مثل واجبی ہے۔ بلکہ ادلی عبات یہ کہ جیسے
بعد دخول کے ہر مثل شرعاً واجبی حق ہوتا ہے یوں ہی قبل دخول کے طلاق ہونے میں یہاں بجائے ہر مثل کے متعہ مثل واجبی
حق ہوا۔ فتحکم کہو۔ تو متعہ مثل بھی مانند ہر مثل کے حکم ہوتا لیکن تحقیق یہ کہ دونوں بہترین مختلف نہیں بلکہ بروایت کاسمرفوض سلاسل
ہو جس سے دونوں میں موافقت ہو گئی۔ و وجہ التوفیق۔ اور وجہ باہمی موافقت کی یہ کہ انہ وضع المسالۃ فی الاصل فی الالف
والالفین۔ امام محمد نے اصل یعنی مبیوطین مسئلہ کا فرض ہزار اور دو ہزار رکھا یعنی قبل الفل طلاق ہی پھر شوہر نے کہا کہ ہزار ہر ٹھہرایا
مجھے پنج سو درم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے۔ تو یہاں متعہ مثل کو حکم نہیں ٹھہرایا کیونکہ
حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا حالانکہ یہاں پانچ سو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ و المتعہ لا تبلغ ہذا مبلغ فی العادۃ فلا یغیب
تحکمہا۔ اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہنچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہوگا۔ ف۔ لہذا حکم دیا کہ قول شوہر
کامع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔ ہاں متعہ مثل کو جامع کبیر میں حکم بنایا۔ و وضع المسالۃ فی الجامع الکبیر فی المائۃ و اربع
اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درم و دس درم میں مفروض کیا۔ یعنی قبل دخول کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ سو درم
ہر طبقے پچاس چاہیں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درم تھا یا پنج چاہیں۔ و متعہ مثلہا عشر و ن۔ اور ایسی عورت کا
متعہ بیس درم ہوتے ہیں۔ ف۔ و حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعہ مثل کو حکم ٹھہرایا جاوے۔ فیفید تحکمہا۔ تو متعہ مثل کو حکم
ٹھہرانا مفید ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ پنج درم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا ٹھہرے۔ و بیس قبل عورت کامع قسم ہے اور گواہ شوہر
پر لازم ہیں۔ اگر کہو کہ اچھا اصل میں ہزار و دو ہزار پر فرض مسئلہ ہو۔ ہاں اس عادت سے قول شوہر رکھا گر جامع صغیر میں تو کچھ بھی
مفروض نہیں وہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔ جواب دیا کہ۔ و المذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فحمل علی ما ہوا الخ
فی الاصل۔ جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے ہزار و دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں۔ تو اس خاموشی
کو اسی مقدار پر محمول کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ یعنی ہزار و دو ہزار تاکہ متعہ مثل شاہد نمبر کے پس قول شوہر مع
قسم قبول ہے۔ یہاں مستفاد ہوا کہ ہر مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ و شرح قولہا فیما اذا
اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف۔ و قول ابو حنیفہ رحمہ رحم کی شرح در صورتیکہ جو در نکاح قائم
ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ کہ جب شوہر نے ہزار درم کا دعویٰ کیا۔ یعنی ہر ہزار درم ٹھہرایا تھا۔ و المرأة الاغیر
اور عورت نے دو ہزار کا دعویٰ کیا۔ پس دونوں کی اصل پر ہر مثل حاکم ہے۔ فان کان ہر مثلہا الفا و اقل فالقول
قولہ۔ پس اگر عورت کا ہر مثل بھی ہزار درم حاکم ہو تو قول شوہر کا ہر مثل اسی کے واسطے ہر مثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعویٰ پر
گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لیکر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درم عورت کا دعویٰ ثابت ہو جائیگا۔ وان کان
الغیرین او اکثر فالقول قولہا۔ اور اگر ہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہر مثل اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ پس ہر
کہ کسی نے گواہ نہیں دیے۔ و ایہا اقام البینۃ فی الوجہین تقبل۔ اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں
گواہ دیے اسکے گواہ قبول ہونگے۔ ف۔ حتی کہ اصل صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ ہر دو ہزار ٹھہرا تو اسی کا دعویٰ
مبین ہو جائیگا۔ اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لاوے یا تو ہزار ہر ہر دلائل ہو گیا۔ نیز جبکہ ایک نے گواہ دیے۔ وان
اقام البینۃ۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیے۔ ف۔ اور دونوں کے گواہ حامل ٹھہرے۔ فی الوجہ الاول تقبل مینہا۔ ف۔

پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ لاناہنا تثبت الزیادۃ۔ کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہے۔ یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت دس گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہیں اور قاعدہ ٹھہر کہ دو فریق گواہان میں جو زیادہ ثابت کرے اسکی زیادتی قبول ہے جیسے حدیث کی روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اس پر زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی محبت ہے۔ یہ قودجہ اعلیٰ میں ہے۔ و فی الوجه الشافی بیہتہ۔ اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہونگے۔ یہی صحیح ہے۔ ۴۔ اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ مہر مثل ہزار یا کم ہو اور مرد ہزار کا مدعی اور اس پر گواہ عادل موجود ہیں۔ پھر عورت کے دو ہزار کے بھی گواہ عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دونوں باتیں نہیں ممکن ہیں تو جسے عادل گواہوں کو جھٹلایا نہیں لکھ تجویز کیا کہ اول مہر دو ہزار ٹھہرا تھا جیسا گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات زائد بیان کی۔ لاناہنا تثبت المحط۔ کیونکہ مرد دس گواہ گھٹانے کو ثابت کرنے ہیں۔ پس یہی قبول ہوئے۔ مین کہتا ہوں کہ علی ہذا اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا اور بڑھانا کچھ متا کہ نہیں ہوتا ہے۔ لکنہ بحر قنابل۔ م۔ وان کان مہر مثلھا الف و خمس مائۃ۔ اور اگر اسکا مہر مثل ہزار پانچ سو درم ہوتے یعنی دونوں کے دعوے کے درمیان ہو۔ تحالف۔ تو دونوں سے باہم قسم لیا جائے۔ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوے سے انکار پر قسم کھا دے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثبوت ہو جائیگا۔ و اف حلفا۔ اور اگر وہ دونوں نے قسم کھائی۔ ف۔ اور گواہ نہیں۔ تجب الف و خمس مائۃ۔ تو ایک ہزار پانچ سو درم یعنی مہر مثل واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن امام رحمہ سے صریح قول مروی نہیں۔ و ہذا تخریج الرازی۔ اور یہ رازی رحمہ کی تخریج ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو بکر البھصاص الرازی رحمہ نے امام ابو حنیفہ و محمد کے اصل سے یہ سب نکالا ہے۔ وقال الکرخی۔ اور کرخی۔ یعنی امام ابو الحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ۔ یتحالفان فی الفضول الثلاثہ۔ تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لیا جائیگا۔ ف۔ یعنی مہر مثل خواہ مرد کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لیا جائے تاکہ بات ایک کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو انہیں کے اقرار پر قاضی حکم دیدے۔ ثم یحکم مہر مثل بعد ذلک۔ پھر بعد یا یہی قسم کے مہر مثل کو حکم بنا یا جاوے۔ ف۔ کیونکہ جب دونوں قسم کھا گئے تو ہر قسمی نہیں رہا اب مہر مثل لامحالہ موجود ہوا۔ لیکن اس میں اشکال ظاہر ہے لہذا عینی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ ہر قسمی ہو جانے پر دونوں اتفاق کرتے ہیں لیکن مقدار میں مختلف ہیں۔ ولو کان الاختلاف فی اصل المسمی۔ اور اگر ہر قسمی ہونے میں اختلاف واقع ہوتے مثلاً مرد دعویٰ ہو کہ مہر کچھ قسمی نہیں ہوا تھا اور عورت دعویٰ کرے کہ مہر ٹھہر چکا ہے۔ تجب مہر مثل بالاجماع۔ تو بالاتفاق مہر مثل واجب ہوگا۔ ف۔ پس امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وجوب مہر مثل۔ لاناہ ہو الاصل عندہما۔ اسلئے کہ مہر مثل ہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے۔ وعندہ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک۔ ف۔ اگرچہ مہر مثل اصل نہیں لیکن بیان واجب ہوگا اسلئے کہ قاعدۃ القضاء بالمسمی فیصار الیہ۔ ہر قسمی کا حکم دینا متعذر ہے تو مہر مثل ہی کی طرف مرجع ہو گیا۔ ف۔ یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیات میں تھا۔ ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا۔ ف۔ اسطرح کہ میت کے وارث میں اور زندہ شوہر یا جوہر میں اختلاف ہوا۔ فالجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما۔ تو اس میں حکم ویسا ہی جیسا کہ دونوں کی زندگی میں اختلاف کا مذکور ہوا۔ ف۔ خواہ مہر کے قسمی ہونے میں یا مقدار میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار مہر مثل لا یسقط بموت احدہما کیونکہ مہر مثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہ ہوگا۔ ف۔ لیکن نفعی نہیں کہ وارث سے قسم بھی نہیں ہوگی بلکہ اسکے علم پر اسطرح کہ دائرہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث نے مہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو کان الاختلاف بعد موتہما فی المقدار۔ اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا۔ ف۔ اسطرح کہ شوہر کے وارث

اور زوج کے وارث جھگڑے تو ہمارے تینوں آئمہ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول ورثۃ الزوج عند ابی حنیفہ رحمہ ولایستی
 القلیل۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابو حنیفہ رحمہ قلیل کو مستثنیٰ نہیں کرتے جن میں سے
 اگرچہ شوہر کے ورثہ ایسی قلیل چیز ہر بیان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا ہر نہیں ہوتی، تو بھی قسم سے قول نہیں کاہی اور
 عورت کے ورثہ بزرگوارہ لانا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الورثۃ الا ان یتاثلشئ قلیل۔ اور ابو یوسف کے نزدیک
 قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں۔ جو عادت میں ہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا
 قول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ سابق میں گزرا۔ وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالۃ الحیات۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک
 جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ہے۔ یعنی جیسے شوہر زوجہ کی زندگی میں مقدار ہر میں اختلاف کا حکم مفصل
 نہ کر ہو چکا ہے یہی حکم جبکہ دونوں کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار ہر کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسلمی۔ اور اگر
 اصل سہمی میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ یعنی بعد موت شوہر زوجہ کے دونوں کے وارثوں میں اصل سہمی میں اختلاف
 ہوا۔ فحنفہ ابی حنیفہ القول قول من انکرہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول اسکا جو منکر ہوا ہے مثلاً وارثان شوہر
 نے کہا کہ ہر دو ہزار درہم ٹھہرا تھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ ہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان شوہر
 بزرگوارہ لانا لازم ہیں۔ فالجواب فیہ انہ لا حکم لہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما عینہ من بعد انشاء اللہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ
 شوہر زوجہ کی موت کے بعد امام رحمہ کے نزدیک ہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ بیان کریں گے کہ اس کے
 مثل عورتیں تو مرچکیں بھر ہر المثل ممکن نہیں ہے۔ م۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہر المثل کا حکم دیا جائیگا اور یہی مالک و شافعی و احمد کا
 قول اور اسی پر تفسیر ہے۔ مع۔ واذامات الزوجات وقد سہی لہما ہر اقلو رتہما ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم
 یسم لہما ہر اقلو رتہما عند ابی حنیفہ۔ اور جب شوہر زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ کا ہر سہمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ
 کے وارثوں کو اختیار ہے کہ اس ہر سہمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے ہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابو حنیفہ کے
 نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ وقالو رتہما لہر فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لئے دونوں
 صورتوں میں ہر ہے۔ معنہ السہمی فی الوجہ الاول و ہر المثل فی الثانی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں ہر سہمی ہوگا
 اور دوسری صورت میں ہر المثل ہوگا۔ اما الاول فلان السہمی دین فی ذمتہ۔ پس بیان اول (یعنی ہر سہمی کو ورثہ لے سکتے ہیں)
 ایسے کہ جو ہر سہمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ وقد تاکہ بالموت فیقضی من ترکہ۔ حالانکہ وہ موت سے تاکہ ہو چکا تو شوہر کے
 ترکہ سے اسکا حکم دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہامات اولاف یسقط لفضیہ من ذلک۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہو تو اس
 ہر سہمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائیگا۔ کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ لایہ
 مری یا حرام جبکہ فرزند ہے وہ شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین ہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر کچھ باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو ملیگا۔ رہا جبکہ ہر سہمی نہ تو
 صاحبین کے نزدیک ہر المثل و امام رحمہ کے نزدیک کچھ نہیں۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان اس امر کہ۔ فوجہ قولہما ان ہر المثل صار
 دنیا فی ذمتہ کا سہمی فلا یسقط بالموت کما اذامات احدہما۔ تو صاحبین کے قول کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ ہر المثل قرضہ ہو گیا
 جیسے ہر سہمی قرضہ ہو جاتا ہے تو یہ قرضہ وجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مر گیا ہے کہ اس
 صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولای حنیفہ ان موتہما تل علی انقضاض اقرا انہما فیہر من یقدر القاضی ہر المثل
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر زوجہ دونوں کا مرجانا اس کے برابر وارثوں کے مرجانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس عورت کے ہر کے مرجانے
 قاضی ہر المثل کو اندازہ فرما دے گا۔ لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر نہ ہو گا اور ہر المثل کا حکم دیا جائیگا۔ لایہ و لیہ۔ پس ہر سہمی
 الی امر آتہ شیتنا۔ جس مرد نے اپنی عورت کے پاس کچھ چیز بھیجی ہے۔ اور یہ تصریح نہیں کہ ہر میں سے ہر لایہ ہے۔ تو آخر میں ان چیزوں

گفتگو شروع ہوئی۔ تعالت ہو ہدیہ۔ پس عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ ہدیہ ہوتی۔ اور شوہر و زوجہ میں ہدیہ واپس نہیں ہو سکتا تو زوجہ کا ہر پوچھنا شوہر باقی ہے۔ وقال الزوج ہوسن المہر۔ اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزیں مہر میں سے ہیں۔ عورت نے یہ نہیں سنا۔ قال لقول قولہ۔ تو قول شوہر ہی کا ہوگا۔ مع قسم کے رفع۔ د۔ لانا ہو الملک۔ کیونکہ شوہر ہی ملک کرنے والا ہے۔ معنی وہی ان چیزوں کو زوجہ کی ملک میں دینے والا ہے۔ فکان اعرف بحجۃ الملک۔ تو ناک کرنے کی راہ کا وہی زیادہ جاننے والا ہے۔ عورت نے وجہ اسنے کہا کہ میں نے مہر کی جہت میں دیا ہے تو یہی مسلم رکھا جائیگا۔ کیف وان الطاهر انہ لیسعی فی اسقاط الوجہ اور کیونکہ اسکا قول مسلم نہو حالانکہ ظاہر حالت یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو ساقط کرنے میں کوشش کرے گا۔ معنی پہلے وہ مہر ساقط کرنے میں سعی کرے گا پھر البتہ اگر وہ یہ دیکھا پھر اگر عورت کو اولاد ملے کہ اسنے ہدیہ میں دیا ہے تو گواہ قبول ہو گئے ورنہ موافق قول شوہر کے یہ چیزیں مہر میں رکھی جاویں گی۔ قال الا فی الطعام الذی یوکل۔ سوائے ایسے طعام کے جو کھا لیا جاتا ہے۔ عورت جیسے بھونا گوشت، اگرچہ پوری بکری و مرغی ہو اور حلا و روٹی۔ سمن و لکڑی کھیر اور بوزہ وغیرہ جو دیر تک ٹھہر نہیں سکتے ہیں۔ فان القول قولہا۔ تو ایسے طعام میں قول عورت کا قبول ہے۔ معنی استحضار۔ والمرا دمنہ ما یكون حمیلاً لا از اور طعام مذکور سے وہ مراد کہ جو کھانے کے واسطے مہیا ہو۔ بالفعل کھا لیا جاد۔ وایک مہینہ تک ذخیرہ ہونے کے لائق نہیں ہے تو عورت کا کہنا کہ یہ ہدیہ تھا مسلم ہوگا۔ لانا تعارف ہدیہ۔ کیونکہ انکا ہدیہ ہونا متعارف ہے۔ عورت تو ظاہر حال عورت کا شاہ ہے۔ فاما فی الخطۃ و اشعیر فالقول قولہ ما بینا۔ رہا کیوں وجہ کے بارے میں تو قول مرد کا مسلم ہوگا جو اس کے جویان چوکا ہے۔ معنی کہ یہ چیزیں ذخیرہ ہو سکتی ہیں تو مرد نے اپنے سر سے قرضہ مہر ساقط کیا۔ وقیل ما یجب علیہ من الخمار والدرع وغیرہ لیس لہ ان تحتسبہ من المہر لان الظاہر یکذبہ والعدۃ اعلم۔ اور کہا گیا ابو القاسم بصغار نے کہا۔ (۷) کہ اوڑھنی و کرتی وغیرہ (ازار پانچ جامہ وغیرہ) جو چیز اس پر واجب ہے (روٹی کپڑے میں سے) تو مرد کو یہ اختیار نہیں کہ ایسی چیز کو مہر میں سے شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اسکو جھٹلاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ فقہ ابو الملیث نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اس پر واجب ہیں جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اس میں شوہر کا قول قبول ہے اور جو اس پر واجب جیسے ڈرعی و کرتی وغیرہ اس میں قبول نہیں ہے۔ د۔ پھر اگر مرد نے قسم کھائی اور یہ چیز عورت پاس موجود ہے تو اسکو اختیار ہے کہ واپس کر کے اپنا باقی مہر لیوے۔ شوہر نے زور وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعویٰ کر کے پھر لیا پس اگر عورت نے عرض دیا ہو تو عرض کو اسکی جنس سے پھیرے۔ ذیلی مع۔ باپ نے دختر کو زور وغیرہ سے سنوار کر کبھی بھجور دعویٰ کیا کہ یہ عاریت ہے اور دختر نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے آپ نے جہیز دیا ہے یا بعد موت دختر کے والد اسنے یہ دعویٰ کیا تو صدر الشہید نے کہا کہ فتویٰ کے واسطے مختار یہ ہے کہ اگر ایسی چیزوں میں عورت جہیز کا ظاہر ہو تو قول شوہر ہی کا اگر رواج مشترک ہو تو قول باپ کا قبول ہے۔ مع۔ اگر باپ اشراف میں سے ہو تو استحضار اسکا قول قبول نہیں ہوگا۔ المشرق۔ ان یا ولی صغیرہ کا حکم شل باپ کے ہے۔ اگر ماں نے دختر کو جہیز میں باپ کی چیزیں اسکے علم و حضور میں دیں اور باپ خاموش ہو اور لڑکی خسرال گئی تو پھر باپ کو اختیار نہیں کہ دختر سے واپس لے۔ ت۔ شوہر کے پاس بنیر اپنے لائق جہیز کی بھی گئی۔ تو کہا گیا کہ جب تک زمانہ دراز نہیں گزرا کہ والد اپنے خسر سے نقد مطالبہ کر سکتا ہو لیکن ہذا اتفاق میں برازیہ سے لاکھ مجمع یکہ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ مع۔

فصل۔ نکاح کفار وغیرہ کے بیان میں۔ واذاتزوج النصرانی نصرانیۃ۔ اور اگر نکاح کیا نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ عورت یا مجوسی یا ہندو نے اپنے دین والی عورت سے لہذا مبہوط میں کہا کہ ذمی یا مستامن نے ذمیہ یا مستامنہ کے ساتھ نکاح کیا علی مہیتہ۔ مرد اور عورت۔ جو جائز شرعاً مانع نہیں ہوا ہے مثلاً خود مرگیا یا نکاح کیا جائز کے خلاف پر غصہ کہ ایسی چیز پر جو مال متقوم نہیں ہے۔ او علی غیر مہر۔ یا غیر مہر پر۔ معنی نکاح اس بنیاد پر کیا کہ ہر کچھ نہیں ہے۔ وذلک فی دہم جائزہ۔ اور ایسا نکاح انکے دین میں جائز ہے۔ معنی حالت یہ ہے کہ لکے برائے کے طریقہ میں جسکی وہ پابندی اعتقاد کرتے ہیں ایسا نکاح جائز بھی ہے۔

دو دخل بہا۔ اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخل کر لیا۔ اور طلقہا قبل الدخول بہا۔ یا اس کے ساتھ دخل سے پہلے اسکو طلاق دیدی
اور مات عنہما۔ یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا۔ یا عورت ہی اس کے ایسے نکاح میں مر گئی۔ فلیس لہما ہر تو حکم یہ ہے کہ اس عورت
کے واسطے کچھ ہر نہیں ہوگا۔ یعنی جو کچھ باہم قرار دیا ہو وہ تو مال منقسم نہیں ہے اور پہلی آیت گزری کہ اللہ تعالیٰ نے مال کے صل
فج کا طلب کرنا لازم کیا تو بیان بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاص کر مسلمانوں کو ہے اور جو کفار کہ مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہیں ان پر لازم
نہیں ہوگا پس عورت کو کچھ مال ہر نہیں دلوایا جائیگا خواہ مدخلہ وغیرہ ہو کر ہر تاکہ کی صورت پیدا ہو یا نہیں۔ وکذلک
الحربیان فی دار الحرب۔ اور یوں ہی اگر حربے کا فرض حریہ کا فرض سے دار الحرب میں اسطرح عقد باندھا تو بھی سب صورتوں
میں یہی حکم ہے۔ اگرچہ بعد اسکے دونوں مسلمان ہو جاویں یا وہاں سے دارالاسلام میں آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے اپنا
مقدمہ پیش کریں۔ و ہذا عندی حنیفہ و ہو قولہما فی الحربیین۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد عورت کے
حق میں صاحبین کا بھی یہی قول ہے۔ یعنی صاحبین موافق امام رحمہم ہیں حربیوں کے مسئلہ میں۔ واما فی الذمیہ مساو
رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق میں ہے۔ یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دارالاسلام کے کافر عیال میں سے ذمی نے ذمیہ سے صل
نکاح کیا ہو۔ فلہما ہر مثلہما ان مات عنہما او دخل بہا۔ تو عورت ذمیہ کے واسطے اس کے مثل عورتوں کا ہر لیگا بشرطیکہ مرد ذمی ہو
چھوڑا یا اس کے ساتھ دخل کر لیا ہو۔ والملتقہ ان طلقہا قبل الدخول بہا۔ اور ملتقہ لیگا اگر ذمی نے اسکو قبل دخل کے طلاق
دیدیا ہو۔ یعنی جس طرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے وہی ذمی و ذمیہ میں فیصلہ کیا جائیگا جبکہ دونوں مسلمان ہوں تو
مابدون اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالش کریں۔ اور پہلی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ وقال زفر فرح لہما ہر مثل
فی الحربیین ایضا۔ اور زفر فرح نے کہا کہ حربے جو مردین بھی عورت کے واسطے ہر مثل کا حکم ہوگا۔ جیسے ذمیوں میں
صاحبین کا قول ہے۔ لہ ان اشترع ما شرع ابتغاء النکاح الا بالمال۔ زفر فرح کی دلیل یہ ہے کہ شرع حق نے طلب نکاح کو نہیں
شرع فرمایا سوائے بعض مال کے۔ تو کوئی نکاح نہیں کرے اگر نہ اس کے عوض مال لازم ہے۔ یہ شرع حق کا کلیہ حکم ہوا۔ و ہذا الشرع
وقع عام۔ اور یہ شرع حق تو عام واقع ہوئی۔ چنانچہ کچھ شک نہیں کہ حضرت رسول اللہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و
شریعت بقا سب پر کوئی ہو قطعاً لازم ہے۔ فیثبت النکاح علی العموم۔ تو حکم شرع بھی علی العموم لازم ہوگا۔ اور جب تک
دوبی اپنی ملک میں کس شخص خود مختار موجود ہے تو اس پر شرع کا حکم جاری نہیں ہو سکتا اور بیان یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اسے شرع
حق کے حضور میں اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہیں رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائیگا۔ اور یہ بھی ہوا کہ اصل میں عورت کے
واسطے صل سے یہ ہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر میں اسکو اپنا حق ملنا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت جو ہم
بن بھی یہی کہ اس کے لیے ہر مثل یا مستقامت ملتی تھی۔ یہ امام زفر فرح کی تشریح و دلیل بطور اختصار ہے۔ ولہما ان اہل الحرب غیر لیس
حکام الاسلام۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہیں کر لیا ہے۔ پس التزام
منہ سے اجر حکم عمل لازم نہیں کر سکتے۔ رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہیں۔ وولایۃ الالزام منقطعۃ لتباین الدار
و حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اسوجہ سے منقطع ہے کہ دونوں ملکوں میں جدائی کلی ہے۔ ہمارا حکام اسلام صرف دارالاسلام
ہو والی ہے اور حربیوں کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے۔ بخلاف اہل الذمۃ سبہ خلافت ان کافروں کے جو دارالاسلام کی امت
ہیں جنکو ذمی کہتے ہیں۔ چنانچہ ذمیہ کے واسطے ہر مثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا۔ لانہم التزموا احکامنا فیما صح
الیہم معاملات۔ کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جبکہ تعلق معاملات سے ہے۔ تو سوائے عبادت
کے کالیہ و الزنا۔ جیسے سود اور زنا۔ حتیٰ کہ زنا کاری سے اپنی سزا سے حد شرعی ماری جائیگی۔ وولایۃ الالزام تحقیق
لا اتحاد الدار۔ اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی تحقیق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہے۔ تو دارالاسلام میں وہ بھی ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ غور نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفرح کی دلیل کا جواب شافی نہیں دیا گیا قتال فیہم۔ ولابی حنیفہ رحمہ اللہ لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات و فیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں نے اپنے دارالاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنی متعلق طاعات ہیں اور معاملات میں سے جنکے برخلاف وہ اسے مانگتے ہیں اپنے اوپر التزام نہیں کیا، رفت۔ توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دیانت سے متعلق ہیں مانند روزہ نماز زکوٰۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے جسے یہ عہد نہیں کیا کہ انکوان احکام کی پابندی نہ کریں۔ قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات کی طرف راجع ہیں اس میں بعض احکام تو جیسے شرع عدل میں ہو اس طرح وہ بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے اسی کے موافق چلتے ہیں اور بعض ایسے ہیں کہ شرع عدل سے انکا اعتقاد مخالف ہو تو اس میں بھی انھوں نے یہ التزام نہیں کیا کہ برخلاف اسکا اعتقاد شرع حق کی پابندی انہیں لازم ہوگی حتیٰ کہ سود و شراب کی خرید و فروخت ان میں جاری ہو حالانکہ مخالف شرع حق ہو اور اسی قسم سے معاملہ کا حکم ذکر ہے تو اس میں بھی انھوں نے جسے معاہدہ نہیں کیا کہ احکام عدل کی پابندی انہیں لازم ہوگی۔ پس انکا خود التزام نہیں پایا۔ ہا انہر حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہو لیکن بطور حکومت عدل نہیں ممکن ہو چاہے فرمایا۔ وولایۃ الاموال بالسیف او بالمحاجۃ۔ اور لازم کرنے کی ولایت با توکلوار سے یا حجت غالب کرنے سے رفت یعنی ہمارے قول پر عمل کرو ورنہ ہم تمہارے قتل کرینگے یا ہماری بات حق ہو یا بن دلیل پس تمہیں لازم ہوگا کہ الاموال صرف تمہارے ہو کیونکہ حجت کا طلبہ اکثر اوقات مفید نہیں ہوتا۔ وکل ذلک منقطع عنہم باعتبار عقد الذمۃ۔ اور ذمیوں سے یہ ہر ایک منقطع ہو بلحاظ عہد نامہ کے رفت یعنی جس نے انکو عہد دیا کہ تمہارے جان و مال کی حفاظت ہم پر ہے جب تک تم ہمارے مطیع رہو۔ فانا امرنا یا بن شرکم وما یدنیون۔ پس ہم حکم دیے گئے ہیں (یعنی شرعاً) کہ ذمیوں کو انکے دین پر چھوڑ دین رفت۔ تو ہم انکو تمہارے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کر سکتے ہیں اگرچہ ہم انکو حجت سے قائل کر دین پھر بھی وہ عمل نہ کریں انکو اختیار ہے پس اہل الذمہ کو دینی معاملات میں ہمکو شرعاً الزامی ولایت نہیں ہے۔ فصاروا کاهل الحرب۔ (تو اس بارہ میں) ذمی لوگ بھی مثل حربیوں کے ہو گئے رفت کہ ہمکو عدل کی راہ سے نہیں ہر الزامی ولایت نہیں جیسے حربیوں پر قابو نہیں ہے۔ بخلاف الزمۃ۔ برخلاف زنا کے رفت کہ زنا کرنے میں ذمیوں پر حد مارنے کی ولایت ہے مگر اسوجہ سے نہیں کہ ہم انہیں پناہ دین جاری کرتے ہیں بلکہ۔ لانہ حرام فی الادیان کلہا۔ اسوجہ سے کہ زنا زنا تمام دنیوں میں حرام ہے رفت۔ بلکہ حق یہ کہ زنا وغیرہ ایسے افعال جسے عام لوگوں میں فساد پیدا ہوتا ہے وہ ذمی وغیرہ کسی سے روا نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زنا کاری کو یا مان بہن بیٹی سے نکاح کو جائز رکھے۔ والربو استثنیٰ عن عقودہم بقولہ علیہ السلام۔ اور سود خواری ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رفت کہ آپ نے نجران کے نصرانیوں کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جسے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اس کے واسطے ذمہ داری نہیں ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن اشعی بن سلا وروی ابو عبد اللہ نحوہ عن ابی الملیح مرسلات ۶۔ اور امام مصنف نے یہ الفاظ ذکر کیے کہ۔ الامن ابی فلیس بمنینا و منہ عہد۔ خبردار ہو کہ جسے سود کھایا تو ہمارے واسطے درمیان عہد نہیں ہوتا۔ بہر حال سود کا معاملہ خاصکے مستثنیٰ ہے بلکہ جیسا مترجم نے لکھا کہ۔ بخلاف ایسے امور کے جو جسے عام فساد پیدا ہوتا ہے جیسے علانیہ قمار بازی وغیرہ۔ لہذا ذمی نے لکھا کہ ذمیوں کو شرک و شراب خواری و سود کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خواری سے منع فرمایا اسوجہ سے کہ مسلمانوں کو انکے ساتھ معاملات ضرور ہوسکے تو انکی سود خواری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ مست۔ اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتوں میں چھوڑے جہاں تک سولہ ذمہ سود خواری و عہد قمار بازی وغیرہ کے جسے عام فساد جاری ہونے کا خوف ہے اور نکاح مذکور خود انکے ذاتی معاملات میں اس میں عوام کو دخل نہیں تو اب نکاح میں وہ اپنے دین پر چھوڑے جاویں چاہے اگر انکے طریقہ میں مردار پر یا غیر ہر پر نکاح جائز ہو تو حاکم اسلام اسکو انکے عہد پر چھوڑ دیا اور عدت کے واسطے کچھ مہر مال نہیں ہوگا۔ م۔ و قولہ فی کتاب او علی غیرہ۔ اور

یہ جو کتاب میں فرمایا اعلیٰ غیر ہفت یعنی بغیر ہر پر نکاح کیا یہ دوسری کو مختل ہے۔ مختل نفی المہر و مختل السکوت۔ احتمال ہے کہ ہر کی نفی ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ ہر نہیں ہے اور احتمال ہے کہ سکوت ہفت یعنی شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان ہر کے نکاح کیا و علیٰ ہذا یہ معنی ہو کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور ہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے انکے دین کے موافق کچھ ہر نہیں ہوگا۔ وقد قيل فی المسئلة وال سکوت روایتان۔ حالانکہ کہا گیا کہ مردار کو ہر کرنے میں اور ہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں ہفت یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مردار پر نکاح کیا یا نکاح میں ہر کچھ بھی بیان نہیں کیا تو امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں ہر المثل واجب تھا جیسے صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا۔ العنا یہ۔ والاصح ان الکل علی الخلاف۔ اور اصح یہ کہ کل صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے ہفت یعنی سب صورتوں میں امام رحمہ سے ہی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب نہیں ہوگا یہی اصح ہے اور صاحبین کے نزدیک ہر المثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں جب ہیں کہ بغیر ہر ہو یا ہر میں مردار یا خون ہو جو حقیقت میں مال مقوم نہیں ہے۔ فان تزوج الذمی ذمیۃ علی خمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا۔ حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام و مال مقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ فہم اسلم اسچر شوہر و زوجہ دون مسلمان ہو گئے۔ او اسلم احدہما۔ یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا۔ حالانکہ ہر تنہا اور انہیں ہوا ہے۔ فلہما الخمر و الخنزیر۔ تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا۔ معناه اذا کانا باعیا ہما۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم جب ہے کہ شراب یا سور معین ہوں ہفت یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو۔ والا سلام قبل القبض۔ اور مسلمان ہو جانا بہر قبضہ کرنے سے پہلے واقع ہوا۔ فلو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے در المختار میں کہا کہ پھر شراب کو سر کر کے اور سور کو چھوڑ دے۔ مترجم کہتا ہے کہ مالک ہو جانا عورت کا اور مالک کرنا شوہر کا مسلمان ہونے سے پہلے واقع ہو چکا کیونکہ یہ چیز معین تھی پس ملکیت صحیح ہو چکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سر کر کے بربادی سے بچا سکتی ہے اگر سور کو برباد کرنے کے سواے چارہ نہیں ہے۔ وان کانا غیر اعیانہما فلہما فی الخمر القیمۃ و فی الخنزیر ہر المثل۔ اور اگر شراب و سور غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب ہر ہونے کی صورت میں اسکی قیمت لیلیٰ اور سور ہر ہونے میں ہر المثل لیلیٰ۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ سب حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لہما ہر المثل فی الوجہین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ عورت کے واسطے ہر المثل دون صورتوں میں ہفت خواہ شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ وقال محمد لہما القیمۃ فی الوجہین۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کے لیے دون صورتوں (معین و غیر معین) میں قیمت واجب ہوگی۔ بالجہ صاحبین متفق ہیں کہ خود شراب یا سور کسی حال میں نہوگی۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک ہر المثل ہے و امام محمد کے نزدیک قیمت ہے۔ وجہ قولہما ان القبض موکد للک فی المقبوض۔ قول صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے۔ فلوک پر ایک استحکام پیدا کرتا ہے۔ فیکون لہ شبه بالعقد۔ توقضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے۔ فلوکہ عقد مشابہت ہی ایک چیز نئی پیدا کرتا ہے توقضہ کرنا بمنزلہ عقد ہر کے ہوتا ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا منع ہے۔ فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد۔ توقضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے مانند عقد کے منع ہوا۔ پس جبکہ سور یا شراب معین ہوں توقضہ کرنا منع ہے۔ و صار کما اذا کانا غیر اعیانہما۔ اور معین کا معاملہ وہی ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں۔ فلوکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اسل و ہر کی شراب یا اوسط جائز سور پر قبضہ کرنا منع ہے۔ اور خلاصہ اسکا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے ساتھ لاحق ہے۔ و اذا التحقت حالۃ القبض بحالۃ العقد فابو یوسف یقول لو کانا مسلمین وقت العقد یجب ہر المثل فلوکنا اہمنا۔ اور جب قبضہ کیا گیا بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسف رحمہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں وقت عقد کے مسلمان ہوتے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین ہر

عقد ہاندہ طے تو تسمیہ صحیح نہ رہتا تو ہر مثل واجب ہوتا پس یون ہی بیان ہے۔ یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہوتے تو ہر مثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کہ جو کہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سوہی مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر ہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا۔ و محمد رحمہ اللہ یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ کیونکہ شراب سوہی کو کسی کرتے وقت دونوں ذی تھے۔ لکنون المسمی بالاعتدال۔ کیونکہ جو کسی ہوا وہ ان کے نزدیکی مال تھا۔ اور شرط یہی کہ کسی مال ہو پس ہی مسمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسليم للاسلام فوجب العیۃ۔ لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے منع ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر کسی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اس کی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ملک العبد المسمی قبل القبض۔ جیسے غلام کسی ہر ہو کہ قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولای حلیۃ ان الماک فی الصداق المعبین۔ تم بنفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے۔ قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلئے ہوتا ہے کہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا تملک التصرف فیہ۔ اور اسی ملک ہو جانے کے سبب سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے۔ چاہے شوہر کو مہر کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض یتقل من ضمان الزوج المی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لا یمتنع بالاسلام کا استدراک المصوب۔ اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غضب کی ہوئی چیز کو واپس لینا۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سوہی کسی نے غضب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیا اس کے شراب کو سر کر سکتا ہے لیکن سوہی کو دوسرے بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت چھوڑ دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین مہر مسمی میں ہے۔ وئے غیر المعین القبض موجب ملک المعین۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے۔ ہذا جب شراب یا سوہی غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہیں ہے کہ ان قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک بوجہ اسلام کے منع ہے۔ عورت شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجہ سلمہ سے ملک میں لینا ممتنع ہے۔ بخلاف مشتری۔ بخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سوہی کے کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف التما استفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ فواہ خریدی ہوئی ہو یا غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے منع ہے۔ واذن العقد بالقبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب و سوہی قبضہ کرنا متعذر ہو تو حالانکہ عقد ہو چکا اور نہ مسمی صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے حتیٰ کہ امام محمد نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ۔ لا تجب العیۃ فی الخنزیر لانہ من ذوات اہم۔ سو غیر معین میں اہمیت نہیں وجب ہوگی کیونکہ سوہی ذوات اہم سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو کھانا نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اس کا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمۃ کاخذہ۔ تو اس کی قیمت لینا مثل خود اس کے لینے کے وقت کیونکہ اس کا قائل مقام ہی قیمت ہے۔ ولا کذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ خمر تو ذوات الامثال سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو کھانے میں اس کا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اس کا قائل مقام اس کے مثل شراب ہے۔ اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہم نے کہا کہ سوہی جو مثل نہیں ہے اس میں قیمت نہیں جائز ہے تو پھر عورت کو اس کا ہر مثل لیا گیا اور شراب جو مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لوجب بالقیمۃ قبل الاسلام۔ خبر علی البقول فی الخنزیر دون الخمر کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر مسمی کی قیمت لایا تو سوہی کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں۔ یہ اسی وجہ سے کہ سوہی کی قیمت گرہا

عقد ہاندہ طے تو تسمیہ صحیح نہ رہتا تو ہر مثل واجب ہوتا پس یون ہی بیان ہے۔ یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہوتے تو ہر مثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کہ جو کہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سوہی مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر ہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا۔ و محمد رحمہ اللہ یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ کیونکہ شراب سوہی کو کسی کرتے وقت دونوں ذی تھے۔ لکنون المسمی بالاعتدال۔ کیونکہ جو کسی ہوا وہ ان کے نزدیکی مال تھا۔ اور شرط یہی کہ کسی مال ہو پس ہی مسمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسليم للاسلام فوجب العیۃ۔ لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے منع ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر کسی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اس کی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ملک العبد المسمی قبل القبض۔ جیسے غلام کسی ہر ہو کہ قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولای حلیۃ ان الماک فی الصداق المعبین۔ تم بنفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے۔ قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلئے ہوتا ہے کہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا تملک التصرف فیہ۔ اور اسی ملک ہو جانے کے سبب سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے۔ چاہے شوہر کو مہر کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض یتقل من ضمان الزوج المی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لا یمتنع بالاسلام کا استدراک المصوب۔ اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غضب کی ہوئی چیز کو واپس لینا۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سوہی کسی نے غضب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیا اس کے شراب کو سر کر سکتا ہے لیکن سوہی کو دوسرے بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت چھوڑ دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین مہر مسمی میں ہے۔ وئے غیر المعین القبض موجب ملک المعین۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے۔ ہذا جب شراب یا سوہی غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہیں ہے کہ ان قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک بوجہ اسلام کے منع ہے۔ عورت شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجہ سلمہ سے ملک میں لینا ممتنع ہے۔ بخلاف مشتری۔ بخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سوہی کے کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف التما استفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ فواہ خریدی ہوئی ہو یا غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے منع ہے۔ واذن العقد بالقبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب و سوہی قبضہ کرنا متعذر ہو تو حالانکہ عقد ہو چکا اور نہ مسمی صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے حتیٰ کہ امام محمد نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ۔ لا تجب العیۃ فی الخنزیر لانہ من ذوات اہم۔ سو غیر معین میں اہمیت نہیں وجب ہوگی کیونکہ سوہی ذوات اہم سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو کھانا نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اس کا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمۃ کاخذہ۔ تو اس کی قیمت لینا مثل خود اس کے لینے کے وقت کیونکہ اس کا قائل مقام ہی قیمت ہے۔ ولا کذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ خمر تو ذوات الامثال سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو کھانے میں اس کا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اس کا قائل مقام اس کے مثل شراب ہے۔ اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہم نے کہا کہ سوہی جو مثل نہیں ہے اس میں قیمت نہیں جائز ہے تو پھر عورت کو اس کا ہر مثل لیا گیا اور شراب جو مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لوجب بالقیمۃ قبل الاسلام۔ خبر علی البقول فی الخنزیر دون الخمر کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر مسمی کی قیمت لایا تو سوہی کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں۔ یہ اسی وجہ سے کہ سوہی کی قیمت گرہا

خود سورہ کیونکہ ہر ایک سورہ میں دو سو سے فرق ہوتا ہے تو مثل نہیں بلکہ اسکا قیام مقام قیمت ہے اور شراب کا مثل بہت ممکن تو عورت طواہ مخواہ قیمت لینے پر مجبور نہیں ہو سکتی ہے۔ ولو طلقها قبل الدفءل بہا۔ اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ میں) شوہر نے اسکو طلاق سے پہلے طلاق دیدی۔ فمن اوجب مهر المثل اوجب المقتہ۔ تو جس امام نے مہر المثل واجب جانا تھا اسنے متعہ واجب کیا۔ فت یعنی ابو یوسف دائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدفءل میں متعہ المثل واجب ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی سورہ میں متعہ میں یہی حکم کہ متعہ المثل واجب ہے۔ ومن اوجب القيمة اوجب نصفها۔ اور جس امام نے قیمت واجب جانی اسنے نصف قیمت واجب کی فت یعنی امام محمد کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق قبل الدفءل میں نصف قیمت واجب ہے۔ (الفرع)۔ زیوں کے نکاح میں دیگر احکام مانند نان نفقہ واجب ہوتا اور طلاق پڑنا اور حدت بیٹھنا و نسب کا ثبوت و نکاح میں خیار بلوغ اور نکاح صحیح میں یاہمی وارث ہونا اور تین طلاق والی کا بغیر حلالہ جائز ہونا اور ان بہن وغیرہ محرمات اہل کا دائمی حرام ہونا جملہ احکام مثل مسلمانوں کے جاری ہونگے۔ ت۔ دارالاسلام میں کوئی وطنی بغیر معاوضہ شرعی یا بغیر سزاے شرعی نہیں پس جہان شیعہ اجازت دے تو تہہ ہر اور جہان معذور رکھے تو عفر یا مہر المثل ہے اور جہان فسادنا قرار دے وہاں سزاے حد یا جہاد سوائے دو مسئلہ کے ایک یہ کہ غیر بالغ لڑکا بغیر اجازت دام کے نکاح کرے و عورت اسکے تحت میں آجاوے۔ دوم باندی بیچنے والے نے قبل پردگی کے وطنی کی لیکن فن میں سے جہاد ببقایہ باندی کی بکارت کے ہووہ ساقط ہوگا۔ م۔ د۔ دوا کیوں نے یاہم مانعہ کیا حتی کہ ایک کی بکارت زائل کر دی تو دوسری پر مہر المثل لازم آویگا۔ د۔

باب نکاح الرقيق

باب رقيق کے نکاح کے بیان میں۔ رقيق ملوک مرد یا عورت اگر جب بالغ بنو خواہ بالکلیہ ملوک ہووہ قن ہو یا بعض ہو یا اسکو مال پر یا زادی لکھدی ہو یعنی مکاتب ہو یا کھد یا کہ بعد موت آزاد ہو یعنی بدبر ہو یا نوڈی سے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہو گئی ہو کہ بعد موت مالک کے آزاد ہو اور کسی غیر کی ملکوتہ نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر امام مصنف نے اول رقيق سے شروع کیا۔ لایجوز نکاح العبد والامتہ الا باذن مولاهما۔ غلام و باندی کا نکاح نہیں جائز ہے اگر انکے مولی کی اجازت کے ساتھ۔ واضح ہو کہ حافظ الدین شفی رحم سے منقول ہے کہ نکاح جائز و منعقد ہے لیکن نافذ نہیں ہوتا بدون اجازت مولی کے۔ سرحدی نے کہا کہ یہی صواب ہے یعنی نکاح بدون اجازت کے موقوف ہے۔ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و ابی اسیم نخعی و غیر جم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ عراقی رحم نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوتا ہے اور یہی قول حاد بن ابی سلیمان و ازہری و شافعی و احمد و اسحق کا ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ بقول صاحب الہدایہ لایجوز۔ یعنی جائز نہیں ہے۔ یہی صواب ہے اور یہی بدائع و مفید و قدوری میں مذکور ہے۔ مع۔ لیکن ظاہر المذہب یہ کہ نکاح نافذ نہیں ہوتا مگر منعقد ہو جاتا ہے پھر اگر مولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہوا اور کچھ مہر لازم نہیں تا وقتیکہ غلام اس سے دخول کرے اور بعد دخول کے مہر المثل واجب ہوگا لیکن غلام سے اسکا مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے ہوگا۔ م۔ د۔ وقال مالک یجوز للعبد لانه یملک الطلاق فیما یشاء۔ اور امام مالک نے کہا کہ غلام کے واسطے جائز ہے یعنی بغیر اجازت مولی کے جائز ہے کیونکہ غلام کو طلاق دینے کا خود اختیار ہے تو اسکو نکاح کرنے کا بھی خود اختیار ہے۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ امام مالک کا صحیح مذہب مثل ہمارے مذہب ہے کہ ہے۔ مع۔ لیکن جابر المالک میں ہے کہ اگر بغیر اجازت کے غلام نے نکاح کیا تو صحیح ہے اور مولی محتسب کہ خود طلاق دیدے وہ غلام برنا خد ہوگی۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام لما عہد تزوج بغیر اذن مولاه فهو عاہر۔ اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس کسی غلام نے بغیر اجازت اپنے مولی کے نکاح کیا تو وہ زانی ہے۔ و رواہ الترمذی و الحاکم من حدیث جابر رضی اللہ عنہ اور وہ زانی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اسکو حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا لیکن دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ ابن عمر

رضی اللہ عنہما کا قول ہو اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد نہ جاری کرنے کا فتویٰ دیتے جبکہ جاننا
اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے انکا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہو کہ انھوں نے قطعی حدیث سے
بازیاری اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہو۔ پھر اسکا زانی ہونا دلالت کرتا ہے کہ
کھل جائز ہی نہیں ہوا۔ اور نحوہ اسکی حدیث ابو داؤد و بطریق عبد اللہ بن عمر العمری ہر جہین آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے۔
لہذا عراقی نے کہا کہ حدیث اس شخص پر محبت ہو جو کہ نکاح منع صحیح ہے نافذ نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ انعقاد نکاح
نہوں نے میں کوئی نص نہیں اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہے اور نانی ہونا اسکو نافذ کرنے و طے کرنے میں ہے اور یہ بلا خلاف ہمارے نزدیک
نہیں جائز ہے دلیل حدیث م۔ ولان فی تنفیذہا کما تھا تعینہا۔ اور اس دلیل سے کہ ان دونوں کے نکاح نافذ کرنے میں دونوں
کا عیال نہ کرنا لازم ہوتا ہے۔ اذ النکاح عیب فیہما۔ اسواسے کہ نکاح ان دونوں میں عیب ہے۔ چنانچہ اگر غلام یا باندی خریدے
پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح میں ہو تو اسکو پھر بیچنے کا اختیار ہے۔ فلما یلکنا نہ بدون اذن مولانا۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون
اجازت اپنے مولیٰ کے نہیں ہے۔ پھر باندی کے حق میں موتی سے مراد وہ جسکو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ و دادا
و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفادض و متولی و غلام و اذن۔ رہا غلام تو اسکو اجازت دینے والا وہی جو اسکو آزاد کرنے کا مالک ہو
والدہ فی الغیر۔ و کذا لک المکاتب۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہے۔ کہ بدون اجازت مولیٰ کے اسکا نکاح نافذ نہیں کیونکہ حکم حدیث
ہر مکاتب غلام ہے جب تک اسپر ایک دم باقی ہو۔ لان الکاتبۃ اوجبت فک النکاح فی حق الکاتب فبقی فی حق النکاح علی
حکم الرق۔ کیونکہ عقد نکاح نے تو کمائی کے حق میں اسکی ممانعت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق میں وہ رقیہ کے حکم پر
کہ گیا ہے۔ یعنی خود تصرف سے منع رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمیع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اسکو نکاح سے صرف
باجازت ملی کہ اپنی رائے سے بیچ چاہے کمائی یا جمع کر کے کل مقدار مال اتنی قطعون سے ادا کرے تو آزاد ہے پس صرف کمائیوں میں
خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ ہوال و حقیقت مولیٰ کی ملک میں حتی کہ ہوال اسکے پاس ہیں انہیں اسطرح تصرف نہیں
کر سکتا کہ مولیٰ کے حق میں خسارہ ہو۔ ولہذا لایک المکاتب تزویج عبیدہ۔ اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہیں کر سکتا
ف۔ جو غلام اسنے اپنی کمائی سے خریدا ہو کیونکہ غلام کی تزویج میں کوئی فائدہ نہیں سوائے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے
مہر میں کفر ہو جاوے۔ و یلک تزویج امۃ لائے من یا اب الکتاب۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو (غیر سے) بیابہ سکتا ہے کیونکہ
یہ کمائی کے باب سے ہے۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہے کیونکہ باندی کا مہر اور اسکی اولاد سب اسکو حاصل ہونگی اسی جہت سے
اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیابہ ہو تو ہر الروادہ میں نہیں جائز ہے۔ و کذا المکاتبۃ لایلک تزویج نفسها بدون اذن مالک
و نکاح تزویج امۃ لما بینا۔ اور اسی طرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولیٰ کے تزویج کرے اور یہ
اختیار ہے کہ اپنی باندی کو بیابہ دے جو اسکے جوہر بیان کر چکے۔ ف۔ اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج سے مہر کما دیگی تو جائز ہوگا جواب
یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولیٰ کو ہے اور مکاتبہ کا فعل شاید کہ نہ اسے حفاظت وغیرہ کے قصہ سے ہو۔ و کذا المدبر و ام الولد۔ اور یہی
حکم مدبر و ام الولد کا ہے۔ کہ بغیر اجازت مولیٰ کے تزویج جائز نہیں۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان المملک فیہا قائم
کیونکہ مولیٰ کی ملک مدبر و ام الولد میں قائم ہے۔ ف۔ اگر چہ ام الولد بعد وفات مولیٰ کے قطعاً آزاد ہوگی اور یہی مدبر کو وعدہ ہے
پس حاصل یہ ہوا کہ مملوک مذکر یا مؤنث خواہ قن ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولیٰ کے منع ہے۔ ہوتا
مگر مولیٰ کی اجازت پر نفاد موقوف ہے حتی کہ اگر مولیٰ نے دیکھا تو باطل ہو گیا۔ اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد نافذ ہو گیا۔ م۔ و اذا
تزویج العبد باذن مولانا۔ اور جب غلام نے (سوائے مدبر و مکاتب کے) مولیٰ کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا۔ ف۔ حتی کہ
صحیح ہوا تو اسکی جود کا ہر کچھ مولیٰ پر نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی آزادہ عورت نے اپنا یا لونڈی کے ایک نے لونڈی کا اسکے ساتھ نکاح منظور کیا

تو وہ سمجھ لے کہ غلام کا مالک اسکے مہربانان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے۔ قالمہر دین فی رقبۃ بیع فیہ ہیں مہر اس غلام کی گردن میں قرضہ ہو جسکے مطالبہ میں غلام فروخت کیا جائیگا۔ یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہے۔ ۲۔ لمان ہذا دین وجب فی رقبۃ لعبد لوجود سبب میں اہلہ۔ کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا۔ یعنی نکاح جو سبب اس دین مہر کا ہے وہ ایسے شخص سے پایا گیا جس میں بابت نکاح کی ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولیٰ کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ (گردن میں قرضہ) اور یہ نہیں کہا کہ گردن پر قرضہ ہے تو یہ اس لیے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری ہے چنانچہ مرد آزاد کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہے اور یہاں مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال میں سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہوگا حتیٰ کہ فروخت کیا جائیگا۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے میں مولیٰ کا نقصان ہوگا کہ اسکے ہاتھ سے اسکا غلام جاتا رہیگا۔ وقد ظہر فی حق المولیٰ لصدر الاذن من جہتہ۔ اور اس سبب کا ظہور مولیٰ کے حق میں ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے اجازت واقع ہو چکی ہے۔ لیکن مولیٰ کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہ ہوگی۔ فیتعلق برقبۃ دفعاً للمضرة عن اصحاب الادیون۔ پس تعلق دین مہر کا غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرضخواہوں سے مسرت و درہوف۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کر کے ادا کرے تو قرضخواہوں نے اپنے مہر کی حقدار عورتوں کو بتدیج تھوڑا تھوڑا وصول ہونے میں ضرر لاحق ہوگا لہذا یکبارگی ہوا۔ کمائی دین التجارۃ۔ جیسا کہ تجارت کے قرضہ میں حکم ہے۔ چنانچہ اگر مولیٰ نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اسنے معاملات خرید و فروخت میں سودا گردن سے اودھا مال خریدے حتیٰ کہ اس پر قرضہ چڑھ گیا تو قرضخواہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہے وہ اسکو فروخت کر دین۔ چھ۔ رد صبح وادکہ اگر قرضداروں نے اسکو ایک بار فروخت کر لیا تو دام باہم تقسیم کر لیں پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کرایا جائیگا اگرچہ سبکو پورا قرضہ وصول نہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے قرضداروں نے فروخت کر کے باہم تقسیم کر لیا اور کچھ نہیں بچا اور ایسے قرضدار باقی ہیں جسکا قرضہ دوم درجہ کا ہے تو یہ لوگ پھر تیسرے کے پاس فروخت نہیں کر سکتے ہیں بلکہ بعد آزاد ہونے کے اس سے مطالبہ کر سکتے ہیں۔ (فروع) غلام کی جود کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے حتیٰ کہ اسکے مطالبہ میں فروخت ہو سکتا ہے۔ ۷۔ والمہر والمکاتب یسعیان فی المہر ولایا علی فیہ۔ اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونوں مہر میں سعایت کریں گے اور مطالبہ مہر میں فروخت نہیں جاویں گے۔ لانہما لایحتملان انتقال من ملک الی ملک مع بقاء المکاتبۃ والتدبیر۔ کیونکہ مدبر و مکاتب اس لائق نہیں ہیں کہ تدبیر و مکاتب باقی رہنے کے باوجود ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہوں۔ کیونکہ اس مولیٰ نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہونے تو غالباً مشتری انکو اپنے ملک میں مدبر یا مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تدبیر و عقد مکاتب لازمی ہوتے ہیں۔ تو فروخت کرنا ممکن نہوا۔ ۸۔ من کسبہما لاسن نفسہما۔ (تو کھار) یہ دین مہر ان دونوں کی کمائی سے ادا کیا جائیگا نہ ان دونوں کی ذات سے۔ چھ۔ مولیٰ کی اجازت نکاح کبھی صحیح ہوتی ہے اور کبھی ہلاکت ہوتی ہے۔ واذاتزوج العبد غیر اذن مولاه فقال المولیٰ طلقھا او فارقھا اور اگر غلام نے بغیر مولیٰ کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اسکو جہاد کرے۔ تو وہم ہوتا ہے کہ مولیٰ نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا جدا کرنا تو بعد نکاح کے ہے لیکن یہ وہم کافی نہیں۔ فلیس ہذا باجازه۔ پس یہ کلام کچھ بھی اجازت نہیں ہے۔ لانہ یحتمل الرد۔ کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو محتمل ہے۔ لان رد ہما العقد و متارکتہ لیسعی طلاقاً و مفارقتہ۔ کیونکہ ایسے عقد باہمی کو رد کرنا اسکو ترک کرنا طلاق و جدائی کہا جاتا ہے۔ و ہوا لیسعی بحال العبد المتمر۔ اور غلام سرکش کے حال کے ساتھ ہی زیادہ مناسب ہے۔ اور غلام کی سرکشی بغیر اجازت نکاح کر لینے سے ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل مفید ہے کہ یہ کلام رد پر محمول ہے۔ ۱۔ او ہوا دنی فکان الحمل علیہ اولی۔ یا رویت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ ۲۔ یعنی اگر ہم اسکو حقیقی فراق و طلاق پر محمول کریں تو یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولیٰ نے ثابت کر کے پھر طلاق کا حکم دیکر اٹھایا اور اگر رواج کے معنی میں محمول کویت یعنی مولیٰ نے اجازت نہ دی بلکہ رد کر دیا تو یہ نتیجہ ہوگا کہ مولیٰ نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہیں دیا تو زیادہ نزدیک و آسان یہی ہوگا۔

اجازت دیکر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا۔ وان قال طلقھا تطليقة۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے
 طلاق دینا ہے۔ تو بھی مثل اول کے بلکہ تاکید ہی حکم پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ۔
 حکم الرجعة۔ تجھے رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ فہذا اجازۃ۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہے۔ لان الطلاق الرجعی لا یکون الا فی
 نکاح صحیح فیتعین الاجازۃ۔ کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہر نہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا مستحب ہوگا۔
 پس حاصل یہ ہوگا کہ اجازت یا تو کلام صحیح سے ہو یا ایسے کلام محمل سے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو۔ م۔ و من قال لعبدہ
 تزوج بذا الامتہ۔ اور جس مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کرے۔ ف۔ پس آیا تزوج صحیح کہ حکم دیکھا یا
 تزوج فاسد کو بھی شامل ہے کیونکہ تزوج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد چنانچہ فرمایا۔ فتر و جہانکا حافسا۔ پس غلام نے اس باندی سے
 فاسد نکاح کے طور پر تزوج کر لیا۔ یعنی شرطا صحت اند گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی۔ و دخل بہا۔ اور غلام نے اس عورت سے
 ساتھ دخل کیا کہ لیا۔ حتیٰ کہ مہر لازم آگیا۔ فاتیہ مباح فی المہر تو غلام مذکور مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا۔ اور مولیٰ کا اجازت
 دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ و قال ابو حنیفہ رحمہ اذا اعتق۔ اور مومن
 نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے یہ مہر لیا جائیگا۔ بالفعل فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ مولیٰ کی اجازت نہیں ہے۔ و اصلہ
 ان الاذن فی النکاح یتعظم القاسد و المجاوز عندہ فیکون ہذا المہر ظاہرانی حق المولیٰ و عندہما نصرت الی الجائز لا غیر فلا
 یکون ظاہرانی حق المولیٰ فواخذ بہ بعد الاتفاق۔ اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا
 نکاح فاسد نکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو یہ مہر (جو نکاح فاسد کی دلی سے لازم آیا) مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوگا (حتیٰ کہ اس کا غلام
 فروخت ہوگا) اور صاحبین رحمہ کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہوگی نہ غیر جائز کی طرف تو یہ مہر مولیٰ کے حق
 میں ظاہر نہیں ہوگا (کیونکہ اس نے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزاد کیے جانے کے، اخذ
 ہوگا۔ لہذا ان المقصود من النکاح فی استقبال الاعقاف و التحصین و ذلک بالجائز۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ
 زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپ کو عقیق رکھنا اور شرع گاہ کو محفوظ رکھنا۔ اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے
 و لہذا لو حلف لا یتزوج بنصرت الی الجائز۔ اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزوج نہیں کریگا تو یہ نکاح جائز کی طرف
 راجع ہوگی۔ حتیٰ کہ نکاح جائز کیا تو چھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا ہوگا۔ ہاں اگر قسم کھا دے کہ زمانہ باقی میں
 اس نے تزوج نہیں کیا حالانکہ اس نے فاسد نکاح کیا تھا تو جھوٹا ہو گیا کافی المبوط۔ اور یہاں مولیٰ کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کی طرف
 ظاہر ہو تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی۔ بخلاف البیع۔ بخلاف بیع کے۔ کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البیع مع صحیح و مع فاسد
 دونوں کو شامل ہے۔ لان بعض المقاصد حاصل و ہو ملک التصرفات۔ کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ
 تصرفات کی قدرت ہے۔ و لہ ان اللفظ مطلق فیمری علی اطلاقہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق
 پر جاری کیا جائیگا۔ ف۔ جب کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کر۔ تو تزوج مطلقا خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اس کی اجازت میں آگیا۔
 کہا فی البیع۔ جیسے بیع میں ف۔ بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل بخلاف توکیل کے چنانچہ اگر توکیل کیا کہ میرا نکاح کر دے تو
 فاسد نکاح کو شامل نہیں حتیٰ کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے توکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کر سکتا بخلاف بیع کے۔ م۔ اور یہ کہنا کہ بیع
 میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے۔ یہ فرق صحیح نہیں۔ و بعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل
 اور فاسد نکاح میں بھی بعض مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب و وجوب المہر و العدة علی اعتبار وجود الوطی۔ جیسے
 نسب ثابت ہوتا اور مہر و عدت واجب ہونا یا اعتبار و طی پائے جانے کے۔ ف۔ اگرچہ عدت کا شمار کچھ بیان مقصود امور میں سے
 نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البیہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہ حکم ہوتا مگر وہ تو عدت مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ و مسئلہ البیہ میں ممنوعہ

علی ہندہ الطریقہ - اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ منسوخ ہو فت۔ بلکہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی کہ تزویج نہ کروں گا تو فاسد تزویج کرنے سے بھی حائض ہو جائیگا۔ اور بر تقدیر تسلیم یہاں نکاح کا قیاس قسم پر نہیں ہے اس واسطے کہ قسم کا مدار عزت و رواج پر ہے، بخلاف نکاح کے۔ م۔ ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر مولیٰ کی نیت فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صحیح فاسد نکاح کی اجازت دے تو نکاح فاسد نکاح صحیح دونوں جائز ہیں النہر۔ واضح ہو کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اسنے اپنے معاملات میں اپنے اوپر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن میں ہوتا ہے۔ ومن زوج عبدہ امیر لونا ما ذونا مالہ امرأۃ۔ اور جس شخص نے غلام قرضدار ماذون التجارۃ کو ایک عورت بیاہ دی فت۔ یعنی مولیٰ نے اجازت دی۔ جائز۔ تو نکاح جائز ہو فت۔ اور عورت کا ہر بھی مثل تجارتی قرضوں کے اس غلام کی گردن میں متعلق ہو جائیگا۔ والمرأۃ اسوۃ للغیر ما فی ہرما۔ اور عورت اپنے مہر کے بارہ میں دوسرے قرضخواہوں کے ساتھ یکساں برابر کی شریک ہوگی۔ فت۔ یہ نہیں ہوگا کہ قرضخواہ لوگ مقدم ہوں۔ پس اگر غلام مثلاً دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرضخواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درہم ہے اور چوتھی عورت جسکا ہر ایک ہزار درہم ہے ہر ایک اس دو ہزار میں سے چارم یعنی پانچ سو درہم پاویگا اور باقی کا مطالبہ بعد ازادی کے کر سکتا ہے۔ غرض کہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرضخواہ کو حصہ ملے گا۔ اور عورت بھی اگلے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے۔ ومعناہ اذا کان النکاح بھرمثل۔ اور مراد یہ کہ برابری کا حق ہے کہ نکاح مذکور ہر مثل کے عوض ہوا ہو فت۔ یا کم پر ہو غرض کہ زائد نہ ہو۔ ورنہ قدر ہر مثل میں تو عورت بھی قرضخواہوں کے برابر ہوا۔ و زائد میں متاخر حتیٰ کہ جب قرضخواہوں سے پہلے جاوے تو زائد کے لیے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ حالت مرض کے قرضہ سے مقدم ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ ہر مثل سے کم کی صورت میں عورت لامحالہ قرضخواہوں کے برابر حق شرکت رکھتی ہے۔ و وجہ ان سبب ولایۃ المولیٰ ملکہ الرقیۃ علی ما ذکرہ۔ اور یکساں سہتی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا غلام کی گردن کا مالک ہوتا ہی مولیٰ کی ولایت کا سبب ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے۔ فت۔ آئندہ مسئلہ میں۔ تو جب مولیٰ نے اسکا نکاح کیا تو دلی نے اس پر ہر چڑھا یا۔ و انکاح لا یلاقی حق الغیر ما بالابطال مقصودا۔ اور نکاح یہاں قرضخواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح نہیں متصل ہوا کہ انکے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو فت۔ بلکہ نکاح تو بمقتضای بشریت اور حفظ حرمت ہے تو اس سے قرضخواہوں کا قرضہ باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا۔ الا انہ۔ لیکن یہ بات فت۔ بے شک ہوئی کہვნما قرضخواہوں کے حق میں مناعت پیدا ہوگئی۔ اس طرح کہ۔ اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لاضرولہ۔ جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے جمع ہو گیا کہ اسکا کچھ دفعہ نہیں ہے فت۔ کیونکہ نکاح بدون مال نہیں ہوتا۔ فشا بہ دین الاستملاک۔ تو دین ہر شا بہ دین استملاک کے ہو گیا فت۔ یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اسکا ماہان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت سیکوہ سے متعلق آٹھ یا کہ دین ہر متعلق ہوا اور دونوں صورتوں میں قرضہ اصلی ہے تو قرضخواہوں کے ساتھ برابر کا حق ہوا۔ و صار کالمريض المذیون اذا تزوج امرأۃ فمہر مثلہا اسوۃ الغیر ما۔ تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہو گیا جو ایسے مرض میں مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری میں مر گیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اسنے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر مثل کے قرضخواہوں کے ساتھ برابر کی حقدار شریک ہے فت۔ پس اگر زید کا قرضہ (۸) اشرفی اور بکر کا (۴) اشرفی اور خالد کا (۶) اشرفی اور عورت کا مہر (۶) اشرفی ہے اور اسقدر اسکا مہر مثل بھی ہے پھر مریض مر گیا اور (۹) اشرفیان ترکہ چھوڑیں (گویا غلام (۹) اشرفیوں کو فروخت ہوا۔ تو ترکہ میں سے زید کو (۳) اور بکر کو (۶) اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسقدر عورت کو ملیگا۔ (فروع) اگر مولیٰ نے غلام کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اسکی گردن سے متعلق رہے گا جہاں جاوے ساتھ جائیگا جیسے کسی کا مال تلف کرنے کا تاوان ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ عورت کو مشتری کے پاس سے بطلان مہر اسکو فروخت کرانے کا اختیار ہے۔ م۔ اور یہ بھی اختیار ہو کہ مولیٰ کہ پہلے فصیح کرادے جیسے قرضخواہوں کو اختیار ہوتا ہے۔ م۔ واضح ہو کہ ہر کے واسطے غلام ایک بار فروخت ہوگا اور باقی کا

مطالبہ بعد از ازدواج ہونے کے رہا لیکن اگر مولیٰ نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہو گیا لیکن اس صورت میں اگر اسپر غیر کمال تنگ کرے گا یا نجاستی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہوگا۔ م۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہا تو مہر واجب نہیں۔ ت۔ یہی اصح ہے اولوالحمیہ۔ و من زوج امته۔ اور جسے بیاہ دی اپنی باندی۔ ت۔ یا ام ولد خواہ غلام کو یا آزاد کو۔ فلیس علیہ ان ینکح امیت الزوج۔ تو مولیٰ پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اسکے شوہر کے گھر میں بسا دے۔ ت۔ اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے۔ م۔ اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کر لی ہو۔ ت۔ ولکنہا تخدم المولیٰ۔ ولین بانیہ مذکورہ اپنے مولیٰ کی خدمت کرتی رہیگی۔ ت۔ اور شوہر کو حکم نکاح سپرد کرنا اس طرح ہے کہ۔ ویقال للزوج متی ظفرت بہا و طعیتھا شوہر سے کہا جائیگا کہ جب تو اس عورت پر قابو پا دے اس سے وطی کرے۔ ت۔ در حالیکہ وہ مولیٰ کی خدمت سے قاصر نہ ہو۔ ت۔ لان حق المولیٰ فی الاستخدام باقی۔ کیونکہ خدمت لینے میں مولیٰ کا حق باقی ہے۔ ت۔ کچھ نکاح کی اجازت دینے سے مست نہیں گیا والتبویۃ البطلان لہ۔ اور شوہر کے گھر بسانا اس حق النکحہ کا باطل کرنا ہوگا۔ ت۔ حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولیٰ پر شوہر کے گھر بسا بھی واجب نہوا۔ م۔ لیکن باندی کے واسطے نفقہ دسکنی نہوگا۔ ت۔ فان بوا یا معہ میتا۔ پھر اگر مولیٰ نے (باختیار خود) اس باندی کو اپنے شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بسا یا۔ ت۔ یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے یا بدون حکم مولیٰ کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ ن۔ قلہا النفقۃ و السکنی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ دسکنی ہے۔ ت۔ جو اسکے شوہر پر واجب ہے۔ حتیٰ کہ غلام ہو تو اسکے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا یا بچہ رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑے تو باندی کے واسطے نفقہ دسکنی ہے۔ والا فلا۔ ورنہ نہیں۔ لان النفقۃ تقابل الاحتیاس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتیاس ہے۔ ت۔ احتیاس کتنا بشکرنا۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں۔ اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے۔ و لو بوا یا میتا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کو (شوہر کے ساتھ) کسی مکان میں شب باشی دی۔ ت۔ اور اپنا حق خدمت خود ساقط کیا۔ ثم بدالہ ان یتخیر حملہ ذلک۔ پھر اسکی راسے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے۔ ت۔ کہ شب باشی کی اجازت منسوخ کر دے اور شوہر سے نفقہ بھی ساقط ہو جائیگا۔ لان الحق باقی لبقاؤ الملک فلا یسقط بالتبویۃ کما لا یسقط بالنکاح۔ کیونکہ حق مولیٰ تو باقی ہے۔ جو بچہ ملک باقی ہونے کے تو تبویہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جیسے نکاح کر دینے سے ساقط نہیں ہوا۔ ت۔ واضح ہو کہ مولیٰ اپنی باندی کو سفر میں لیجاوے اگرچہ اسکا شوہر مانع ہو الطہیر یہ۔ قال رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ امام معنف رحمہ نے کہا کہ۔ ذکر تزویج المولیٰ عبیدہ و امته و لم ینکر رضا ہما۔ امام محمد نے جامع صغیر میں مولیٰ کا اپنا غلام یا باندی بیاہنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا۔ ت۔ اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اسکی رضامندی سے بیاہا بلکہ مطلقاً ذکر کیا۔ و ہذا یرجع الے مذہبنا ان للمولیٰ اجبار جہا علی النکاح۔ اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے کہ مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے۔ ت۔ اگرچہ وہ راضی نہوں اور اگرچہ بالغ ہوں۔ و عند الشافعی لا اجبار فی العبد۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ سو ہو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے۔ ت۔ اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جسکو طحاوی رحمہ نے روایت کیا ہے۔ لان النکاح من خصائص الادمیت۔ کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے۔ ت۔ اور آدمیت و انسانیت کسی شخص کی ملوک نہیں ہو سکتی ہے۔ و العبد داخل تحت ملک المولیٰ من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولیٰ کے تحت ملک اس راہ سے داخل ہے کہ وہ مال ہے۔ ت۔ نہ از راہ آدمیت۔ فلا ملک انکاحہ۔ تو مولیٰ اسکے نکاح کرنے کا مالک نہیں۔ ت۔ یعنی اسکے آدمیت کے خاصہ کا بجز مالک نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے میں مالی کچھ فائدہ نہیں ہے۔ بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف الامتہ۔ بر حلاف باندی کے۔ ت۔ کہ بالاتفاق جبراً اسکا نکاح کر سکتا ہے مخرج الطحاوی۔ لانه مالک منافع بضعہ فمالک تملیکہا۔ کیونکہ مولیٰ اپنی

باندی کے بضع کی شغفوں کا مالک ہو تو ان منافع کو غیر کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہو۔ لیکن فہم کی شغف دینا شرعاً بطریق نکاح فرض ہو تو نکاح کرنا اسکے اختیار میں ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار ازراہ مالی شغف ہو نہ ازراہ آدمیت ہو اور غلام میں چونکہ مالی شغف نہیں تو جبر بھی نہیں ہو۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہو کہ مالی شغف کچھ مہر میں منحصر نہیں بلکہ جن امور سے مال کی درستی ہو وہ بھی جائز ہیں لہذا اطلاق ہر الرواۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہو۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ اور ہماری دلیل یہ کہ نکاح کر دینے میں اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہو۔ لان فیہ تخصیص سن الزنا الذی ہو سبب المہلاک والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں غلام کو محفوظ کر لینا نہ ناکامی سے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہو۔ اگرچہ غلام پر ہم نہیں مگر کوڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہو۔ فیملکہ اعتباراً بالامتہ۔ تو مولیٰ نکاح کرنے کا مالک ہو باقی اس باندی کے۔ یعنی جیسے باندی میں اسکو ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہو اسی طرح غلام میں ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہو۔ بخلاف المکاتب والمکاتبتہ۔ برخلاف ایسے غلام کے جسکو فرشتہ لکھ دیا ہو اور ایسی باندی کی جو فرشتہ پاگئی ہو۔ یعنی اسقدر مال لکھا کہ باقراط ادا کرے تو وہ آزاد ہو پس مکاتب یا مکاتبتہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہو۔ لانہما التحقا بالاحرار لتصرفا۔ کیونکہ یہ دونوں تصرف کی راہ سے آزاد ہونے میں مل چکے۔ فیشرط رضا ہما۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہو۔ و۔ جیسے ازراہ ذاتی ملکیت کے انکو مولیٰ کی اجازت لینا شرط ہو۔ قال وسن زوج امۃ ثم قتلہا۔ فرمایا کہ اور جسے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر خود اسکو قتل کر ڈالا۔ اگرچہ خلا و چونکہ سے قتل کیا ہو۔ و۔ قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ یہ قتل جو مولیٰ کے فعل سے ہو قبل اسکے واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اسکے ساتھ داخل کرے۔ و۔ یا خلوت صحیح کرے جس سے مہر متا کہ ہو جاتا ہو اور حال یہ کہ مولیٰ مکلف آدمی ہو طفل نہیں ہو۔ و۔ فلا مہر لہا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا۔ و۔ جو کہ مولیٰ کا حق ہوتا ہو۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہو۔ و۔ قال لا علیہ المہر لمولا یا اعتباراً بوجہ تہا حق النہما۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولیٰ کے واسطے مہر واجب ہوگا باقی اس کے خود اپنی موت سے مہر جانے کے۔ و۔ یعنی اگر اپنی موت سے مر جاتی تو مہر متا کہ ہو کر لازم آتا اسی طرح مولیٰ کے فعل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ و۔ ہذا لان المقتول میت باجلہ۔ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہو کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہو وہ اپنی اہل پر مرتا ہو۔ و۔ یہی تمام اہل السنۃ والجماعہ کا مذہب و اعتقاد صحیح ہو برخلاف معتزلہ وغیرہ مگر ابون کے جو سمجھتے ہیں کہ اسکی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اسکی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ یہ بالکل باطل ہو اور اللہ تعالیٰ نے مقتول کی اسقدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہذا مہر متا کہ ہونے میں جیسے قتل سے اپنے وقت پر مہر ویسے ہی بغیر سبب ظاہری یا مرض کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ قصار کہا اذ اقتلہ اجنبی۔ پس مولیٰ کا قتل کرنا ایسا ہوگا جیسے باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا۔ و۔ حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں بالاتفاق پورا مہر واجب ہو تو مولیٰ کے قتل کرنے میں بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ و۔ لہذا منع المبدل قبل التسليم فیما زی منع المبدل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ مولیٰ نے مبدل کو یعنی بضع کنیز کو سہر کرنے سے پہلے منع کر لیا تو اسکو بدل یعنی مہر کے بدلنے کے ساتھ بدلا دیا جائیگا۔ کما اذا ارتدت الحرۃ۔ جیسے آزادہ مرد مرتد ہو گئی۔ و۔ تو وہ جو رو بنانے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اسکا مہر ساقط ہو جاتا ہو اور جیسے کفر شرک یا طنی موت حقیقی ہو ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہو۔ اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اہل پر مرے لیکن کلام تو احکام میں ہو۔ اور احکام میں فرق ہو۔ والمقتل فی احکام اللہ نیا جمل اطلاقاً حتی وجب القصاص والدیۃ۔ اور بنیادی احکام میں قتل کو تلف کرنا ٹھہرایا گیا حتیٰ کہ قصاص و دیۃ واجب ہوا کرتی ہو۔ فلذا فی حق المہر پس یون ہی مہر کے حق میں۔ و۔ مولیٰ کا باندی کو قتل کرنا معفو علیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قبل سہر لگی ہو تو مہر سب ساقط ہوا۔ (دفعہ ۲) اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط ہوگا کیونکہ مہر سب بے قصور ہو۔ جیسے بعد دخول کے مولیٰ کا قتل کرنا۔ اگر مولیٰ نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اس پر قابض نہیں یا سلطان کے ہاتھ فروخت کیا۔

یا باندی خود غائب ہوئی۔ یا مولیٰ نے قبل دخول سکو آزاد کیا اور اس نے اپنے کو اختیار کیا حتیٰ کہ نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق ہر کا طلاق یا ساقط
ہو۔ مع۔ وان قلت حرۃ نفسها قبل ان يدخل بها زوجہا۔ اور اگر آزادہ عورت نے اپنے آپ کو قتل کر دیا قبل اسکے کہ
شوہر اسکے ساتھ دخول کرے۔ یا اسکے وارث نے اسکو قتل کیا۔ اور یہی حکم باندی بن بقول صحیح ہو۔ ق۔ فلہا المهر متوکل
حرہ کے واسطے مہر واجب ہوگا۔ جو اسکی میراث ٹھہرے گا۔ خلافا لفرج فرج ہو یعنی بدالردۃ و بقتل المولیٰ استہ و بکاح
مابیناہ۔ بخلاف قول زمرج کے کہ نہیں واجب ہوگا۔ زفرج اسکو مرد ہو جانے پر اور مولیٰ کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے
ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی مقیس و مقیس علیہ میں امر مشترک جو جو قیاس ہو یہ کہ آزادہ کا مرد ہونا اور مولیٰ کا
باندی قتل کرنا۔ سو اسنے مہر سابقہ کرنا تھا کہ بس بدل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے خود قتل میں موجود ہے اور باندی کے بارہ میں روایت
نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور قاضیان نے کہا صحیح یہ کہ اسکا حکم مثل حرہ کے ہو۔ و لانا ان حیاتہ امر علی نفسہ غیر معتبر
فی حق احکام الدنیا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہے۔ اگر آخرت میں
وہ جہنمی ہوگا۔ فشا بہ موتہا حقت النہا۔ تو عورت کا خود کشی کرنا بمنزلہ اپنی خود موت مرنے کے ہے۔ تو ہر تاکہ واجب ہوا۔
بخلاف قتل المولے استہ لانه یعتبر فی احکام الدنیا حتی تجب الکفارۃ علیہ برطلان مولیٰ کا اپنی باندی یا بارڈالنے کے کہ وہ
تو دنیاوی احکام میں معتبر ہے حتیٰ کہ مولیٰ پر اس قتل کا کفارہ لازم ہوگا۔ اگرچہ قصاص لازم ہو۔ قال فی النکاح المصغر و ان
تزوج استہ فلا ذن فی العزل الی المولے۔ اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اسے مولیٰ کی اختیار ہے
ہو۔ کیونکہ عزل تو یہی کہ جامع میں اندر انزال نہ کرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو کہ ہو تو وہ مولیٰ کا ملک ہے نہ انزل کرنے کی
اجازت ہے۔ سند ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وعن ابی یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما۔ ان المولے اذا تزوج
بمحصیۃ۔ روایت اور آئی کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے۔ جیسے آزادہ عورت میں ہے۔ لان المولیٰ یختار فی
ثبوت لہا ولایۃ المطالبۃ۔ کہ نہ وہ مطلقاً باندی کا حق ہے حتیٰ کہ اسکو مطالبہ کا استحقاق ہے۔ یعنی اگر شوہر ایسا کہے تو وہ خود طلاق
کر سکتی ہے۔ و فی العزل تنقیص حقہا۔ اور عزل میں اسکے حق میں کمی کی کرنا ہوگا۔ اور یہ جائز نہیں۔ فی شہ طر رضا ہا لکما فی
الحرۃ۔ تو باندی مشکوہ کی رضا مندی شرط ہے جیسے آزادہ مشکوہ میں ہے۔ بخلاف الامتہ مشکوہ کہ بخلاف اپنی ملکدانی کے قتل
کہ مولیٰ اس سے دلی کرنے میں خود مختار ہے۔ لانه لا مطالبۃ لہا فلا یعتبر رضاہا۔ کیونکہ ملکدانی باندی کے لیے دلی کا مطالبہ نہیں تو اسکی
رضامندی بھی شرط نہیں ہے۔ پس مولیٰ باوجود اسکی ناخوشی کے عزل کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا بچہ حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ
اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ دلی کی ہو تو حلال ہے کہ کہے میرا بچہ نہیں ہے اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ دلی کی تو حلال نہیں
چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مزی ہے پس محمول ہے کہ قطرہ دلی جو سورخ میں رہ گیا تھا دوسری دلی میں منتقل ہو۔ م۔ ع۔ ظاہر
میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولیٰ کے قبضہ میں ہے۔ و وجہ ظاہر الروایۃ ان العزل تنقیص بقصود الولد و وجوہ المولیٰ معتبر
رضاء۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں نخل ہے اور بچہ حق المولیٰ ہے تو مولیٰ کی رضامندی معتبر ہے۔ اور باندی
کا مطالبہ دلی ہے نہ لطفہ ذاتا اور لطفہ سے حق المولیٰ متعلق ہے۔ وہ ہذا فارقۃ الحرۃ۔ اور اسی دلیل سے مشکوہ باندی کا مشکوہ
حرہ سے فرق ہو گیا۔ کیونکہ فرزند مشکوہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہے۔ (فرج) جب عزل کا اختیار مولیٰ کو ہوا اور کسی نے
نے اسکی باندی سے نکاح چاہا اور مولیٰ نے عزل کی اجازت نہ دی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولیٰ سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی
شرط کر لی تو صحیح ہے اور اس نکاح میں جو اولاد جسے وہ آزاد ہوگی۔ اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزادہ عورت
میں بھی بغیر اسکے رضامندی کے عزل کرنا جائز ہے۔ ق۔ د۔ ع۔ اگر خوف فساد زمانہ کے جاراہ سے پہلے کسی معالجہ سے حل کر لیا تو بغیر
اجازت شوہر بھی جائز ہے۔ ع۔ و۔ عزل عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جانا بدلیل حدیث

[Handwritten signature]

فواک الوداعی یعنی یہ خفیہ زندہ درگور کرنا جو رواہ مسلم عن عائشہ رضی اللہ عنہا اور شیخ کناہ
مارنا حضرت عمر و عثمان و علی سے ثابت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید منہ بے موقع عزل پر ہوگا مانند آزادہ عورت کے یا وہ وقت کثرت نسل
وجامعت کو مقتضی تھا کیونکہ انہیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز بھی ثابت ہے لہذا ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے چنانچہ صحیحین میں حضرت
عابر رحمہ سے اور سنن میں ابو سعید خدری سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منہ نکرا یا باوجود علم کے بطریق صحیح متعددہ موجود ہے اور سوائے انکے حضرت
علی و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و ابو ایوب و ابن عباس و حسن بن علی و جناب بن الارت و عبد اللہ بن مسعود و ابو ہریرہ
وغیرہم سے صحیح روایات ہیں اور زندہ درگور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سبب یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہو چکا
جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دعاوی کہ اللہ تعالیٰ تکویدیر تک سلامت رکھے و تمام کلام فی الفتح
لابن الہمام۔ م۔ وان تزوجت باذن مولانا۔ اور اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے خود نکاح کیا تو اسے بولی نے نکاح
کر دیا۔ ثم اعتقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی۔ فلما اختار۔ تو باندی کے واسطے اختیار ہو کر۔ چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اپرہ و طلاق
سے بڑھ کر تین طلاق کی ملکیت ہو گئی۔ اور چاہے نسخ کر دے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ میں نے اپنا اختیار نہیں جانا انتخاب مجھے معلوم ہوا
تو میں نے نکاح نسخ کر دیا و بعد مقبول و کھنفسہ ہو جائیگا۔ حوا کان زوجا او عبدا۔ چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو تو
اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر میں یہ اختیار نہ پاو گی۔ پس غلام میں تو بالاتفاق اختیار ہے اور آزاد شوہر میں اختلاف ہوا
اور ارجح اس میں قول ابی حنیفہ رحمہ ہے کہ چونکہ قیاس تو دونوں طرف موجود ہے لیکن قیاس ابو حنیفہ رحمہ مؤید بروایات صحیحہ بھی ہو گیا۔ تحریر یہ
کہ صحیحین میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے اپنی آزاد کی بولی باندی بریرہ رضی اللہ عنہا کے حق میں تین حصلت مروی ہیں الخ۔ اس میں ہے کہ
میں نے بریرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اسکا شوہر کے بارہ میں اختیار دیا پس اسنے اپنے نفس کو اختیار کر لیا
اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی بولی کو اختیار نسخ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ بریرہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نام تھا
اور آثار مروی ہیں کہ جب بریرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی نسخ نکاح کیا تو وہ اسکی خوشامد میں پہنچے پھر تا اور روتا تھا اور مروی ہے کہ
بریرہ رضی اللہ عنہا سے سفارش کی گئی تو اسنے بعد استفسار اس امر کے کہ یہ تم اکی کے طور پر سپر لازم نہیں ہے قبول کیا۔ لیکن کلام اس میں ہے کہ
کہ کیا وہ آزاد ہو گیا تھا یا اسوقت میں غلام تھا پس اس میں روایات مختلف ہیں اور مخفی ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے
بریرہ رضی اللہ عنہا کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسود رحمہ بھر اسود رحمہ کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن میں ہیں سب میں یہی آیا کہ وہ
آزاد تھا۔ دوم عروہ بن الزہیر پس اسنے ایک روایت میں آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے میں آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونوں روایتیں
صحیح ہیں۔ سوم قاسم رحمہ پس انکی ایک روایت میں آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت میں شک کیا حالانکہ دونوں صحیح الاسناد ہیں
بان ابن عباس سے روایات میں اختلاف نہیں کہ میں نے اسکو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا۔ بخاری رحمہ نے خود روایات مختلفہ اسناد میں
اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہیں اور ابن عباس کا قول اصح ہے مگر ہمارے نزدیک تو مرسل میں زیادہ جرم ہوتا ہے
اور ابن عباس کا قول تو خود محتمل ہے کہ منظور بیان یہ کہ اسکا شوہر کوئی عرب اصل آزاد نہیں تھا بلکہ میں نے دیکھا وہ حبشی غلام
میں سے تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے بھی وہ غلام ہو۔ اگر کہو کہ شاید پہلے آزاد ہو گیا ہو۔ ہم کہتے ہیں
کہ یہ روایت ہے کہ صحاح روایات اہل اتفاق و حفظ مثل اسانید صحیح بخاری میں یہ نہیں چلی ہے کہ اسود عروہ و قاسم کی خطا پر محمول
ہو بلکہ توفیق لازم ہو اور توفیق کی دو صورتیں ایک یہ کہ جیسا کہ کہنے لگا کہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے غلام تھا پھر آزاد ہو گیا لیکن یہ توفیق
صحیح نہیں اسلئے کہ خود صحیحین میں ثابت ہے کہ وہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ میں مروی ہے خود ہی نے کہا کہ
حدیث حسن صحیح۔ تو یہ قابل تاویل نہیں ہے پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق میں حبشی غلاموں سے تھا جو بروقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا
کے آزاد موجود تھا۔ فعلی ہذا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کے ہی معنی ہیں اور صحیح مسلم میں عروہ رحمہ کا قول کہ اسکا شوہر غلام تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

تین ہو گئے۔ وطلاقہا تینان۔ اور اسکی طلاق کامل دو تین ت۔ اب تین ہوئے جلتے تین۔ تودہ مختار ہو کہ چاہے اپنے اوپر سکو
بڑھاوے یا فسخ کرے۔ وان تزوجت امۃ۔ اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے ت۔ جو بالندہ یا غلام بالغ نے ت۔ ۶۔ بغیر اذن
مولایا۔ بغير اجازت اپنے سولی کے۔ نعم حقیقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی ت۔ قبل نفاذ عقد کے۔ صحیح النکاح۔ تو عقد مذکور صحیح ہے
نافذ ہو گیا ت۔ بحدث امۃ ثلاثہ کے کہ انکے نزدیک عورت کی عبادت سے نکاح منع نہیں ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک منع ہوتا ہے
لانہما من اہل العبادۃ کیونکہ باندی کو عبادت کی پابندی ہے کہ وہ بالندہ عاقلہ ہو تو ایجاب وقبول درست ہے نہ تین
ہو سکتا۔ وانما نافع الزنا بحق المولی وقدر زانی۔ اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق سولی کے تھا ورنہ ناکل ہو گیا ت۔ کیونکہ اسنے آزاد کو
اپنے اس عقد نافذ ہو گیا۔ ولا خیار لہا۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا خیار نہیں حاصل ہو گا لان النفاذ بعد العتق فلا تحقیق زنا باندی ملک
کو نہ نافذ ہوتا ہے۔ اور جو باندی کے بے مہر میں ملکیت کا ترضا منیع تحقیق ہوتا ہے۔ بلکہ ابتداء سے حر کے مانند ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا
اذا تزوجت لنفسہا بعد العتق۔ جیسے ہوت کہ اسنے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا ت۔ تو اپنے تین طلاق کا حق شوہر کو
ثابت ہو گا (نوی) مسئلہ کا یہاں عورت آزاد ہونے کے علم کی مجلس تک ہوتا ہے۔ اگر اسنے عذر کیا کہ میں اپنے واسطے خیال ہوا جاتی تھی اب میں
میں مجھے معلوم ہوا اسی میں تین نے فسخ کیا تو عذر قبول ہے۔ ت۔ م۔ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا فسخ ہے اور طلاق نہیں ہے جیسے
خیار بلوغ میں ہوتا ہے کیونکہ بہر ائی زوجیت کی طرف سے پیدا ہووے طلاق نہیں ہوتی بیعت عورت نے اپنے خاوند کے باقی بیعت کا منہ
سے بوسلے لیا ورنہ اسکے م۔ ع۔ پھر یہ فسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے بخلاف خیار بلوغ کے۔ ت۔ اگر اسنے نکاح باقی رکھا تو پھر
کا ہو گا اور اگر فسخ کیا تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہو گا۔ اگر عقد صغیر ہو تو اسکا خیار العتق تا وقت بلوغ تاخر ہو گا پھر بقول اصح اسکو
خیار بلوغ نہیں ہو گا۔ و فان كانت تزوجت بغیر اذنہ علی الف ومہر مثلہا ما تہ۔ چہ اگر سولی کی بغیر اجازت کے باندی
بہر اذنہ پر اپنا عقد کر لیا حالانکہ اسکا مہر اشل سودم ہو ت۔ تو مہر اشل سے زائد کو مہر سہمی پھر لیا۔ فدخل بہا زوجہا۔ پھر شوہر
اسکے ساتھ دخول کر لیا ت۔ حتی کہ مہر سہمی پر استقرار ہو گیا۔ ثم اعتقہا مولایا۔ پھر اس باندی کو اسکے سولی نے آزاد کیا و ت۔ تو
برخلاف قول زفر کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہے۔ فاما مہر للمولی۔ پس مہر مذکور سولی کے واسطے ہو گا ت۔ کیونکہ دخول سے پہلے
وقت استقرار ہو کہ وہ آزاد نہیں ہوئی تھی تو یہ مہر سولی کا حق ہوا۔ لانہ استوفی منافع مملوۃ للمولی۔ کیونکہ شوہر نے سولی کی مملوۃ
منافع سے پوری لذت حاصل کر لی۔ وان لم يدخل بہا حتی اعتقہا فاما مہر لہا۔ اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول کیا ہو حتی کہ
سولی نے اسکو آزاد کر دیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہو ت۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور سولی کی ملکیت میں دخول ہوا جس سے مہر
مٹا کہ ہوتا تو ب۔ آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہو کہ مہر لازم ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہو گا۔ لانہ استوفی منافع مملوۃ لہا۔ کیونکہ شوہر نے
اسی عورت کے منافع مملوۃ کو حاصل کیا ہے۔ والمراد بالمہر الالف المسمی اور مہر سے مراد پورا بہر اذنہ ت۔ نہ مہر اشل۔ لان نفاذ
العقد بالعتق استندالی وقت وجود العقد۔ کیونکہ عقد نافذ ہونا عقد پائے جانے کے وقت کھرت مستند ہوا ہو ت۔ یعنی اب
نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہو گا کہ جو وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہو کہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ عقد مذکور مہر سہمی بہر اذنہ پر تھا
فتمسکت التیمیۃ ووجب المسمی۔ تو مہر کا مسمی کرنا صحیح ہوا اور وہی مسمی واجب ہو گیا ت۔ صرف کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی
تو یہ مہر سولی کا ہوا اور اگر قبل دخول کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا ہو گا۔ ولہذا لم یجب مہر آخر بالوطی فی نکاح موقوف۔
اور اسی وجہ سے کہ نفاذ کا استناد وقت عقد سے ہو جا تا ہے موقوف نکاح میں دلی کر لینے سے دوسرے مہر نہیں واجب ہوتا ہے مثلاً باندی
نے بغیر اجازت سولی کے نکاح کیا یا غصبی نے زید کا نکاح ہندہ سے کیا پھر شوہر نے دلی کر لی پھر سولی نے یازید و ہندہ نے اجازت دی تو
یہ نہیں ہو گا کہ قبل اجازت کے جو دلی کی اسکا عقد واجب ہو پھر بعد اجازت کے دلی سے مہر سہمی واجب ہو۔ کیونکہ اجازت سے جب ہی
عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو یہ وقت عقد کے اجازت ہو چکی تو ہر ایک دلی نکاح جائز میں واقع ہوئی لہذا ایک ہی مہر لازم ہو گا۔

لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا یوجب الاہرا واحدا۔ کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند ہونے سے عقد کا
 اکیلا رہا (یعنی دو عقد نہیں تاکہ ہر ایک کا ہر غلہ واجب ہو) تو یہ عقد صرف ایک ہر واجب کر گیا۔ ف۔ جامع مغیر میں ذکر
 فرمایا۔ و سن وطی امہ ابنہ۔ اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے ف۔ یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اسکے
 ملک میں موجود ہو بدین نکاح کیے یا ملک خرید وغیرہ حاصل کیے باپ نے وطی کر لی تو دو حال ہیں اگر باندی اس سے حاملہ ہوئی
 تو وطی حرام کام تکب ہوا اور پسر عقر واجب ہو اور عقر کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح میں لائی جاتی۔ یہی مختار ہو۔ ف۔
 اور اگر وطی کی۔ فولدت منہ۔ پس باندی اس سے بچہ جنی ف۔ اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک میں ہو۔ ف۔
 ام ولد لہ۔ تو یہ باندی اسکے باپ کی ام ولد ہو ف۔ تاکہ یہ وطی زنا ہو۔ وغلیہ قیمتہا۔ اور باپ پر اس باندی کی قیمت واجب
 ہوئی ف۔ اگرچہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت نہیں م۔ ولا ہر علیہ۔ اور باپ پر کچھ مہر نہیں ف۔ اور یہی شافعی وجہ
 کا قول ہے۔ ع۔ ومعنی المسالۃ ان یدعیہ الاب۔ اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا ف۔ کہ میرا لطفہ کر
 اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہو اور سلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اسکی بوم ولد قرار پاوگی اور اگر ایسا معاملہ شریک میں ہو تو شریک
 پر نصف عقر بھی لازم آتا م۔ و وجہ ان لہ ولایت تملک مال ابنہ للحاجۃ الی البقاء۔ اور اسکی وجہ یہ کہ باپ کو یہ ولایت
 حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جاوے بوجہ اپنی نیان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تو اور میرا مال
 میرے باپ کا ہے۔ پس اگر باپ کی ضرورت پیش آئی اور طعام موجود مگر اسکا مالک بیٹا اور وہ پردیس میں ہو تو باپ کو اپنی جان باقی
 رکھنے کے لیے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہے۔ ف۔ تملک جاریۃ للحاجۃ الی صیانتہ الما۔ تو باپ کو اختیار ہے کہ پسر کی باندی
 کا مالک ہو جاوے بضرورت اپنے لطفہ کے حفاظت کے ف۔ لہذا ہننے کہا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائیگا حتیٰ کہ باندی اسکی
 ام ولد ہوگی۔ غیر ان الحاجۃ الی البقاء تسلبہ دونہما الی البقاء نفسہ۔ صرف اختلاف فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بہ نسبت
 جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہے۔ فلہذا تملک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بغیر اقیمۃ۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی
 کا بعض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ ف۔ ہذا التملک یثبت قبل الاستیلاء بشرطالہ۔ بھر یہ ملک
 (جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاء سے پہلے بوجہ شرط استیلاء کے ثابت ہوگئی ف۔ یعنی باندی کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد سے
 یہ ملک ثابت نہیں بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اسکا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اور صحیح
 حقیقۃ المملک۔ اسواسطے کہ استیلاء کو صحیح کرنے والی یا تو حقیقی ملک ہو ف۔ جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کر کے حاکم کیا
 او حقہ۔ یا حق المملک ہو ف۔ جیسے باندی کو سکاتہ کر دیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہے حتیٰ کہ اگر ال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو
 پھر قنہ ہو جائیگی پس اگر سکاتہ سے وطی کر کے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہوگئی۔ غرض کہ استیلاء کے لیے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہے۔ وکل
 ف۔ ملک غیر ثابت للاب فیہا۔ اور باپ کے لیے اس باندی میں کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ حتیٰ بجز زلہ التزوج بہا۔ حتیٰ کہ باپ
 کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہے ف۔ جبکہ میثا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہوتا پس باپ کو
 باندی میں کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہیں ہے اور یہاں اسکا لطفہ رایگان ہونے سے بچنے کے لیے ام ولد بنانے کی ضرورت دفع
 ہے۔ فلا بد من تقدیمہ۔ تو ضرور ہو کہ ملک مقدم ثبوت ہو ف۔ یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی میں اپنی ملک قائم کر لی
 پس اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ وقی کاخذ کر کے بیٹے کی باندی میں خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لیے بدین
 اجازت درمیانہ ہی بیٹے کے اسکی باندی کو بعض اتنے دامن کے جو اسکی قیمت ہوا ہے ملک میں کر لیا پھر وطی کر کے اسکو ام ولد بنایا
 پس قیمت تو لازم آئی۔ ف۔ تبین ان الوطی یلاقی ملک فلا یزیدہ العقر۔ پس ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک میں واقع ہوا
 تو اسے عقر لازم نہوگا ف۔ حالانکہ عقر وہ ہوتا ہے جو غیر ملک میں بشبہ وطی کرنے سے لازم آوے۔ اور یہاں اپنی ملک ہے۔ و

قال زفر جرح و اشافعی یحب المهر لانہما ثبتان الملک حکما للاستیلا۔ اور زفر و شافعی رحم نے کہا کہ باپ پر مهر واجب ہوگا کیونکہ یہ دو فن باپ کی ملک کو استیلا کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ تو یہ حکم بالفرد بعد استیلا کے ہوگا تو وطی غیر ملک میں ہونے سے سفر لازم ہوگا۔ کما فی الجاریۃ المشترکہ۔ جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے۔ ف زید و بکر میں باندی مشترکہ ہو اس نے زید نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہو اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہو تو ملکیت استیلا کا حکم ہوا۔ و حکم الشی یعقبہ۔ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے۔ ف تو ملکیت ہونا بعد استیلا کے ہے۔ و المسالہ معروفہ اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے۔ (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی و بچہ واجب ہوگا۔ د۔ باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد دادا کا حکم مثل باپ کے ہو۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب نہیں ثابت ہوگا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے۔ ت۔ قال ولو کان الابن زوجہا ایامہ۔ فرمایا اور اگر پسرنے اپنی باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا۔ ف اگرچہ بیکلح فاسد ہو۔ د۔ فولدت لم تصرام ولہ ولایۃ علیہ۔ پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائیگی اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں۔ و علیہ المہر۔ اور باپ پر مهر واجب ہوگا۔ و ولہ حرم۔ اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہوگا۔ کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہو بھائی یا بہن ہوگا۔ لاصح التزوج عندنا خلافا للشافعی لخلوہا عن ملک الاب۔ کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح کرنا صحیح ہو گیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی۔ الایری ان الابن ملکہا من کل وجہ فمن المحال ان یملکہا الاب من وجہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہو تو معاملات سے ہوگا کسی وجہ سے باپ بھی اس کا مالک ہو۔ و لہذا یملک من التصرفات مالا یملک مہما ملک الاب لو کان۔ اور یون ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہو کہ ان کے ساتھ باپ کی ملک نہیں باقی رہ سکتی اگر ہوتی۔ ف مثلاً بیٹا اس کو چاہے فروخت کرے یا بہیہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطی کرے چاہے کسی غیر سے بیاہ دے۔ ف دل ذلک علی انتفاء ملک۔ تو یہ باپ کی ملک ندارد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ ف اور اسی بنا پر باپ کو اس باندی سے وطی کرنا بغیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتیٰ کہ وطی ارتکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزا شرعی نہیں ہوگی۔ (د) کیونکہ وطی حرام کر چکا۔ الا انہ لیسقط الحد للشیبۃ۔ لیکن حد الزنا بوجہ شبہہ کے ساقط ہے۔ ف اور حد وہ کو شبہہ ساقط کرنا معروف ہے۔ اور اسی وجہ مذکورہ سے جب حل رہ گیا تو بجائے بغور و حفاظت نطفہ اس کو قیمت ملک ٹھہرایا جیسا کہ سابق میں گوارا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے۔ فاذا اجاز النکاح اصرار ما وہ معلومنا یہ۔ پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا۔ ف حتیٰ کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو کچھ باندی کے مالک ہو جانے کی ضرورت نہ رہی۔ فلم یثبت ملک النہین۔ تو ملک انہین ثابت نہ ہوئی۔ ف اور جب باپ کی ملک وہ نہ ہوئی۔ فلا تصیر ام ولد لہ۔ تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہو جائیگی۔ و لاقیمۃ علیہا فیہا ولانی ولد ہا لہ لم یملکہا۔ اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہ ہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا۔ و علیہ المہر لانہما بالنکاح و ولد ہما۔ اور باپ پر مهر واجب ہوگا کیونکہ اس نے نکاح کے ذریعہ سے ہر اپنے بچہ پر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا۔ ف حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مولیٰ کی ملک ہو کر رہتا ہو مگر بیان آزاد ہوگا۔ لانه ملک اخوہ فستحق علیہ بالعقارۃ۔ کیونکہ بچہ کا مالک اس کا بھائی ہو تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہو گیا۔ ف کیونکہ مخصوص ہو کہ جو کوئی اپنے ذمی دم محرم کا مالک ہو وہ خود اپنے آزاد ہو جائیگا۔ پس بیان بھائی مجبور ہے کہ وہ محرم رحم رکھتا ہو خواہ بہن ہو یا بھائی ہو لاہل آزاد ہو جائیگا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے۔ پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں ہوتا

ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہے۔ لہذا جامع معین فرمایا۔ واذاکانت الحرة تحت عہد فحالت لمولاه۔ اگر آزادہ عورت کسی غلام کی تحت میں سکود ہو پس اس عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا ف۔ حالانکہ مولیٰ مرد آزاد عاقل بالغ ہے۔ د۔ اعتقہ معنی با اسکو میری طرف سے بعض ہزار کے آزاد کر دے ف۔ بعض رطل شراب کے آزاد کر دے۔ ففعل۔ پس مولیٰ نے یہی کیا ف۔ کہ میں نے آزاد کیا یہ وہ اسکے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اسکو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درہم لازم آئے کیونکہ بالاتفاق یہاں بیع صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور۔ ففسد النکاح۔ نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک رقبہ جمع ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہو گیا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت یہ ہوتا ہے کہ جبر مردہ چیز موقوف ہو جیسے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہوا مگر نہیں کیونکہ آزاد کرنا بجز ملک نہیں ہو سکتا تو یہ مقتضی ہے کہ پہلے یہ عورت اسکی ملک چاہتی پھر مولیٰ کو وکیل کرتی ہو کہ آزاد کر دے۔ وقال زفر فرج لا یفسد۔ اور زفر فرج نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہو گا ف۔ اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درہم واجب نہونگے مگر غلام آزاد ہو جائیگا۔ واصلہ انہ یقع العتق عن الامر عندنا حتی یكون الولاء له ولو لولئی یہ الکفارۃ۔ صحیح عن عہد تھا۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جس نے آزاد کرنے کا حکم کیا (جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہے) حتی کہ ولہ اسی حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی عت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائیگا ف۔ چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہو اور اسنے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہو جاوے تو کفارہ ادا ہو گیا۔ وعندہ یقع عن المأمور۔ اور زفر فرج کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسکی طرف سے ہو جائیگا جبکہ حکم دیا گیا ف۔ اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانه طلب ان یعتق المأمور عندہ۔ کیونکہ حکم دہندہ نے تو یہ چاہا کہ مأمور اپنا غلام اسکی طرف سے آزاد کرے ف۔ اور عتق کے واسطے شرط ہے کہ اپنا غلام ہو نہ پر یا غلام اور یہاں اسنے پرانے غلام کی اپنے طرف سے آزادی چاہی۔ و ہذا محال لانه لا یعتق فیما لا یمکن ابن آدم فلم یصح الطلب۔ اور یہ محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جسکا آدمی مالک نہ ہو تو اسکا چاہنا صحیح نہوا ف۔ مگر مأمور خود اس غلام کا مالک ہے فیقع العتق عن المأمور۔ تو آزاد ہونا مأمور کی طرف سے واقع ہو جائیگا ف۔ اور سفت آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ اسنے پر یا غلام اپنا کر کے آزادی چاہی۔ تو یہ سب بائین برباد نہوں۔ ولنا انہ الکن تصیحہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ فیقدم المملک بطریق الاقتضار اذ المملک شرط لصحة العتق عنہ۔ باین طور کہ اقتضار کے ذریعہ سے اسکے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اسکی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لیے ملک ہونا شرط ہے ف۔ تو ہم تصیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضار سے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصیر قولہ اعتق عنی۔ تو یوں ہو گیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التملک منہ بالالف ثم امرہ باعتاق عبد الامر عنہ۔ اسنے بعض ہزار کے مأمور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ و قوله اعتقت تملیکاً منہ ثم الاعتاق عنہ۔ اور مأمور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو ملک کرنا پھر اسکی طرف سے آزاد کر دینا ہوا ف۔ پس کلام صحیح ہو گیا۔ اور مستحکم ہے اوپر کہا کہ مأمور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اسواسطے کہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع مریح ہے تو یہاں قبول شرط ہے۔ بالجملة مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسطرح تصحیح کی گئی کہ مولیٰ نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ واذ ثبت المملک للامر ففسد النکاح۔ اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور عورت اب اسپر ملک ہو گئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ للثانی بین المملکین۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات وخصم۔ ولو قالت اعتقہ عنی ولم یسم بالالف

اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے غلام سے کہا کہ اسکو میری طرف سے آزاد کر دے اور اس کا کچھ نام نہیں لیا تو اسامو نے یہی کیا۔ لم یفسد النکاح۔ تو نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ بلکہ غلام مذکورہ مولیٰ کی طرف سے مفت آزاد ہو جائیگا۔ والولاء للمحقق۔ اور اسکی دلاء اسکے آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہوگی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ہذا الاول سواہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں لانہ یقدم التملیک بغیر عوض تصحیحاً مختصراً۔ کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جاوے تاکہ اسکا تصرف صحیح بنایا جاوے۔ و بادیہ تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت میں بعوض مال کے ملک کر دی اور یہاں بغیر عوض کے۔ لیکن بغیر عوض تملیک کو ہیہ کہتے ہیں اور اس میں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کرے پھر مولیٰ اسکی طرف سے آزاد کرے تو جائز ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکر تصحیح ہوگی۔ جواب دیا کہ ہیہ پیدا ہو جائیگا۔ ویسقط اعتبار القبض۔ اور قبضہ کا اعتبار ساقط ہو جائیگا۔ کما اذا کان علیہ کفارة ظہار۔ بقیاس اس مسئلہ کے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا۔ اور ساتھ مسکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غیرہ ان یطعم عنہ۔ پس اسے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام کھلاوے۔ یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہو اس سے کہا کہ میری طرف سے ادا ہے کفارہ میں طعام کھلاوے۔ تو یہی معنی ہیں کہ مجھے طعام ہیہ کہ پھر میری طرف سے مسکین کو ادا کر۔ پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اسکا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ اس ہیہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر صحیح ہوا۔ یونہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو کر غلام کا ہیہ ہوا پھر مولیٰ نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ ولما ان الہیہ من شرطها القبض بالنقص۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ ہیہ ایسا عقد ہے کہ اسکی شرط میں سے قبضہ بدیل نص ثابت ہے۔ فلا یکن اسقاط۔ تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں۔ جیسا کہ ابو یوسف رحمہ نے زعم فرمایا ہے۔ ولا اثباتہ اقتضاء۔ اور قبضہ کو بطور اقتضاء بھی ثابت کرنا ممکن نہیں۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہیں ہوا اگر یہاں اقتضاء ثابت ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں۔ لانہ فعل حسی۔ کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے۔ جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد معتبر نہیں ہے جو باقتضاء غیوت ہو۔ بخلاف البیع لانہ تصرف شرعی۔ برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے۔ و باقتضاء ثابت ہوتا ہے۔ و فی تلک المسئلہ۔ اور اس مسئلہ میں۔ جو اوپر کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اس میں قبضہ ساقط نہیں ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا۔ بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اسلئے کہ۔ الفقیر یوجب عن الامر فی القبض حکم ہوتا ہے یعنی مہوب لہ کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائیگا۔ پس جب ہیہ کرنے والے نے طعام فقیر کو دیا تو فقیر نے حکم دہندہ کی طرف سے قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں بنتا ہے۔ اما العبد فلا یقع فیہ شیء لیتوب عنہ۔ غلام کا یہ حال ہے کہ اسکے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوتی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ہو پس یہی۔ ہا کہ مولیٰ کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا اور چونکہ عورت کے ملک میں نہیں آیا تو نکاح فاسد نہیں ہوا۔ واضح ہو کہ عورت کو خیار العلق ہوتا ہے اور غلام کو نہیں ہوتا پس نکاح بدستور رہا۔ فائدہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب نکاح اہل الشک

باب مشرکوں کے نکاح کے بیان میں۔ مشرک وہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ شریک بناوے جیسے نصرانی اور بت پرست مع اقرار خدا سے عزوجل کے اور یہاں کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا شریک ہو جیسے دہریہ و دیگر۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کی صفات میں بھی کسی صفت میں شریک لاوے تو مشرک ہے اور اگر بعد اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہو گیا۔ پس یہ باب کافر بت پرست

وہ ہری و بچہ و نضرانی و یہودی و مرد سب کا بیان ہو۔ م۔ یہاں تین اصول ہیں۔ اول یہ کہ جو نکاح در میان دو مسلمانوں کے صحیح ہوتا ہے وہ وہ دو کافروں میں بھی صحیح ہوگا۔ اسکا معنی یہ ہے کہ اگر دونوں کے دلوں میں نہ سفلح یعنی زمانے سے - واضح ہو کہ صحیح بخاری میں حضرت ام المومنین عائشہ سے روایت ہے کہ زنا اسلام و رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلون میں جاری طور سے نکاح جاری تھا۔ طور اول یہی جو آج کل یہ کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا ولیہ کو سنگینی کی اور اسنے مہر پر بہاد دی۔ طور دوم یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جوار سے کہا کہ جب تو اپنے حیض سے پاک ہو جاوے تو فلاں مرد کے پاس آدمی بھیج کر اس سے سنگینی کیجو اور شوہر اس در میان میں اس سے جدا ہو جاتا تھا اور اس سے پہلے طبع نہیں کرتا تھا پس وہ پاک ہو کر فلاں مرد سے ملتی تھی کہ جب اس سے حمل ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جنم کرتا اور اس سے جاہلون نے فرزند کی نجاست کا قصد کیا تھا اور اسکو برائی پونجی مانگنے کا نکاح کہتے تھے۔ طور سوم یہ تھا کہ جس سے کہ مرد سب جمع ہو کر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنمی اور اسکو کچھ روز گزر گئے تو وہ ان سب مردوں کو طلب کرتی پس انہیں سے کوئی انکار نہیں کر سکتا تھا حتیٰ کہ سب اسکے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگوں کو اپنا معاملہ تو معلوم ہو اور اب میں بچہ جنمی ہوں اور بچہ میرا اسی فلان - پس جس مرد کے ساتھ چاہتی اس کے ساتھ بچہ لاحق کرتی اور اس مرد کو چھپی نہ تھی کہ انکار کر سکے۔ طور چارم یہ تھا کہ عمر میں کسبیان ٹھنڈے انکے دروازوں پر جھنڈے یا نگڑی ٹھینچیں جو چاہتا اسکے پاس جاتا تھا پس بکثرت لوگ داخل ہوتے اور کتا جماع کرتے جب ان عورتوں میں سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنمی تو یہ لوگ اسکے یہاں جمع ہوتے اور قیافہ شناس بلائے جاتے پس اسے قیافہ پہچانکر اپنی راسے سے جس مرد کا لفظ دیکھتے اسی کے ساتھ لاحق کرتے تھے اور وہ انکار نہیں کرتا اور وہ اسی کا بچہ کہلاتا تھا پھر جب اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیے سوائے اس طور نکاح کے جو آج کل جاری ہے۔ و قد رواہ ابو داؤد و ایضا۔ نکاح اگرچہ بقائے نسل انسانی کا طریقہ ہے لیکن جانوروں کے طور اور فحش سے متنازع و مکمل نہیں میں بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہی لہذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد و عورت مسلمانوں کے در میان صحیح وہ دو کافروں میں بھی صحیح نکاح ہے۔ اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانوں میں بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافروں میں دو حال کہتا ہے ایک یہ کہ وہ بھی اسکو ممنوع اعتقاد کرتے ہوں تو ممنوع ہے اور اگر اسکو جائز سمجھتے ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافروں کے حق میں نکاح ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر دونوں مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ اصل سوم یہ کہ ہر نکاح جو محل جرم ہونے کی وجہ سے حرام ہو مانند بن وغیرہ کے وہ انکے اعتقاد پر جائز واقع ہوگا۔ اور مشائخ عراق کے قول پر فاسد ہوگا۔ ت۔ انھیں اصول پرستی سننی ہیں۔ و اذا تزوج الکافر بغیر شہود او فی عدۃ کافر۔ اگر کافر نے کافر کو نکاح میں لیا بغیر گواہوں کے یا دوسرے کافر کی عدت میں تھی۔ و ذلک فی دنہم جائز۔ حالانکہ ایسا کرنا انکے دین میں جائز ہے۔ ثم اسما اقر اعلیہ۔ پھر دونوں مرد و عورت مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ ساور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال زفر النکاح فاسد فی الوجہین الا ان لا یعرض لہم قبل الاسلام والمرافعة الی الحکام۔ اور زفر فرمے کہ کافر کو دونوں صورتوں میں نکاح فاسد ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اسے تعرض کیا جائیگا جب تک مسلمان نہ ہوں یا قضی حاکم کے حضور میں مرافعہ نہ کریں۔ وقال ابو یوسف ومحمد فی الوجہ الاول۔ اور کہا ابو یوسف و محمد نے پہلی صورت میں نہ جبکہ بغیر گواہوں کے نکاح کیا تو حکم۔ کہا قال ابو حنیفہ۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے۔ وفی الوجہ الثانی کہا قال زفر رحمہ۔ اور دوسری صورت میں جبکہ عدت بغیر من تھی حکم جیسا کہ زفر فرمے کہ ہے۔ لہ ان الخطبات عامۃ علی ما مر من قبل مملوحم۔ زفر رحمہ کی دلیل یہ کہ خطابات اکھی عام ہیں چنانچہ پہلے گورا تو وہ کافروں کو بھی لازم ہونگے۔ و اما لا یتعرض لہم لئلا یعمرا ضلالا تقریرا انکے ذمہ کی وجہ سے انکے ساتھ تعرض نہونا فقط مٹھ پھر لینے کے طور پر نہ اسکو برقرار رکھنے کے لیے ہفت مینی جیسے انکو بت پیش

۴۰۰

و انفس پر سعی وغیرہ پر ہم چھوڑنے ہیں بوجہ انکی ذمہ داری کے تو یہ اسوجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت و برقرار رکھیں بلکہ اسوجہ سے کہ ہم نے منہ موڑ لیا اور تعرض نہ کیا۔ و اذا ترافعوا۔ اور جب انھوں نے حاکم عادل کے حضور میں مراجعہ کیا۔ و اسلموا سیاوے مسلمان ہو گئے۔ ف۔ اور حق و عدل کو جاننے لگے۔ و الحرمۃ قائمہ۔ اور ہنوز حرمت موجود ہو۔ ف۔ جدید طور پر موافق شرع کے نکاح نہیں کر چکے ہیں تو انھوں نے حق حکم چاہا پس۔ وجب التفریق۔ دونوں میں جدائی کر دینا واجب ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ قرآن مجید میں حکم ہے کہ یا تو اعراض کر اور اگر حکم کرے تو ان میں عدل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ اچھا معاملات کے ہمارے احکام ان پر لازم ہوں مگر ہمارے مجتہدین میں اختلاف ہو تو صرف جماعی احکام ان پر لازم ہوں گے۔ م۔ ولہما ان حرمتہ نکاح المعقودہ مجمع علیہا فکاؤا ملتزمین لہما۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو اس سے نکاح کرنا ہمارے درمیان بالاجماع حرام ہے تو کفار اسکے ماننے کا التزام کرنے والے ہو گئے۔ ف۔ کیونکہ ہم انکے تابع نہ بن گئے۔ لا محالہ دے ہمارے تابع ہو گئے۔ و حرمتہ النکاح بغیر شہود و مختلف فیہ۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہے۔ ف۔ حق کہ ہمارے بہان بعض کے نزدیک جائز ہے۔ و لم یلتزموا احکامنا جمیع الاختلافات۔ اور ذمہ یوں نے ہمارے احکام کو سب اختلافات کے ساتھ ماننے کا التزام نہیں کیا۔ ف۔ تو اس میں دے اپنے اعتقاد پر چھوڑے جاوین۔ و لابی حنیفۃ ان الحرمۃ لایکن اثباتہا حقاً للشرع لانہم لایستطیعون بحقوقہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو ثابت کرنا بطریق شرع کے ممکن نہیں کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے۔ ف۔ اسی واسطے ہم انکو شراب و سور میں چھوڑتے ہیں۔ و لا وجہ الی ایجاب العدة حقاً للزوج لانه لا یعتقدہ۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب کیجاوے کیونکہ شوہر اسکا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما اذا کان تحت مسلم۔ برخلاف اسکے جبکہ کتا بہ عورت کسی مسلمان کے تحت میں ہو۔ ف۔ تو مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانه یعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان اسکا اعتقاد رکھتا ہے۔ ف۔ تو شرع اسکے حق کی حفاظت فرماوے گی۔ و معلوم ہو گیا کہ کفار میں بغیر گواہوں کا نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دونوں صحیح ہیں۔ و اذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا۔ ف۔ یعنی ابتداء میں صحیح ہوا۔ فحالیۃ المرافعہ و الاسلام حالۃ البقار۔ تو مرافعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقائے نکاح کی حالت ہو۔ ف۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتداء میں صحیح ہو گئی وہ بقائے حال میں بدرجہ اولیٰ صحیح رہے گی۔ و الشہادۃ لیست شرطاً فیہا۔ اور حالت بقا میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مر جاوین تو نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ و کذا العدة لا تنافیہا۔ اور یوں ہی عدت بھی اس حالت کی منافی نہیں ہے۔ کالمسکوحۃ اذا و طئت بشہتہ۔ جیسے منکوحہ جبکہ شہرہ کے ساتھ وطی کی گئی۔ ف۔ مطلقہ عورت کو خبر ملی کہ اسکا شوہر مر گیا اسنے بعد چار ماہ دس دن کے دوسرے سے نکاح کیا جسنے اسکے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہے تو عورت بدستور اسکے نکاح میں رہی حالانکہ اسی حالت میں وہ دوسرے خاوند کی عدت پوری کر چکی پھر یہ سب اسوقت کہ کافر نے جس کافر سے نکاح کیا وہ محل نکاح تھی۔ اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہیں ہو چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا۔ ف۔ اور مشہور ہے کہ یہ بات اگلے دین میں جائز ہے۔ ف۔ مسلم۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونوں مسلمان ہو گئے۔ ف۔ تو امام رح کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل اور یہی صاحبین کا قول ہے لیکن اتفاق ہے کہ فرق بینہما۔ دونوں میں تفریق کر دیا گیا۔ لان نکاح المحارم لہ حکم البطلان فیما بینہم عندہما لکذا ذکرنا فی المعقودہ۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو محرمات ادبہ کا نکاح خود کافروں کے درمیان میں باطل ہے جو حکم رکھتا ہے جیسے ہنر معندہ میں ذکر کیا۔ ف۔ یعنی غیر کی معندہ کے مسئلہ میں۔ اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل ہے تو اسی کے تابع ذمی لوگ ہو گئے مگر ذمہ داری سے تعرض نہیں ہو سکتا تھا۔ و وجب التعرض بالاسلام فیفرق۔ اور اسلام

لانے کی وجہ سے تعرض کرنا واجب ہو گیا تو حاکم دو وزن میں تفریق کرے گا۔ وعنده لم حکم الصلحۃ فی الصبح۔ اور امام رحمہ کے نزدیک صبح روایت میں کافرون کے نکاح حاکم کا حکم صحت کا ہے۔ اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی رہے۔ الا ان المحرمۃ تنانے بقاء النکاح فیفرق بخلاف العدة لانہا لا تنافیہ۔ لیکن دائمی صحت ہوئے بقائے نکاح سے منافی ہے تو تفریق کر دی جائیگی بخلاف عدت کے کہ عدت کچھ نکاح کو منافی نہیں ہے۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام و مرافعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام احدہما یفرق منہما وبمرافعہ احدہما لا یفرق عنہ۔ پھر جو کسی مرد و عورت میں سے ایک کے اسلام لانے سے دو وزن میں تفریق کر دی جائیگی اور ایک کے مرافعہ کرنے سے نہیں تفریق کی جائیگی یہ امام رحمہ کا قول ہے۔ خلافا لہما۔ بخلاف قول صاحبین کے کہ غرض امام رحمہ کے نزدیک اسلام لانے و مرافعہ کرنے میں فرق ہے۔ و الفرق ان استحقاق احدہما لا یبطل بمرافعہ صاحبہ۔ اور فرق یہ ہے کہ دو وزن میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق نہیں باطل ہوگا۔ اذلاۃ غیرہ اعتقادہ۔ کیونکہ ایک کے مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا۔ اور جواز تو صرف ان کے اعتقاد پر دائر تھا۔ پس ہم دوسرے ذی سے تعرض نہیں کر سکتے۔ اما اعتقاد المستتر بالکفر لا یعارض اسلام المسلم۔ راجع شخص کہ کفر پر اڑا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا معارض نہ ہوگا۔ کیونکہ معارضہ میں برابری شرط ہے۔ لان الاسلام یعلو ولا یعلی۔ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اس کی کسی کو بلندی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ طبرانی و بیہقی کی حدیث عثمان اور عاتق بنی کی حدیث عائذ بن عمرو میں مذکور ہے تو ایک کا اسلام غالب رہے گا اور کفر جو اس کے خلاف چاہتا تھا زیر کیا جائیگا۔ اور اگر دو نصرانیوں یا ہندوؤں میں سے عورت مسلمان ہوئی تو تفریق ضرور ہے اور اگر مرد مسلمان ہو تو نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ مرافعہ صرف ایک نے کیا۔ و لو ترافعا یفرق بالاجماع۔ اور اگر دو وزن نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائیگی۔ لان مرافعہما کتھا کیمہما۔ کیونکہ دو وزن کا مرافعہ کرنا جیسے دو وزن کا حکم بنانا ہے۔ اور حکم دو وزن کی رضا مندی سے ہوتا ہے تو گو یا دو وزن نے حاکم سے چاہا کہ ان کے درمیان عدل سے حکم کر دے۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافر کو مین طلاق دیدین اور فقط عورت نے تفریق کی درخواست کی تو بالاجماع ایک ہی کے مرافعہ پر تفریق کر دی جائیگی جیسے اگر عورت کو خلع دیا پھر بدون عقد کے اس کو اپنے تحت میں لکھا یا کافر نے ایسی کہیت سے نکاح کر لیا جو مسلمان شوہر کی عدت میں ہے یا مین طلاق دیکر بدون حلالہ کے اس کے ساتھ نکاح کر لیا تو ان تینوں صورتوں میں بغیر مرافعہ کے حاکم ان میں تفریق کرے گا کافی البحر عن محیط لیکن تمسین و حاوی میں مرافعہ شرط کیا ہے۔ و اگر جو دو اور مرد و وزن اسلام میں سے پھر معاذا اللہ ان میں سے ایک مرتد ہو گیا تو بدن حکم قاضی کے نکاح بالفضل منع ہو گیا پس اگر مرد مرتد ہو تو عورت کے واسطے اگر مدخلہ ہو تو کل مرد و نصف مسمی یا ستہ اور نفقہ عدت ہے اور اگر عورت مرتد ہوئی تو اس کے لیے کچھ مرد نفقہ نہیں سوائے سکے کے علی المختار۔ اور وہ اسلام لانے پر او خفیف ہر سے نکاح کرنے پر مجبور کیا جائیگی اور اسی پر فتویٰ ہے اولو الجہ۔ اور اگر جو دو مرد ایک ساتھ دو وزن مرتد ہو کر پھر ساتھ مسلمان ہو گئے تو نکاح باقی رہے گا اور اگر آگے پیچھے مسلمان ہوئے تو فاسد ہو گیا۔ ت۔ ولای يجوز ان یتزوج المرتد مسلمۃ ولا کافرة ومرتدة۔ اور جائز نہیں ہے کہ مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے نکاح کرے اور نہیں جائز کہ کسی کافر سے کسی مرتدہ عورت سے نکاح کرے لایستحق للقتل۔ کیونکہ وہ قتل کے واسطے مستحق ہو چکا ہے۔ والا ہمال ضرورۃ التال۔ اور تھوڑی سی ملت دینا اس ضرورت سے کہ وہ مکر و غور کرے۔ مگر اگر اس کو کوئی مشہد عارض ہو اٹھا اس کو طلاق سے حل کرے پھر بھی نہ قتل ہوگا۔ و النکاح یشعلہ غنۃ فلا یشیع فی حقہ۔ اور نکاح میں بھنسا اس کو غرور و مال سے خافل کرے گا تو اس کو مین نکاح مشروع نہیں۔ و لکن المرتدہ لا یتزوجہا مسلم ولا کافر۔ اور اسی طرح مرتدہ عورت کے ساتھ کوئی مرد مسلمان یا کافر نہیں نکاح کرے گا۔ اگر جب مرتدہ قتل نہ ہو بلکہ محسوس کی جائیگی۔ لایستحق للقتل۔ کیونکہ مرتدہ تو غور کرنے کے واسطے محسوس کی گئی ہے۔ و خدمۃ الزوج تشغلہا۔ اور شوہر کی خدمت گزاری اس کو غرور و فکر سے خافل کر دے گی۔ ولای لایستحق منہما المصلح والنکاح ما شرع بحیث یصل المصلح۔ اور اس وجہ سے کہ مرتدہ عورت کو نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحت ان کا انتظام نہیں ہو سکتا حالانکہ نکاح کچھ اپنی ذات

ایک باب و قبول کے واسطے مشروع نہیں بلکہ مصلحتوں کے واسطے مشروع ہوا ہوت۔ پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین میں سے ایک تابع قرار ہوتا ہے جو دین میں بہتر ہو۔ ت۔ فان کان احد الزوجین مسلماً فالولد علی دینہ۔ پس اگر والدین میں سے ایک مسلمان ہو تو فرزند اسی کے دین پر قرار پادے گا۔ وکذلک ان اسلم احدہما ولدہ صغیر صار ولدہ مسلماً باسلامہ۔ اور یوں ہی اگر جود مرد میں سے ایک اسلام لایا اور انہیں ایک صغیر بچہ ہو تو اس کے مسلمان ہونے کے ساتھ میں بچہ بھی مسلمان ہو جائیگا۔ اور مسئلہ پر اللہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ۴۔ لان فی جملہ جماعہ نظر الہ۔ کیونکہ بچہ کو مسلم کا تابع کرنے میں بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہوت۔ پھر ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی دبت پرست بدتر ہے۔ ت۔ متی کہ جامع المقصولین میں لکھا کہ جو کوئی کہے کہ مجوسی دبت پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہے تو وہ کافر ہو جائیگا۔ د۔ ولو کان احدہما کتیباً۔ اور اگر جود مرد دین سے ایک کتیبی ہو۔ مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ والآخر مجوسیا۔ اور دوسرا مجوسی ہو۔ فالولد کتیبی۔ تو بچہ کتیبی قرار پادے گا۔ لان فیہ نوع نظر لہ اذا لم یوجہ شریعتہ شرمہ۔ کیونکہ ایسا کرنے میں فرزند کے حق میں ایک طرح کی نظر شفت ہے اس واسطے کہ مجوسی ہونا تو کتیبی ہونے سے بدتر ہے۔ والشافعی یخالف فیہ للتعارض۔ اور شافعی رحمہم اسیں ہماری مخالفت کرتے ہیں بوجہ تعارض کے۔ کیونکہ جب فرزند کتیبی باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرعاً اس طفل میر کا زوجہ حلال ہے اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو زوجہ حرام ہے تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح دیجاوے۔ ونحن اثبتنا الترجیح۔ اور ہم نے ترجیح ثابت کر دی۔ ت۔ کہ کتیبی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفت ہے۔ واذا اسلمت المرأة وزوجها کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اسکا شوہر کافر موجود ہے۔ ت۔ خواہ کتیبی ہو یا غیر کتیبی۔ تو قاضی اس عورت کی حفاظت کریگا۔ اور۔ عرض القاضی علیہ الاسلام۔ اسکا شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کریگا۔ فان اسلم فی امراتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہو گیا تو یہ عورت اسکی جود ہے۔ ت۔ نکاح بدستور باقی ہے۔ وان ابی فرق بینہما اور اگر اسنے انکار کیا تو قاضی دونوں میں تفریق کر دیگا۔ ت۔ یون ہی اگر خاموش ہو گیا تو یہی حکم ہے۔ لیکن شرط ہے کہ شوہر اس لائق ہو کہ اسکا اسلام درست ہو۔ اور اسح یہ کہ جب طفل میر ہو یعنی امتیاز سے تمیز کر سکتا ہو تو بالاتفاق اسکا انکار معتبر ہے یون ہی عورت اگر میرہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اسکا انکار کرنا انکار ہو گا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے اور اگر بخون ہو تو بالفعل اسکے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر انہیں سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پادے گا اور نہ تفریق آوے۔ ت۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل میر ہو یا بخون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتی کہ تفریق ہوئی تو یہ فسح نہیں ہوگا۔ بلکہ۔ کان ذلک طلاقاً عند ابی حنیفہ و مجرہ۔ یہ تفریق امام ابو حنیفہ و مجرہ کے نزدیک طلاق قرار پادے گی۔ ت۔ یہی اجماع ہے۔ ت۔ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہوا۔ و تھتہ مجوسیہ۔ اور اسکے تحت میں ایک مجوسیہ عورت ہے۔ ت۔ پس اگر وہ نصرانی یا یہودی ہو گئی تو نکاح باقی رہا۔ ت۔ اور اگر مجوسیہ رہی یا بت پرست ہو گئی۔ عرض علیہ الاسلام تو قاضی حاکم پھر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فی امراتہ۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جود ہے۔ ت۔ یعنی بدستور نکاح باقی ہے۔ وان ابی۔ اور اگر عورت نے انکار کیا۔ ت۔ یا خاموشی اختیار کی۔ فرق القاضی بینہما۔ تو قاضی دونوں میں تفریق کرے۔ ت۔ پھر بیان تفریق کا سبب عورت کا انکار ہو گیا۔ اور عورت کی طرٹ سے طلاق نہیں ہو سکتی لہذا فرمایا۔ ولم یکن الفرقة بینہما طلاقاً۔ اور یہ فرق ان دونوں میں طلاق نہیں ہے۔ ت۔ بخلاف اسکے جب جود مسلمان ہوئی اور مرد نے انکار کیا تو اسکا انکار طلاق تھا۔ وقال ابو یوسف لا یكون الفرقة طلاقاً فی الوجہین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ فرقہ دونوں صورتوں میں طلاق نہیں۔ ت۔ والادل اصح۔ بالجلہ جود مرد ذمیوں میں سے کوئی مسلمان ہو جاوے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تب حکم کیا جاوے۔ اما العرض فہمہ بیننا۔ راہ یہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعی

لا یعرض الاسلام لان فیہ تعرضا لہم وقد ضمتا بعد الذیۃ ان لا تعرض لہم۔ اور شافی نے کہا کہ اسلام نہیں پیش کیا جائیگا کیونکہ اسلام پیش کرنے میں دیون سے تعرض کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ہتھ کی ذمہ داری کا عہد کرنے میں اس امر کی ہمت نہ کر لی کہ ہم اسے کچھ تعرض نہیں کریں گے۔ لہذا بغیر پیش کیے ہم فرقت کا حکم دیدیں۔ الا ان ملک النکاح قبل الدخول غیر متاکد فیتقطع بنفس الاسلام۔ مگر اتنی تفصیل مدخلہ وغیرہ مدخلہ کہ قبل دخول کے ملک نکاح کچھ متاکد نہیں ہوتا تو اسلام لانے ہی نکاح منقطع ہو جائیگا۔ فت۔ خواہ غیر مدخلہ جو رد اسلام لاوے یا اسکا شوہر۔ ولعیدہ متاکد فیتاجل الی القضاۃ ثلث حیض کما فی الطلاق۔ اور بعد دخول ہو جانے کے متاکد ہوتی ہے تو تین حیض گزرنے تک مدت دی جائیگی جیسے طلاق میں ہے۔ یعنی شافی کے نزدیک مدت تین طہر ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ تم بھی تین حیض تک ہمت دے سکتے ہو جیسے طلاق میں غیر مدخلہ بالفعل منقطعہ ہو جاتی ہے اور مدخلہ کے لیے تین طہر یا تین حیض کی مدت ہے تاکہ مرد وغیرہ کر کے چاہے اس مدت میں رجوع کرے اور اصل طلاق میں رجوع ہی اسطرح مثل طلاق کے اسلام لانے کا حکم ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہیں کیونکہ طلاق تو دفاق سے نفاق ہے اور اسلام لانا نفاق سے توبہ کر کے دفاق ہے تو متناہین کا ایک دوسرے پر قیاس جائز نہیں ہے۔ م۔ ولنا ان المقاصد قفائت۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ مقاصد نکاح تو جاتے رہے۔ فت۔ اس لیے کہ دونوں کا اتفاق ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل مقاصد کو منظم تھا اب کہ ایک اسلام لایا اور اسکے مقاصد باقیات صالحات ہیں اور دوسرے کے مقاصد باطلات قانیات ہیں تو ازدواج کا مقصود جاتا رہا اور دونوں میں جدائی ہوئی۔ فلا بد من سبب یقینی علیہ الفرقہ۔ تو کوئی سبب یہاں ضرور ہے جس پر اس جدائی کی بنیاد قائم ہو۔ فت۔ حالانکہ بیان دو باتیں ہیں ایک اسلام لانا دوم انکار کرنا۔ اب انہیں غور کرنا ضرور ہے۔ والا اسلام طاعت لا یصلح سببا لہا۔ اور اسلام لانا تو فرما بغیر ہاری ہے وہ جدائی کا سبب نہیں ہو سکتا۔ فت۔ تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہیں ہے۔ فیعرض الاسلام۔ تو اسلام پیش کیا جاوے۔ فت۔ یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تاکہ اسکی طرف سے بھلائی کا سبب ظاہر ہو۔ پس اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب خیر ظاہر ہوا۔ لیحصل المقاصد بالاسلام۔ تاکہ مقاصد نکاح کے بذریعہ اسکے اسلام لانے کے حاصل ہوں۔ فت۔ اور اگر منکر ہوا تو سبب شر و بد انتظامی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ دفاق و ازدواج ظاہر ہو۔ او مثبت الفرقہ بالاباد۔ یا انکار کی وجہ سے جدائی ظاہر ہو۔ فت۔ اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہے اور وہ بھی ظاہر ہو گا کہ اگر اسلام پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہوا۔ اور ہمیں دیون سے تعرض نہیں کیونکہ انکی مصلحتوں کا مدار اسی پر ہے تو ہمیں صلاح ہے نہ تعرض فافہم۔ م۔ وجہ قول ابی یوسف ان الفرقہ بسبب یشرک فیہ الزوجان۔ اور قول ابو یوسف کی وجہ یہ ہے کہ جدائی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جس میں جو مرد و دو زن شریک ہیں۔ فت۔ جو رد اسلام لائی اور مرد منکر ہوا تب فرقت ہوئی۔ اور معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے۔ فلا یكون طلاقا کالفرقہ بسبب الملک۔ توبہ جدائی کچھ طلاق نہ ہوگی جیسے وہ جدائی جو مالک ہو جانے کے سبب سے ہوتی ہے۔ فت۔ مثلاً جو نے اپنے شوہر غلام کو خرید یا بائیں غلام کو بیع نکاح ہے نہ طلاق بالاتفاق۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عورت اسلام لانے میں محض مصلح ہے وہ کچھ بھی سبب فرقت نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ ولہما ان بالاباد متنع عن الامساک بالمعروف مع قدرۃ علیہ بالاسلام۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر پر وجہ اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور معروف رکھنے سے منع ہوا حالانکہ وہ اسلام لاکر اسکو چھوٹے طرح رکھ سکتا تھا۔ فت۔ تو گویا اسے کہا کہ میں اس عورت کو اپنی زوجیت میں عہد نہیں رکھوں گا۔ فیتوب القاضی منابہ فی التشریح۔ تو عورت کو رہا کرنے میں قاضی اسکا قائم مقام ہوا۔ کما فی الحب والعتق۔ جیسے مرد کی محبوب و عین ظاہر ہوئے میں ہے۔ فت۔ کہ عین و محبوب نے گویا کہا کہ میں اس عورت کو بطور معروف نہیں رکھ سکتا۔ پس قاضی تفریق کر دیتا ہے اور یہ تفریق

مطلق ہوتی ہے اسی طرح یہاں مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہر رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہو اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہیں
 اما المراءۃ فلیست بائیل للطلاق فلا یثوب منہا عندا بارہا۔ پس عورت تو طلاق دینے کی بیعت نہیں رکھتی تو اس کے
 انکار کرنے کے وقت قاضی اس کا قیام نہیں ہوگا۔ بلکہ خود عورت ہی باعث فرقت ہو کر جدا ہوگئی۔ ثم اذا فرق القاضی
 بینہما بایمانہا۔ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی تو دیکھا جائے کہ عورت مدخلہ ہو چکی ہے
 یا نہیں۔ فلما اطمہران کان دخل بہا لئلا تکدہ بالمدخل۔ پس اگر مدخلہ ہو چکی ہے تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا کیونکہ وہ مدخل
 کی وجہ سے مستقر ہو چکا تھا۔ وان لم یمکن دخل بہا فلا یمکن لہا لان الفرقة من قبلہا والمہر لم یتاکد۔ اور اگر وہ مدخلہ نہیں
 ہو چکی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہے اور مہر ہنوز مستقر نہیں ہو چکا۔ تاکہ ساقط نہ ہو سکے
 میں ساقط ہو گیا۔ فاشبہ الردۃ والمطاعۃ۔ تو عورت کا یہ انکار بایمانہ مرد ہو جانے اور مطاعت کرنے کے ہو گیا۔ فہذا
 اگر غیر مدخلہ عورت اسلام سے پھر کر مرتد ہو گئی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوتا اور اگر اس نے اپنے شوہر کے سپر کا شہوت سے بوسہ لیا یا سنگی
 مطاعت کر لی یعنی اس نے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اس کی مطیع بن گئی کہ زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا مہر غیر مستقر
 ساقط ہو گیا۔ م۔ ولما اطلقت المراءۃ فی دار الحرب وزوجھا کافر۔ اور اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام لائی حالانکہ
 اس کا شوہر کافر ہو۔ او اسلم الحربی وتحتہ مجوسیۃ۔ یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہو گیا حالانکہ اس کے تحت میں مجوسیہ عورت ہر ف۔ بات پرست
 عورت ہے غرض کہ یہ نہیں ہے۔ ثم یقع الفرقة علیہا حتی یختص ثلاث حیض ثم ینزل من زوجھا۔ تلوہ دون صورتوں میں خواہ عورت
 مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت میں پڑی۔ اس عورت پر فرقت نہیں واقع ہوگی بایمانہ کہ اس کے تین حیض آجائیں پھر اپنے شوہر سے بایمانہ چھوڑ
 چکا لان الاسلام لیس ببالفرقة والفرقة علی الاسلام تعدل لقصور الولایۃ۔ اور یہ حکم تین حیض کا اس وجہ سے ہے کہ اسلام لانا تو فرقت
 کا سبب نہیں اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اس واسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہے۔ ولما بین الفرقة رفعاً للقساد۔ حالانکہ باہمی
 دھوکے کے واسطے دونوں میں جدائی ہونا ضروری ہے۔ اور سب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہاں نہیں نکلتا اور شوہر چھوڑنا
 کی تین حیض ہیں۔ فاقنا شرطھا وہو فی بعض مقام اسبب۔ تو چھ فرقت کی شرط یعنی حیضوں کے گزرنے کو سبب کا قائم مقام کر دیا
 کما فی حق البیہ۔ جسے کنواں کھودنے میں ہر ف۔ کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعدد کے۔ صورت یہ کہ ایک نے عام راستہ
 یا غیر ملک میں کنواں کھود دیا۔ پھر اس میں آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا ضامن ہے۔ پھر اصل میں گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا
 جسمانی بوجھ ہے اسی سبب سے وہ گرا اور ہاگڑھا کھودنا تو وہ شرط تلف ہے کیونکہ زمین روکے تھی۔ کھودنے والے نے وہاں سے روک
 دور کر دی پھر یہ معلوم ہو کہ بیان ظلم موجود ہے جس کے واسطے ضمان واجب ہے پھر ضمان کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا محال اس واسطے کہ بوجھ تو
 پیدا شدہ طبعی ہے اس میں کوئی ظلم نہیں اور یوں ہی چلتا بلاشبہہ سبب ہے تو ان کی وجہ سے ضمان نہیں ممکن ہے اور علت معارض شرعاً نہیں
 اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہے اس بات میں کہ حکم کا متوجہ ہونا جیسے بواسطہ علت ہوتا ہے بواسطہ شرط بھی ہوتا ہے
 باین معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس یہاں علت اس لائق نہیں کہ ظلم و تعدی کا حکم اس کی طرف نسبت ہو سکے اور شرط
 اس لائق ہے اور معارض نہیں ہے تو چھنے شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا بطریق النہایۃ ولولا الاقرار پس جب علت کے مستعد ہونے پر
 شرط قائم مقام علت ہو جاتی ہے تو دار الحرب کی وجہ یا شوہر مسلمان ہونے میں بھی انکا اسلام جو سبب فرقت ہے مستعد ہونے پر چھنے شرط
 فرقت یعنی تین حیض گزرنے کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ م۔ ولا فرق بین المدخل بہا وغیر المدخل بہا۔ اور عورت خواہ مدخلہ ہو
 یا غیر مدخلہ ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں۔ دونوں میں یہی حکم ہے کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصلی علت مستعد
 ہے تو قائم مقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی۔ والشافعی یفصل لکاملہ فی دار الاسلام۔ اور شافعی ہم ویسی ہی تفصیل کرتے
 ہیں جیسے اہل قول دار الاسلام میں گزرا۔ یعنی ذیہ عورت کی صورت میں اس طرح کہ غیر مدخلہ مرنے اسلام ہی سے شفع ہو جائیگی۔

اور نہ قولہ میں تین حیض یا تین ہجر گزرا بشرط ہے۔ جواب یہ کہ شافعی رحمہ اللہ کے قول کا مدار اسلام کو ملت فرقت فرادینے پر ہے اور وہ دارالحدود
میں حقیقتہً موجود ہے مستعذر نہیں تو وہاں بھی تفصیل ممکن ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا عین طاعت ہے کچھ موجب
سزائے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہے۔ م۔ واذا وقعت الفرقة والمرأة حریۃ۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی (بہد میں حیض کے)
اور عورت حریۃ ہے۔ اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اسکا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ فلا عقد علیہا۔ تو اس حریۃ عورت پر کچھ عدت
نہیں ہے۔ یعنی تین حیض نہ گزرے تو فرقت واقع ہونے کے لیے ایک مدت مقرر ہے اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہے تو
وہ عورت جب حریۃ ہے تو بالاجماع اس پر عدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخلہ ہو۔ وان كانت ہی المسلمۃ۔ اور اگر اسلام لانے والی ہے
عورت ہو۔ اور شوہر حریۃ کا فرما ہے اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فلذلك عتد ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ تو بھی
امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ کہ سب عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہے۔ خلافاً لہما وسیما تیک انشاء اللہ تعالیٰ
برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آدھکا۔ اس عورت کے بیان میں جو دارالحرب چھوڑ کر دارالاسلام
میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس جو مرد میں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممکن ہو جاوے۔ واذا اسلم زوج
الکتابیۃ فہما علی نکاحهما۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مثلاً مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم رہیں۔ لانا
یصح النکاح بینہما ابتداء فلان یقی اولے۔ کیونکہ عورت کتابیہ و شوہر مسلمان دونوں میں ابتداء نکاح ہوتا صحیح تھا تو باقی رہنا
بدرجہ اولیٰ درست ہے۔ فـ نجات اسکے اگر زوج کتابیہ مسلمان ہو گئی اور شوہر کتابی مثلاً نصرانی یا یہودی رہا یا جمع مستعذر ہے۔ اصل
عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت شرک و کفر پر ہونا مستعذر ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتابیہ کے ساتھ
باقی کل ملتوں کی عورت مستعذر ہے۔ پھر واضح ہو کہ شوہر و زوجہ میں دارالحرب و دارالاسلام کی راہ سے وطن جانے کی جدائی مستحب ہے۔
قال واذا خرج احد الزوجین الی الثامن دار الحرب مسلماً۔ فرمایا اور جب شوہر و زوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالحرب
سے ہماری جانب یعنی دارالاسلام کی جانب نکل آیا۔ وقعت البینۃ بینہما۔ تو ان دونوں کے نکاح میں قطعی جدائی واقع ہو گئی
وقال الشافعی رحمہ اللہ لا تقع۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جدائی نہیں واقع ہوگی۔ ولو سی احدا الزوجین۔ لہذا اگرچہ مرد و
میں سے ایک گنہگار کیا گیا۔ باین طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دار الکفر پر جہاد کیا اور حربی جہود کو اس کے شوہر کو گنہگار کر لیا
وقعت البینۃ بینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائیگی۔ وان سبیا معاً۔ اور اگر دونوں
ساتھ ہی گنہگار ہوئے۔ فـ اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جو دو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا جو گنہگار کیا۔ لم تقع البینۃ
تو جدائی نہیں واقع ہوگی۔ حتی کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جاوے تو ان کا نکاح قائم ہے حتی کہ مسلمان ہو جاوے تو اسی
نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ وقال الشافعی وقت۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ فالنکاح
ان السبب ہو التباين دون السبب عندنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباين ہے نہ گرفتاری۔ یعنی
ایک دار الکفر میں ہو اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ و ہو یقول بعکسہ۔ اور
امام شافعی رحمہ اللہ کے برعکس فرماتے ہیں۔ یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے۔ لہذا دارالحرب و دارالاسلام میں مختلف ہونا
سبب نہیں ہے۔ سولہ ان التباين افرہ فی انقطاع الولایۃ وذلک لایؤثر فی الفرقة۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کا تباين
ہونا اسی چیز ہے جسکا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں مؤثر نہیں ہوتا۔ کالحربی المستامن۔ جیسے دارالکفر
والامان لیکر دارالاسلام میں آیا۔ والمسلم المستامن۔ اور جیسے مسلمان امان لیکر دارالحرب میں گیا۔ یعنی تباين دارالکفر کا
تحقق مستامن حربی مستامن مسلم میں ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کسی کی جہاد میں نہیں ہو جاتی ہے۔ ان ولایت منقطع ہوتی ہے
اس سے یہ مراد کہ اپنی جان و مال پر قابو سے نکل گیا۔ پس حاصل یہ کہ جب زوجین میں سے کوئی دارالاسلام کی طرف آیا پس اگر زوجہ

نکاح
مستعذر ہے
بدرجہ اولیٰ

اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کر کے نکلی ہو تو بالاجل فرقت واقع ہوگی۔ اور اگر مرد غلبہ ہو کر کے نہیں نکلی تو دونوں میں سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر
 نکلا یا ذمی ہو کر یا پہلے ایمان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بلکہ تو جدائی نہیں واقع ہوگی تو دونوں کے ساتھ ہی نکلیں بدرجہ اولیٰ نہیں واقع
 ہوگی۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ مع۔ اما ایسی فیقتضی الصفار للسلالی ولا یحقق الا بالنکاح۔ رہا قید ہو جانا تو یہ مقتضی
 ہو کہ قید کرنے والے کے لیے صاف خالص ہو جاوے اور یہ ممکن نہیں مگر بالنکاح نکاح۔ قید ہونا موجب انقطاع و فرقت ہے خود
 دونوں کے ساتھ ہی قید ہونا یا ایک قطع۔ ولہذا یسقط الدین عن ذمتہ ایسی۔ اور اسی جہت سے دیکر گرفتار شدہ خالص اسکا
 ہو جانا ہوگا گرفتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ پس یہ استدلال شافعی ہے کہ دارین کا جدا ہونا موجب فرقت نہیں
 اور قید ہونا موجب ہے۔ اور بخلاف استدلال منقول کے اول یہ کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ کہ سے نکلی کر مر الظہران میں ایمان لانے حالانکہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرنے کا حکم نہ کیا دوم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابو العاص ابن ابی
 بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ بڑھائے
 قائم کیا کہ رواہ الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ سوم یہ کہ اوٹاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 نے سادی نے بکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ سے نکاح کرے حتیٰ کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتیٰ کہ اُسکو حیض آجائے کما فی السنن عن
 ابی سعید الخدری۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہو جائے وہ حلال ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو۔ چہاں یہ کہ عکرمہ ابن
 ابی جہل و حکیم بن خزام بروضع کہ بھاگ گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہو کر انکو پھر لائیں حالانکہ آپ نے انکو پہلے نکاح پر باقی
 رکھا یہ سب استدلال شافعی رحم ہو اور جواب اول یہ کہ اسوقت ابو سفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوئے
 جواب دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتداء سے پیدا انش سے پوجہ آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں پھر ابو العاص
 سے جدائی کو دس سے زیادہ گزرے اور ابو العاص کہ میں مشرک رہا یہاں تک کہ تجارت کے لیے شام کی طرف نکلا اُسکو مسلمان دن کے
 گروہ نے گرفتار کر لیا اور مدینہ لائے وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد فحاشی کے اُسکو بتا دیا یہی تب
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل شکر سے اُسکے بارہ میں گفتگو فرمائی اور انھوں نے اُسکا مال بھی واپس کر دیا۔ تمام مال یکے
 کہ کو گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا بضاعت تھی ہر ایک کو ادا کر دی اور آدمی مرد امین کریم مشہور تھے چنانچہ بعد ادا لے اہل مکہ سے کہا
 کہ اب تمہارا میرے ذمہ کچھ نہیں ہے اب میں گو اہی دیتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ وان محمد اعبدہ و رسولہ بعد اُسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی و ابن ماجہ و سند
 احمد میں موجود ہے اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہے علاوہ برین موافق اصول
 کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدیم ہوتی ہے اور جواب سوم یہ کہ عورتوں کا مع شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی نے
 روایت کی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے کہ ہم نے اوٹاس کی عورتیں قید کیں حالانکہ اُنکے شوہر اُنکی قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہے کہ
 عورتیں تنہا قید ہوئیں جو اب چہاں یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کھڑے تھے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہو تو دارالاسلام
 سے نکلنا ثابت نہواصف۔ ولنا ان مع التباہین حقیقۃً و حکماً لا ینتظم المصلح فشاہ المحرمیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ
 دارالاسلام و دار الکفر دونوں کے حقیقۃً یا حکماً جدا ہو جانے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا تو حریمیت کے مشابہ ہو گیا
 یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہے نکاح کی مصلحت نادر کرتا ہے کی طرح جب زوجین میں سے ایک دار الکفر میں
 اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جن مصلحتوں سے نکاح کیا جاتا ہے اُنکا پورا ہونا ممکن نہیں ہے اور گرفتاری جسکو موجب فرقت کہتے
 ہیں نہیں ہے۔ و ایسی پوجہ ملک الرقبۃ۔ اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہے۔ سو ہونا نیانی نکاح
 ابتداً و فکد ملک بقاء۔ اور گرفتاری ابتداً میں نکاح کی منافی نہیں تو باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں۔

اپنی باندی ملوک کا نکاح کر دیا جائے تو ہر اور جو چیز ابتدا سے جائز ہو وہ آئندہ باقی رہنے کی حالت میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ فصبار
کا لشراء۔ نوکرتار ہونا بمنزلہ خرید کے ہو گیا۔ ف۔ جیسے زید کی منکوحہ باندی کو کسی مالک سے بکے خرید تو دیکھ کا نکاح بدرجہ اولیٰ
باقی رہے گا اور یہ جو کہ کہتے ہو کہ گرفتاری میں خالص ملک ہونے سے نکاح نہیں رہے گا تو یہ کچھ ضرور نہیں چاہئے فرمایا۔ ف۔ تم ہو لقیقتی
الصفا فی محل عملہ وہو المال لافی محل النکاح۔ پھر گرفتاری تو کسی محل میں صفائی چاہتی ہے جہاں اس کا عمل ہو ایسے
مال میں نہ محل نکاح میں۔ ف۔ یعنی گرفتار شدہ کی ذات اس کا خالص ملوک مال ہے اگرچہ اس کی فوج کسی کے نکاح میں ہو جیسے اپنی
باندی سیاہ دی۔ و فی المستامن لم یباین الدار حکم المقصدہ الرجوع۔ اور رہا جو شخص امان بیکر آیا ہے اس کے حق میں
دارالحرب یا دارالاسلام حقیقہ بدلا کر حکم نہیں بدلا کیونکہ اس کا قصد ہے۔ ف۔ ہاں اگر مسلمان نے دارالحرب میں
حرمیہ سے نکاح کیا پھر اس سے پہلے خود دارالاسلام کو محل آیا تو وہ بائت ہو گئی اور اگر اس سے پہلے وہ محل آئی تو نہیں مگر اگر اس کو
کوئی قہر نکاح لاوے۔ ف۔ و اذا خرجت المرأة الینا مہاجرۃ۔ اور جب ہمارے دارالاسلام کی طرف جو رہو ہجرت کر کے محل آئی
ف۔ اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی۔ سارہ دو حالتیں ہیں۔ جازان تیز فوج ولا عہدہ علیہا عند ابی حنیفہ رحمہ۔
تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے کہ اس مہاجرۃ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہے۔ و فی الاعطال العدة
اور صاحبین نے کہا کہ اس پر عدت ہے۔ ف۔ یعنی ایک حیض اور اسی کو شیخ ابن المہام نے ترجیح دی بدلیل ادھاس کے قیدی عورتوں
کے جیسا کہ اوپر گزرا اور۔ لان الفرقہ وقعت بعد الدخول فی دار الاسلام فیلزمہا حکم الاسلام۔ اس دلیل سے کہ دارالاسلام
میں داخل ہو جانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہو گا۔ ف۔ بخلاف اسکے اگر حربی نے اس کو دارالحرب میں
جد کیا اس طرح کہ طلاق دیدی تو بالاجل اس پر عدت نہیں ہے۔ ف۔ ولای حنیفہ انما اثر النکاح المتقدم وجبت اطمینان
لتحطہ ولا خطر للمک الحربی۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح سابق کا اثر ہے وہ اسکے احترام ظاہر کرنے کے لیے
واجب ہوتی ہے اور حال یہ کہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں۔ ف۔ بلکہ شرع نے اس کو ساظر کر دیا بقولہ تعالیٰ ولا جناح علیکم
ان تنکحوا من۔ یہاں تک کہ فرمایا۔ لا تسکو البعض الکافر۔ ف۔ ولہذا لا یجب العدة علی السبیتہ۔ اور اسی جہت سے جو عورت
گرفتاری گئی اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ ف۔ یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ جب جدائی ہو جائے تب تین الدارین کے واقع ہو تو یہ
عدت طلاق کا محل بقول ابو یوسف نہیں رہتی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک رہتی ہے اور یہی ادب ہے۔ ف۔ وان کانت حاملہ
لم تنزع۔ اور اگر یہ مہاجرہ محل سے ہو تو نکاح میں نہیں لائی جائیگی۔ ف۔ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جاوے۔ حتیٰ تضع حملہا
یہاں تک کہ اس کو وضع حمل ہو۔ ف۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطور روک دوبر
ہونے کے انتظار ہو۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ وعن ابی حنیفہ انہ یصح النکاح۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے (حسن رحمہ کی)
روایت ہے کہ نکاح صحیح ہو گا۔ ولا یقر بہما زوجا حتیٰ تضع حملہما فی البجلی من الزنا۔ سید شوہر اس سے قربت نہ کرے گا
کہ اپنا حمل جنے جیسے دنار سے حاملہ عورت میں حکم ہے۔ وجہ الاول انہ ثابت النسب۔ اصل قول کی وجہ یہ کہ حل ثابت النسب
ف۔ اور یہ اسی طرح کہ عدت اپنے کافر شوہر کی فراش صحیح تھی تاکہ اس سے وطنی مکن نہیں۔ فاذا ظهر الفراش فی حق النسب
یظهر فی حق منع من النکاح احتیاطا۔ پس جب نسب کے بارہ میں عورت کا فراش ہونا ظاہر ہو تو منع نکاح کے بارہ میں بھی
احتیاطا اس کا فراش ہونا ظاہر ہوا۔ ف۔ پس جیسے وطنی نہیں کر سکتا اسی طرح نکاح بھی نہیں کر سکتا۔ قال ولذا ارتد احد الزوجین
عن الاسلام وقعت الفرقة بغير طلاق۔ فرمایا اور جب جو مردین سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہو گیا تو دونوں میں بغیر
طلاق کے جدائی واقع ہو گئی۔ ف۔ حتیٰ کہ بغیر اسلام و جدید نکاح کے حلال نہیں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ان کانت اردہ من الزوج فہی الفرقة بطلاق۔ اور امام محمد کا

نکاح بائنی
جس کا نکاح
دارالحرب میں
نکاح ہو جائے

کہ اگر مرد ہونا شوہر کی طرف سے جو قویہ جدائی بذریعہ طلاق ٹھہری۔ وہ جو بے اختیار بالا باء۔ امام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ جبکہ جو رسولان ہوا و شوہر اسلام سے انکار کرے قویہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے یون ہی شوہر کا مرتد ہونا واجباً جامع بائنا اور دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ جیسے انکار اسلام میں بطور معرفت ساتھ رکھنے سے انکار ہی حتیٰ کہ قاضی کا قائم مقام ہو کر چھوڑا تا ہی اسی طرح مرتد ہونے میں بطور معرفت ساتھ رکھنے سے انکار ہی تو قاضی اسکا قائم مقام ہو کر چھوڑ دیا پس طلاق ہو۔

۴۔ و ابو یوسف مر علی ما اصلناہ فی الایام۔ اور ابو یوسف تا بنی اسی اصل پر چلے جو بننے انکار میں انکے واسطے بیان کی۔

۵۔ کہ جدائی کا سبب جسمین جو واد اور مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہیں ہوتا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلق سے قطع ہے کیونکہ خلق دونوں کی رضامندی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جواب ہو سکتا ہے کہ دونوں کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلق میں صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے۔

۱۲۔ ما سار کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا تو طلاق تھا اور بیان مرتد ہو جانا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے تو یہ بھی طلاق کیونکہ جواب دیا کہ نہیں۔ و ابو حنیفہ فرق بینہما۔ اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے میں فرق رکھا ہے و وجہ ان الردۃ منافیہ للنکاح لکونہما منافیۃ للعصمۃ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اسوجہ سے ہے کہ ردت و عصمت کی منافی ہے۔ و فتنہ حتیٰ بعد مرتد ہو جانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہیں رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتیٰ کہ اگر مسکوکہ کو قتل کر دے تو اس پر قصاص و دیت نہیں ہے۔ و الطلاق رافع۔ اور طلاق فقط نکاح کو مٹھنے والا ہے۔ فتنہ کچھ منافی نکاح نہیں ہوتا حتیٰ کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کرے پس حاصل یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہیں اور مرتد ہو منافی ہے۔ فتعذر ان یجعل طلاقاً۔ تو محال ہو گیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے۔ بخلاف الایام۔ برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے فتنہ کیونکہ وہ اپنی اصلی حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو قومی بنارہا اور اسکا خون سباح نہیں ہوا تو وہ منافی نکاح نہیں۔ لانه لیفت الامساک یا سفوف فجب التشریح بالاحسان۔ کیونکہ انکار کرنا تو معرفت طریقہ کے ساتھ روک رکھنے کو نہ ارد کرتا ہے پس خوبی کے ساتھ چھوڑنا واجب ہے۔ اور یہی حکم ہے کہ قاساک بمعروف او تسریح باحسان الایۃ۔ علی ما مر۔ چنانچہ اوپر گزرا۔ و لہذا تتوقف الفرقة بالایام علی القضاء و لا تتوقف بالردۃ۔ اور اسی فرق کی جہت سے جو فرق ہو جو انکار کے ہو وہ قصاص قاضی پر متوقف ہوتی ہے اور جو وجہ ردت کے ہو وہ حکم قاضی پر متوقف نہیں ہے۔ ثم انکان الزوج ہو المرتد فلہا کل المہران دخل بہا او نصف المہر ان لم یدخل بہا۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہو گیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو نفی مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ دخول نہ ہوا ہو۔ و ان کانت المرأة ہی المرتدة فلہا کل المہران دخل بہا و ان لم یدخل بہا فلا مہر لہا و لا نفقة لان الفرقة من قبلہا۔ اور اگر عورت ہی مرتد ہوئی تو اسکے لیے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو اور اگر دخول انہی نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نفقہ ہوگا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوتی ہے۔ قال و اذا ارتد امعاً ثم اسلم امعاً فما علی نکاحہما استحساناً۔ فرمایا اور اگر دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونوں ساتھ ہی مسلمان ہو گئے تو دونوں پہنے نکاح پر رہینگے یہ حکم بیل استحسان ہے۔ و قال زفر بطلان ردة احدہما منافیۃ۔ اور زفر نے بیل بیس کیا کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا۔ و فی ردہما ردة احدہما۔ اور دونوں کے مرتد ہونے میں ایک کا مرتد ہونا موجود فتنہ و نکاح باطل ہوا۔ و لا ماردی ان بنی حنیفہ ارتداد ثم اسلموا و لم یامرہم اصحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بتحدید الالکۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مردی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم سبیلہ کتاب کے) مرتد ہو گئے (سبب عورت مرد) پھر مسلمان کیے گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے انکو نئے سرے سے نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا۔ اور اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم حجت ہے۔ و الارتداد منہم واقع معاً لجمالیۃ التامیخ۔ اور مرتد ہونا ان سبب سے ایک ساتھ واقع ہوا جو بتاریخ مہر

ہونے کے وقت یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون شخص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی اور ایسی صورت میں بالاتفاق یہی حکم ہو کہ قرار دیا جائے کہ گویا یکساں مرتد ہونے اور سبھوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا حتیٰ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کا شکریہ ادا کیا اور یہ قصہ صحیح کے روایات سے ماخوذ ہے۔ اس وقت کہ مسلمان ہوئے۔ م۔ ولو اسلم احدہما بعد الارتداد فسد النکاح بینہما۔ اور اگر بعد معاہدہ ہوجانے کے ایک مسلمان ہوا دوسرے سے پہلے (تو دونوں میں نکاح فاسد ہوگا لا صرار الاخر علی الردۃ لانہ مناف کا بتدائس۔ کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اڑا رہا کیونکہ وہ ابتدا سے ردت کی طرح مسافر نکاح ہو فائتہ ثلثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونوں کے ارتداد کے مفید نکاح نہیں ہو سکتا (مرفوع) کا فرسلمان ہوا اور اسے تحت میں دو بنین یا چار سے زیادہ منکوحات ہیں پس اگر ایک عقد میں نکاح ہو تو حلالی کر دیجادے پھر جس سے چاہے نکاح کرے ورنہ جسکا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پہلی بن اور باخچین کا فاسد ہو۔ معت دم۔ ایک سلسلہ صغیرہ کا نکاح ہو گیا محتاج وہ بالغہ ہوئی تو اس کے سامنے اللہ قتلے عدو جل کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا جائے اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلمہ ہو اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتد ہے حکم میں ہو نکاح فاسد ہو گیا پھر جب اقرار کر کے ایمان ٹھیک ہو جائے تب تجدید نکاح کیجاوے۔ معت دم و شرح العقائد۔

باب القسم

یہ باب قسم کے بیان میں ہے۔ قسم بالفتح یعنی عمل سے بانٹنا پھر جو باری ہر عورت کے حصہ میں پڑے وہ قسم بالکسر یعنی اسکا حصہ ہے۔ م۔ واذا کان لرجل امرأتان حرمان فلیہ ان یعدل بینہما فی القسم۔ اور جب ایک مرد کے دو عورتیں آزاد ہوں (یا زیادہ) تو اس پر واجب ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کرے بانٹنے میں۔ ف۔ اور آئندہ معلوم ہو گا کہ کن چیزوں میں برابری واجب ہے۔ بکریں کا تباؤ و شہین او واحد لہما بکرا والآخری ثعبا۔ خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں شہبہ ہوں یا ایک باکرہ و ایک شہبہ ہوں۔ اور مرد خواہ نر ہو یا خسی ہو یا غنیم ہو یا محبوب ہو خواہ مریض ہو یا بتدرست ہو اور یون ہی عورت خواہ مریض ہو یا صحیحہ ہو اور خواہ حالفہ یا نفار یا یخوف یخونہ یا رقتا و قرنا و یا سفیر قابل وئی ہو یا اس سے خمار یا ایر کیا ہو اور یون ہی مطلقہ رجسہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو۔ معت وغیرہ۔ لقولہ علیہ السلام من کانت لہ امرأتان و مال الی احدہما فی القسم جاء یوم القیامۃ و شقہ مائل۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اس نے بانٹنے میں ایک کی طرف جھکا دیا تو قیامت میں آویگا اس حالت سے کہ اسکا آدھا ہر مائل ہوگا۔ دوسری روایت میں ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہے۔ ۴۔ رواہ الاربعۃ و ابزار دین جان و الحاکم۔ پھر یہ قسم امور اختیار میں ہے۔ و عن عائشہ رحمہا الن النبی علیہ السلام کان یعدل فی القسم بین نسائہ و کان یقول اللہم ہذا قسمی فیما مالک فلا تأخذنی فیما لا مالک۔ اور حضرت عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عورتوں میں برابری سے بٹوارہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اکی یہ میرا بٹوارہ ایسے امر میں ہے جکا میں مالک ہوں پس مجھے مواخذہ نہ فرماؤ ایسے امر میں جکا میں نہیں مالک ہوں۔ یعنی زیادۃ المحبۃ۔ یعنی محبت کی زیادتی میں۔ قسم تو معلوم ہو کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو مواخذہ ہوگا۔ و رواہ الاربعۃ و احمد و ابن جان و الحاکم۔ و لا فصل فیما روینا۔ اور جو پہننے روایت کی اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ قسم یعنی خواہ باکرہ ہو یا شہبہ ہو اور یون ہی سلسلہ و کتابہ میں تفصیل نہیں ہے۔ م۔ و القدیۃ و الحیدرۃ سوا۔ اور بیانی عورت اور تنی عورت بھی برابر ہے۔ لا طلاق ماروینا۔ بدیل اطلاق حدیث کے جو پہننے روایت کی قسم۔ کہ اس میں قدیم و جدیدہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ و لان القسم من حقوق النکاح ملائفا و تدنیم فی ذلک

وسنن اربعہ میں حدیث لی۔ لیکن عباد بن عبد اللہ الاسدی دوسرا راوی ہے اس میں اکثر ذون نے جمع کی اور تقریب میں ضعیف کہا۔ ابن العمامہ نے لکھا کہ یہ فیصلہ کیا حضرت ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور منہال بن عمرو اور ابن ابی لیثیہ دو وزن ثقہ حافظ بن قرین حرم کا ضعیف کہنا ساقط ہو گیا۔ میں کہتا ہوں بلکہ ہستی نے سعید بن المسیب کو بیان بن یسار دو وزن ثقہ سے مدینہ منورہ سے یہی روایت کیا تو ہم منہال دو ہو گیا لہذا مالک و شافعی واحد سے بھی یہی ایک روایت ہے اگرچہ دوسری روایت میں حرہ و باندی برابر ہیں۔ لیکن ہمارے اصل میں اتباع اثر اولیٰ ہے۔ ولان حل الامۃ النقص من حل الحرۃ۔ اور اسلئے کہ باندی کا حل یعنی حقوق کا مرتبہ نسبت آزادہ کے کمتر ہے۔ فلا بد من اہلہا بالنقصان فی الحقوق۔ نقصان حقوق ظاہر کرنا ضرور ہوا۔ و المسکاتۃ والمدبرۃ وام الولد بمنزلۃ الامۃ لان الرق فیہن قائم۔ اور اگر سکو کھ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام الولد ہو تو وہ بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے کیونکہ ان میں بھی رقیہ قائم ہے۔ قال دلاحق لمن فی القسم حالۃ السفر فیسافر الزوج من شاء منہن۔ قدوری نے کہا کہ سفر کی حالت میں سکو حیات کا کوئی حق قسم میں نہیں ہے تو شوہر ان میں سے جس کے ساتھ چاہے سفر کرے والا ولی ان یقرع بہن فیسافر من خرجت قرعہا۔ اور بہتر یہ کہ ان میں قرعہ نہ ہو بلکہ ان کے ساتھ سفر کرے۔ وقال الشافعی القرعۃ مستحکمہ لاروی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفرا قرع بہن نسائہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا سختی لینے کی وجہ ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے تھے۔ ف رواہ احمد اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہیں۔ انا انما نقول ان القرعۃ مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ قرعہ ڈالنا فتنہ کا وجہ نہیں تھا بلکہ۔ لتطیب قلوبہن۔ بیویوں کے دل خوش کرنے کو تھا۔ فیکون من باب الاستحباب۔ توسقیب کی قسم سے ہوا۔ و ہذا لانه لاق للامۃ عن مسافرۃ الزوج۔ اور استحباب پر محمول کرنا اس واسطے کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں جو رکاوٹیں نہیں ہیں اور الایر می ان لہ ان لا یستحب واحده منہن فکذا لہ ان یسافر بواحدہ منہن ولا یحلب علیہ تلک المدة۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جو دنوں میں سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لے جاوے تو اسی طرح اس کو اختیار ہے کہ ایک کو لے جاوے اور یہ مدت اس پر محسوب نہ ہوگی۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ہاں کسی کو ساتھ نہیں لینا تو پرہیز ہے بخلاف ایک کے ساتھ لینے کے پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن العمامہ نے یہی اعتراض کیا اور لکھا کہ دیس یہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرعہ ڈالنا کچھ واجب ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ مطلقاً نہیں ہے اور بیان تو استحباب کا قرعہ یہ ہو جو ہم کہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر باری باری خود واجب نہ تھا کافی قولہ تعالیٰ ترجی من نساہن الا یہ علاوہ برین سفر میں بعض پر خطا طلت و دانائی کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض پر نہیں ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہ ہوا۔ وان رضیت احدی الزوجات تہرک قسمہا لصاحبہما جائز۔ اور اگر زوجہ میں سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنے کسی سوت کے لیے چھوڑنے پر رضی ہوئی تو جائز ہے۔ لان سودة بنت زمعة رضی اللہ عنہا سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا وتجعل یوم نوبتہا لعائشہ رضی اللہ عنہا۔ کیونکہ سودة بنت زمعة رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ سودة رضہ سے مراجعت فرماؤں اور سودة رضہ اپنی باری کے دن کو حضرت عائشہ رضہ کے لیے کر دیتی۔ پس آپ نے مراجعت کر لی رواہ ابویسفی والحاکم لیکن صحیحین وغیرہ میں یہ اشعار ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی صرف حضرت سودة کو یہ خوف تھا تو انہوں نے اپنا دن حضرت عائشہ رضہ کے لیے کر دیا۔ بہر حال یہ جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لیے کر دے اور یہی اللہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ ولما ان یرجع فی ذلک لاناہا سقطت فقام یحلب بعد فلا یسقط۔ اور اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرے کیونکہ اسے ایسا ہی ساقط کیا ہے جو نہ واجب ہی نہیں ہوا تو وہ ساقط نہ ہو جائیگا۔ جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن میں غیر باری والی کے بیان اسکے اصلاح مال و پردہ رخت امور کے لیے جانا بدون اس سے وطنی کے جائز ہے جیسا کہ سنن میں حدیث عائشہ رضہ میں صریح ہے۔ و لکذا فی الجہرۃ

برو انہیں کہ سوئین ایک سکن میں جمع کرے مگر رضامندی۔ ایک کے سامنے دوسری سے وطنی کرنا مکروہ ہے۔ مرد کو اختیار ہے کہ ہر وہ چیز جسکی بوسے اسکو ناگوار ہو اسکے کھانے سے اور اسکے ساتھ زینت کرنے سے منع کر دے۔ جن کہ سبز مہندی سے۔ مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہے یا وہ بلاوے اور عورت نہ آوے تو اسے بشرطیکہ وہ طاہرہ ہو اور جائز ہے کہ نماز اسکے شرائط چھوڑنے پر اسے مگر کیا زمینہ اور بغیر اجازت نکلنے پر اسے مگر جبکہ کسی واقعہ میں فتویٰ چاہتی ہو حالانکہ شوہر عالم نہیں دے اسکو شوہر کا فتویٰ لانا منظور نہیں ہے۔ ہفت ہمارے زمانہ میں احوط یہ کہ منع کیجاوے۔ م۔ عورت کو مجلس وعظ میں جلنے سے منع کرے۔ اگر عورت کا باپ لٹبا ہو اگرچہ کافر ہو اور کوئی برداشت کرنے والا نہیں تو عورت بغیر اجازت شوہر کے جاوے۔ بخلاف اسکے کسی شخص کی مان جو ان ہو وہ باہر نکلتی ہو تو منع نہیں کر سکتا مگر جبکہ نجور کے لیے جانا معلوم ہو تو قاضی سے عرض کرے وہ اجازت دے تب منع کرے۔ ہفت۔ اگر عورت کو مرد واسطے جماع کے بار بار بلاتا ہو اور عورت کو سر سے بار بار نہانا مضر ہو تو برہندی نے شرج المختصر میں لکھا کہ جائز ہے کہ وہ سر سے پہنا لیکن شوہر کا حکم ماننا اسکو جائز نہیں ہے۔ م۔ مرد عابد کہ دن روزہ اور رات عبادت میں گزارتا ہو اسکو حکم ہوگا کہ اپنی بی بی کو صحبت سے مانوس کرے اس میں کوئی حد مقرر نہیں بلکہ اچانک اسکی رعایت کرے القاضی خان اور یہی صحیح ہے البحر۔ اگر نکاح میں شرط کی کہ دوسری جو رو کے پاس زیادہ رہے گی یا اسنے اپنا مال خراج کر کے یہ بٹھرایا یا مہر اسی شرط پر کم کیا یا شوہر نے مال خراج کیا تو دوسرے کو اختیار ہے کہ اپنی باری طلب کرے اور مال رشوت ہو وہ واپس ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے الخلاصۃ وغیرہ۔ اسکی ذاتی ملوک باندہ باندہ کے واسطے باری کا حق نہیں ہے لیکن جب دوزخ ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دورات دن میں اپنی باندہ باندہ دام الولد میں سے جہان چاہے رہے اور اگر چار زوجات ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندہ باندہ کے پاس کچھ نہیں سوائے راہ راہ گزرنے کے مانند توقف کرے۔ قاضی خان ہ۔

کتاب الرضاع

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل میں ہے۔ مرضعہ وہ عورت جو دودھ بلاوے۔ اور سرجم لکھتا ہے کہ رضیع یعنی بچہ دودھ پینے والا اور رضیعہ مادہ لڑکی دودھ پینے والی۔ نظام دودھ چھوڑنا۔ مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام۔ مزیدہ وہ عورت جس سے مرد نے زنا کیا ہو۔ واضح ہو کہ آباؤ شرفادہ ہیں جبکہ عورت میں حقیقی کہنے ہیں باپ اور باپ کا باپ دادا۔ و علی ہذا۔ اولاد سگایا و بیٹی اسکا بیٹا و علی ہذا۔ م۔ رضاعت شرج میں چوستا رضیع کا آدمیہ عورت کی چھاتی سے دودھ وقت مخصوص میں۔ منع۔ اران لفظ غلط کو سمجھ لینا چاہیے کہ چوستا خواہ بچہ خود جس لے یا مرضعہ اسکو بلاوے خواہ عہد آہو یا سہو آہو۔ م۔ اور اسی کے ساتھ لافق ہو دودھ ہر طلق میں ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا یا ٹپکانا۔ ق۔ ہ۔ یا بخلہ نقطہ شہہ و ناک سے جوت میں بطور غدا پہنچنا شرط ہے۔ م۔ د۔ اور دودھ کی قید سے نکل گیا زرد پانی جو باکرہ کی چھاتی سے نکلا ہو کیونکہ اس سے تحریم نہیں ہوتی ہفت۔ آدمیہ کہنے سے جو پایہ نکل گیا کیونکہ اگر دودھ کسی چھاتی سے نکلا ہو کبری وغیرہ سے پینے تو افسانہ رضاعت نہیں ہے اور مرد نکل گیا حتیٰ کہ اگر کسی مرد کے دودھ نکل آیا اور اسنے کسی بچہ کو پلایا تو باجماع ائمہ اربعہ رضاعت نہیں ہے۔ م۔ بلکہ عورت ہو اگرچہ مرد ہو الطہیر ہے۔ اور اگرچہ بغیر بیابھی باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ ہو نہ کم جو ہمہ اور اگر بیابھی عورت کے زرد پانی نکلا تو پینا حکماً رضاعت نہیں مگر احتیاطاً رضاعت ہے کہ شاید دودھ کی رنگت بگڑی ہو الخزانہ۔ اور رضاعت کا حکم جیسے دارالاسلام میں ہے دارالکفر میں بھی مستحق ہوگا حتیٰ کہ اگر دارالکفر والے مسلمان ہو گئے تو جن دودھ شریکین میں انکا نکاح ہے نسخ کر دیا جائیگا۔ اوچیز۔ م۔ قال قلیل الرضاع وکثیرہ سوائے۔ فرمایا کہ رضاع کا قلیل وکثیر برابر ہے وقت قلیل یہ کہ اسکے جوت تک پہنچ جانے کا یقین ہو جاوے۔ القاضی خان۔ اور اگر چھاتی دی مگر چوسنے میں شک ہے تو حرمت نہیں ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسے ایک لڑکی کو گاؤن کی ایک عورت نے دودھ پلایا لیکن مرضعہ معلوم نہیں کہ وہ کون عورت ہے پھر ایک مرد

اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلا دیں اور جبکہ پلایا اسکو باور نہیں اور مشہور کرین اور احتیاطاً لکھو اذین ت ہ۔ پس قلیل و کثیر رضاعت متیقن برابر ہیں۔ اذا حصل فی مدۃ الرضاع بتعلق بہ التحريم جب رضاعت متیقن قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اسکے ساتھ تحريم متعلق ہو جائیگی۔ فت۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ فت۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہاء کا قول ہے بلکہ فودی رحمہ نے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ حصص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ مہدین قلیل و کثیر رضاع باجماع المسلمین یعنی باجماع سلف مرم ہے۔ مع۔ وقال الشافعی ثبت التحريم الا الخمس رضعات۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ تحريم نہیں ثابت ہوتی مگر پانچ رضعت سے فت۔ یعنی الگ الگ پانچ دفعہ بھروسہ جو سنا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ پر بچہ انکفار ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تحرم المصموم مصتان ولا الاطلا حتم ولا الاطاحتان۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں حرام کرتا ایک جو سنا اور دو جو سنے اور نہ ایک بار چوسنا اور نہ دو بار چوسنا فت۔ کمانی صحیح مسلم و ابن حبان تو معلوم ہو کہ قلیل محرم نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ جو قرآن میں نازل ہوا اس میں دس دفعہ معلومات تھے کہ تحريم کرتے تھے پھر نسخ ہوا کہ پانچ رضعات معلومات رہے جو تحريم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی در حالیکہ وہ قرآن کی قرات میں تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ میں میرے تخت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات میں رہے پکری نے گھسکھ کھالیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے اول یہ کہ اسکے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجبوراً باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے اسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور یہ امر ایسا نہیں تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہیں ہوتے مع عورتوں و مردوں کے کیونکہ انہیں رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہ اسے اسلامیہ قطعاً متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سو اسے روافض کے بلکہ روافض میں سے چند لوگوں کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جسے چاہا تھا کہ شل انجیل نصرانیہ کے اہل اسلام میں بھی یہ امر پھیل جاوے کہ انکا قرآن مستند نہیں بلکہ تحریف ہے حالانکہ اسکی کوئی راہ دو قطعی دلیل سے ممکن نہیں اول قولہ تعالیٰ انما نحن نزلنا الذکر وانا لہ محافظون۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اسکی حفاظت کرتے ہیں۔ دوم متواترات بالکل قطعیات ہوتے ہیں اور گزرے ہوئے تمام پیغمبروں و شاہوں و ملکوں بلکہ موجودہ دور دراز ملکین کے ثبوت میں تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات خبر حجت و علم ہے پس جب کہ روون و سکھوں مسلمانوں کے اجماع و تواتر سے ہی قرآن ہی ثابت ہے تحریف و نقصان کو قطعاً کچھ دخل نہیں ہے اور کسی نے تواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعات قرآن میں اور نہ ہرگز شافعی اسکے مدعی ہوئے بغیر ازینکہ انکی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو رضاعت وارد ہے وہ نعت پر ہے یا نعت سے منقول ہو کر شرع میں ہے جیسے صلوة و ذکر کہ لغوی معنی سے نفل کر کے شرعی معنی میں آیا پس شافعی رحمہ نے کہا کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے اور اسکے یہی معنی ہیں کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی میں ہے اور اسکو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شاید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پانچ رضعات سے پانچ اقسام و احکام رضاعت ہونگے اور سابق میں کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہونگے بہر حال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہیں کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کہ یہی تفصیل مراد ہو لیکن وہ نسخ ہے چنانچہ ابن الہمام نے نقل کیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر نسخ ہوا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رضاعت کے بارہ میں انجام کار یہ رہا کہ قلیل و کثیر سب محرم ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی کے مانند بیان کیا۔ بالکل ہمارے نزدیک قاضی نعت سے نقل بدون مشہور کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ ولنا قولہ تعالیٰ واما تم الملاتی ارضعنکم الا یہ۔ اور ہماری حجت یہ قول الہی کہ واما تم الملاتی یعنی اور جو حرام کی گئیں تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا فت۔ یہ خطاب تمام عرب کو تھا اور ہم اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ خلق سے دودھ اٹارنا موجب رضاعت ہے تو یہ دلیل صحیح ہے۔ و قولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع

ما یحرم من النسب - اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہو رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہو نسب سے - و رواہ البخاری و مسلم و غیرہ - اور یہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روای ہے - و من غیر فصل - یہ آیت و حدیث بغیر تفصیل کے صرف تین قلیل و کثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا پس مطلقاً خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو حکم قرآن و حدیث حرم ہے - ولان الحرمة وانکانت لشبهة البعیة الثالثة فبشوا العظم و اشبات اللحم لکنہ امر مبطن - اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا حرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شبہہ پر ہے جو ہڈی بڑھانے و گوشت آگانے سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے - یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اسوجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضیع مثلاً جزو مرضعہ کے ہو جاتا ہے کیونکہ مرضعہ کے دودھ سے اسکی ہڈی و گوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتیٰ کہ اگر باغ رضعات پیے پھر اپنی ماں کا دودھ پیا تو بھی محسوس نہوا کہ کہان کہان ہڈی و گوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس غذا سے زیادتی ہوئی - فتعلق الحکم بالفعل الارضاع - و حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا - نہ کہ گوشت و ہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر - اور دودھ پلانا قلیل و کثیر سب میں پایا گیا تو دونوں طرح رضاع محرم ہوا - و ما رواہ مردود بالکتاب - اور جو شافعی نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ میں رد ہے - او منسوخ بہ - یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہے - کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعاً معلوم کہ معارضہ حدیث صحیح میں ممکن نہیں تو اس کے ساتھ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا خصوص جبکہ جہور سلف و خلف کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہے - پھر مصنف رحمہ نے بہ بشرط لگائی کہ رضاع کثیر و قلیل اسوقت تحریم کرتی ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر پانی جاوے تو یہ قطعی ہے - و فیغنی ان یكون فی مدة الرضاع لما بین اور ضرور ہے کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو جو اس دلیل کے جو ہم بیان کریں گے - ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عن ابی حنیفہ رحمہ - پھر رضاعت کی مدت ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں - حتیٰ کہ دودھ چھوڑا لے کے بعد اس مدت میں رضاعت محرم ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ شاید یہ سنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے چھ مہینہ کے اندر احتیاطی محرم رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہ رحمہ ہے - م - و قال لا یتأتان - اور صاحبین نے کہا کہ مدت رضاعت دو برس ہیں - یعنی دو برس تک دودھ پلائی سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اسکے نہیں - م - یہی صحیح ہے - اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا - مع - اور اسی پر فتویٰ رہا - جیسا کہ عیون سے علائہ قاسم رحمہ نے تصحیح القدوری میں نقل کیا - و ہو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی ہے - و امام احمد کا ہے - ۶ - اور مالکیہ کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک بھی حرمت رضاعت ثبوت ہوتی ہے - اور اس میں اقوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتیٰ کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے - مع - و قال زفر رحمہ ثلثہ احوال - اور زفر رحمہ نے کہا کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں - لان الحول حسن التحول من حال اے حال و لا بد من الزیادۃ علی الحولین لما تمین - اسو اسطے کہ حل یعنی مدت سال کو صلاحیت ہے تحول یعنی بدل جانے کے ایک حال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے جو ہم بیان کریں گے - فتقدربہ - تو اندازہ اسی تین سال پر ہوگا - حتیٰ کہ تین سال کے بعد بچہ کی حالت بدل کر اس حالت پر ہو جائیگی کہ اسکو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہ ہو - و لہذا قولہ تعالیٰ و حملہ و فصالہ ثلثون شهرا - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و حملہ و فصالہ الخ یعنی بچہ کا حل و جدا ہونا دو برس چھ ماہ ہیں - و حمل کی اور ماں سے نظام کی یہ مدت ہوئی - و مدة الحمل او ما یستمر اشهر - اور حمل کی کثیر مدت چھ مہینہ ہیں - فبقی للفصال حوالان - تو جدا ہونے کے واسطے دو برس سے - یعنی یہی مدت رضاعت ہے کہ اسکے بعد نظام ہے لیکن مترجم لکھا ہے کہ غالباً وضع حمل کے تو مہینہ ہیں اگرچہ کتر چھ ماہ ہوں تو ۹ - ماہ نکال کر نظام کی مدت صرف ایک برس و ۹ مہینہ رہی اور یہ دو برس سے بھی کم ہے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے - یہ اشکال اسی سبب سے لاق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دی ہو - ہاں یہ دلیل البتہ ہے جو ذکر فرمائی کہ - و قال البیہقی علیہ السلام لا رضاع بعد حولین - اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ دو برس بعد رضاعت نہیں ہے - لیکن یہ حدیث ابن عدی و دارقطنی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور صورت یہ کہ یہ

ابن عباس کا قول ہے جیسا کہ اللمک و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و سعید بن منصور نے روایت کیا اور یون ہی ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود رحمہما کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بہتر ہے حدیث مرفوع نہیں ہوگا۔ غرض یہ کہ کہا جاوے کہ راوی ثقہ نے موقف و مرفوع دونوں طرح روایت کیا اور کچھ خج نہیں ہے۔ اور اولی استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اولاد یرضعن اولادہن و لبن کاملین لمن اراد ان یم الرضاعة یعنی مطلقہ مائین دورہ پلائیں اپنی اولاد کو پورے دو برس اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور مقامی پر کچھ زیادتی ممکن نہیں واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ مان اپنے بچے کو دو دورہ پلاوے تو اسکا نفقہ بچہ کے باپ پر ہے چنانچہ آیت اسی بیان میں ہے و امام ابو حنیفہ نے ایک مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس سے تحریم متعلق ہوتی ہے اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس میں اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اسطرح ہے کہ۔ ولہ فہم اللہ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل وہی آیت ہے۔ یعنی قتلہ و حملہ و فصالہ ثلثون شهرا۔ اسی آیت سے ابو حنیفہ رحمہ نے اپنے قول پر استدلال کیا۔ و وجہ انہ لعلی ذکر شیمین۔ اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں۔ ف ایک حمل اور دوم فصال۔ و ضرب لهما مدة۔ اور دونوں کے واسطے ایک مدت مقرر فرمائی۔ یعنی ثلثون شهرا۔ دو برس چنانچہ تو صاحبین نے دونوں کے لیے مجبورہ مدت دو برس چھ مہینہ سمجھے اور امام رحمہ نے الگ الگ رکھا۔ فکانت بکل واحد منهما یکما لهما تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے پوری پوری ہوگی۔ یعنی مدت حمل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس چھ ماہ ہوگی۔ کالاجل المضروب للثینین۔ جیسے دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے۔ مثلاً زمین بکرتے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم گھوڑے کے دام قرضہ کے اور ہزار درہم نقد قرضہ کے واسطے دو برس چھ مہینہ مبیعا دینے تو ہر ایک قرضہ کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہر ایک حمل و فصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت ہے۔ الا انہ قام النقص فی احدہما فبقی الاثنان علی ظاہرہ۔ لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہی۔ یعنی مدت حمل کے بارہ میں حدیث عائشہ رحمہا وارد ہے کہ حمل دو برس سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا۔ (رع) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر نہیں ہے۔ یہی فصال کی مدت تو ہے بارہ میں کوئی نقص کی کرنے والی وارد نہیں پس وہ پوری ڈھائی برس رہی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام خراج ثابت ہونگے۔ ولانہ لا بد من تغیر الغذاء لیتقطع الانبات باللبین۔ اور اس دلیل سے بھی کہ غذاء میں تغیر ضروری ہے تاکہ بڑھنا بذریعہ دودھ کے منقطع ہو۔ کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جو ہر ہڈی و گوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک برابر مدت رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اسکا جزو اصلی ہوتا رہیگا حتیٰ کہ مرضعہ کا رضیع ایک جزو ہو جائیگا تو تحریم ثبوت ہوگی پس ضرور ہوا کہ رضاعت اسوقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدل کر دوسری غذا سے بچہ کے بڑھنا شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اس کے دودھ کی عادت پڑی ہوئی ہے۔ وذلک بزیادة مدة تعود العصبی فیہا غیرہ۔ اور یہ بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جس میں بچہ دودھ کے سولے دوسری غذا کی عادت پڑے۔ ف تلامحہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد ہونی جس میں دودھ سے بڑھنا اور کی عادت چھوڑ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑے۔ اور لازم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی نظیر سے قائم کیا جاوے۔ فقدرت بآدتی مدة الحمل۔ پس یہ مدت اندازہ کی گئی حمل کے کتر مدت کے ساتھ۔ یعنی چھ ماہ۔ لانتہا مغیرۃ۔ کیونکہ یہ مدت تغیر دینے والی ہے۔ ف کہ نہ حمل کی غذا بدلتی ہے۔ فان غذاء الجنین تغیر غذا و الرضیع۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذا تغیر غذا رضیع ہے۔ یعنی پیٹ میں جو غذا رہا تھا بعد پیدا ہونے کے غذا بدل گئی۔ کما تغیر غذا و العظیم۔ جسے رضیع کی غذا تغیر غذا ہے۔ یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذا بدلتی ہوتی ہے۔ وحب ربلمک کی غذا بدلتی اور

ہتھ پیٹ کے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینہ کے بعد جانا تو معلوم کر لیا کہ کتر مدت جس میں غذا بدلتی ہو وہ چھ ماہ ہو پس اب ہم کہتے ہیں کہ رضاعت کا حکم بدلنے کے لیے غذا بدلتا ضرور ہو اور دو برس تک دودھ پیتا رہا اس غذا کا بدلنا کتر درجہ چھ مہینہ پر ہوگا تو دو برس پر چھ مہینہ کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائیگا۔ اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث الارضاع بعد الحولین کے مقابلہ میں قبول نہیں جو آیت کہ معاذ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہیں۔ والحدیث محمول علی مدۃ الاستحقاق وعلیہ یحکم النصل المقید بحولین فی الکتاب اور حدیث ثمود استحقاق پر محمول ہو اور اسی پر وہ لقن قرآن جو دو سال سے مفید ہو محمول ہوگی۔ یعنی حدیث اور نیز آیت حولین کا طین دونوں سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہے یعنی دید و ہندہ جو رو سے لڑکا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ کو دودھ پلانا ضرور ہوا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہے کہ مطلقہ ماں اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اسکا پاپ سے مان و نفقہ کی مستحق ہے تو حدیث و آیت میں بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت کی مستحق نہ ہوگی تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جس میں مطلقہ ماں کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہو وہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع فقط دو برس ہو اور وہ مدت رضاعت جسکے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتی ہو وہ امام کے نزدیک ڈھائی برس ہو اور صاحبین رحمہ کے نزدیک دو برس ہو اور معلوم ہو چکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہو اگرچہ دلیل ظاہر نہ ہو چنانچہ کسب المغنی میں صرح ہے جواب اسکا در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب صاحبین خلاف ہوں تو مفتی مختار ہو کہ چاہے صاحبین کے قول بر اور چاہے امام کے قول پر فتویٰ دے اور اصح یہ ہے کہ قوت دلیل کا اعتبار ہو کافی الحادی۔ میں کہتا ہوں کہ اس پر خاتم علماء فترگی محل مروجہ نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسی مفتی میں جو مجتہد ہو ورنہ مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتویٰ دے جیسا کہ فتاویٰ ربلی وغیرہ میں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تحقیق حق یہ ہے کہ مقلد دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ محقق عامی ہو جسکو تمیز کی قوت نہیں تو اسکے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے یاد رکھتا ہو یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد جسکو امتیاز کی قوت ہو تو وہ دلائل فریقین پر نظر کر کے قوی کو ضعیف سے انکار کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہو اور اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہے چنانچہ یہ اوائل فتاویٰ الروا الجلیہ میں صرح ہے کہما یطهر من الدرر و الشیہ۔ واللہ اعلم بالصواب۔

م۔ مولیٰ کو جائز ہے کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو سفر نہ ہو۔ جیسے مولیٰ کو روایا کہ اسکو دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھوڑانے یا پلانے کا جبر نہیں کیونکہ زوجہ کو حق تربیت ہے۔ الجواب ہر تہ۔ دیا نشان پر بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے۔ قال واذا مضت مدۃ الرضاع۔ فرمایا اور جب گور جاوے رضاعت کی مدت ف ڈھائی برس بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہو جاوے پھر کوئی عورت اسکو دودھ پلاوے سلم متعلق بالارضاع تحریم۔ تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہ ہوگی۔ تو رضاعت کا حکم فقط اس مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے۔ گما۔ لقولہ علیہ السلام لا یرضاع بعد الفصال۔ بدیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہیں ہو ف یعنی مدت رضاع دو برس یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع تحقق نہیں ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑا یا نہ ہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوعہ موقوف روایت طبرانی و عبد الرزاق ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہوا کہ آپ جب چاہتی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہے اپنے سامنے آنے کی اجازت دین تو اپنی بہن یا اسکی کسی لڑکی کو حکم فرماتیں کہ وہ اس مرد کو بلایا وضعت دودھ پلاوے پھر بوجہ رضاعت کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثبوت کیا۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ اسکا جواب یہ ہے کہ پہلے ایسا تھا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نسخ ہوا چنانچہ حدیث ابن عباس اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ گوری اور ترمذی نے حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ آنحضرت معلوم فرمایا کہ رضاعت میں سے حرام نہیں مگر وہی رضاعت جو آنحضور کو کھولے اور غلام سے پہلے ہو۔ قال الترمذی حدیث صحیح۔ اور ابو داؤد نے حدیث ابن مسعود

سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہے جو گوشت اگا دے اور بڑی بڑھانے سے محرمین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے بیان تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اسے عائشہ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو جماعت سے ہے۔ یعنی حالت صغر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سن البلوغ اور مدین کی بی بی سیدہ النصاری نے ابو موسیٰ اشعر کی رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خطا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اس طرح کہ رضاعت نہیں مگر وہی جو دو برس میں ہو۔ ورواہ فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغر کا موطا میں مردی ہے۔ م۔ ت۔ ولان الحرمۃ باعتبار النشو۔ اور اس دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہے۔ یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی دگوشت اصلی پیدا ہوتا ہے۔ وذلک فی المدۃ اذ الکیسیر لا یقر لی بہ۔ اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہو سواستے کہ اس سے بڑا بچہ بذریعہ دودھ کے بڑھاؤ نہیں پاتا، م۔ ت۔ بلکہ بعد مدت کے اس کی بڑھاؤ دوسری غذا سے متعلق ہو جاتی ہے (مسئلہ)۔ ولا یتعیر لقطع قبل المدۃ۔ مدت سے پہلے دودھ چھوڑا نہ سبب نہیں ہے۔ م۔ ت۔ حتی کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام رحمہ اللہ ڈھائی برس سے پہلے اگر دودھ چھوڑا یا بھر مدت نہ کو تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اسکو دودھ پلایا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہو جاتی ہے الا فی روایت۔ مگر ایک روایت میں م۔ ت۔ جسکو حسن رحمہ نے روایت کیا۔ عن ابی حنیفہ رحمہ۔ ابو حنیفہ رحمہ سے م۔ ت۔ کمال مدت کے نظام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی۔ اذ استغنی عنہ ووجہہ انقطاع النشو بتغیر الغذاء۔ بشرطیکہ بچہ دودھ سے بے پروا ہو جاوے اور اسکی وجہ یہ کہ بڑھاؤ منقطع ہوگئی بوجہ غذا بدل جانے کے۔ م۔ ت۔ یعنی پہلے دودھ سے بڑھاؤ کی عادت تھی جب اس طرح چھوڑا یا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذا کی عادت ہوگئی تو پھر دودھ چلے سے وہ پیدائش ہڈی گوشت کی نہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہوگی۔ م۔ لیکن ظاہر الروایۃ مختار و مذہب ہے الحیض اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ایضاً و الدواۃ ح۔ ع۔ د۔ و ہل یباح الارضاع بعد المدۃ۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ کیا مدت رضاعت گزرنے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے۔ م۔ ت۔ یا نہیں۔ قد قیل لا یباح لان اباحتہ ضروریۃ لکونہ جزءاً لادمی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہیں بباح ہے کیونکہ اسکا بباح ہونا بعد ضرورت ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزء ہے۔ م۔ ت۔ اور آدمی کے کسی جزء کو کھانا صرف ضرورت پر دیش میں بباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے کچھ ضرورت نہیں تو بباح بھی نہیں ہے۔ م۔ اور یہی صحیح ہے شرح الوہابیہ۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ قطعاً اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو کہ دودھ چھوڑنے سے خوف ہلاک ہے تو قدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں شائع کے دوا میں بعض کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک نافع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار ہوگا کیونکہ حقیقۃً نافع ہونا سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ تو انسان سے پیدا ہوتا ہے رہا یہ کہ اسکا جزء ہے ضرراً و عیباً محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے مہیا ہے حتی کہ اگر دودھ بھرا ہے تو خوف امراض ہے پس مثل یسین و پیشاب ہو گیا علاوہ برین یہ دودھ بعد حرمت کے بچہ پر قدر ضرورت بباح نہیں ہوا بلکہ خطری پیدائش میں بچہ کے لیے اباحت ظاہر ہو تو پھر منع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہی ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا یا فافہم۔ م۔ قال و یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔ قدوری نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے۔ م۔ ت۔ یہ طریقہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے ہے قناعات یہ ہوگا کہ جہاں جہاں رضاعت موخر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ دومی حرمت مثل حرمت نسبی کے ہوتی ہے۔ للحدیث الذی روینا۔ دلیل اس حدیث کے جو ہے اور روایت کی م۔ ت۔ یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ پھر رضاعت سے مانند نسب کے تحریم ہوتی ہے۔ الامم اختہ من الرضاع فانہ یجوز ان یتزوجہا۔ سوائے رضاعی بہن کی بہن کے کہ اس عورت سے تزویج جائز ہے۔ م۔ ت۔ بشرط تعلق عبارت کے پکٹی وجہ کو شامل ہو لہذا یہ کہ زمینی نسبی ہیں اور بہن کی رضاعی بہن ہے

جنے زید کو دودھ نہیں پلایا تو زید اس سے نکاح کرے۔ دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن جو اور بہن کی بیٹی ان جس سے زید نکاح کر سکتا ہو فقہاء
 مرضعہ مان دوسری ہو۔ سوم یہ کہ زید وہ ہندہ نے عمرہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے
 - تنہ - یون ہی رضاعی بھائی کی بیٹی مان سے جبکہ وہی مرضعہ نہو حلال ہے۔ ت - ولایہ جو زان تیز و ج ام اختہ من النسب - اور
 یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی مان سے نکاح کرے۔ کیونکہ بیٹی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط ان کی طرف سے یا فقط باپ کی
 طرف سے تو کسی بہن کی مان سے نہیں جائز۔ لایہا تکون امہ - کیونکہ بہن کی مان عود اسکی مان ہوگی۔ اگر بہن سگی یا مان کی
 طرف سے ہو۔ او موطورہ ایہ - یا باپ کی مدخلہ ہوگی۔ جبکہ بہن صرف باپ کی طرف سے ہو۔ اور باپ کی جو د بھی بیٹے پر مطلقاً
 حرام ہے اگرچہ صہریت سے ہو۔ بخلاف الرضاع - بر خلاف رضاعت کے۔ کیونکہ زید وہ ہندہ دونوں اجنبی ہیں بھرد دونوں
 نے جب عمرہ کا دودھ پیا تو یہ دونوں کی مان ہوگئی اور ہندہ کی بیٹی مان سے زید کو کچھ جرئت نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی۔ و علی ہذا
 القیاس - ویجو ززوج اختہ (بیل ولدہ) من الرضاع ولایجو زولک من النسب - اور جائز ہے نکاح کر لینا
 رضاعت سے اپنے بھائی کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے۔ لایہ لما وطی امہا حرمت علیہ ولم
 یوجد ہذا المعنی فی الرضاع - کیونکہ جب مرد نے اپنے بھائی کی بہن کی بیٹی مان سے وطی کی تو بھائی کی بہن اہل حرام ہوگئی اور یہ بات نص
 میں نہیں پائی جاتی ہے۔ مثل سابق بیان کئی صورت میں ہیں اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر جسے عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ
 ہندہ کچھ زید کی جو د نہیں ہے بلکہ خالد کی جو د ہے تو بکر عمرہ دونوں ہندہ و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں جبکہ دودھ خالد کی وطی سے ہو۔ زید کو
 جائز ہے عمرہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی رہا یہ یا رضاعی دختر نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی بیٹی
 بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہیں تو خالد کو حسینہ سے تزویج جائز ہے۔ سوم مثال دوم میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم سے عورت کا
 جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھی ہے دودھ پیا حالانکہ بکر نے خالد کی جو د وہ ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے تزویج جائز ہے۔
 الحاصل رضاعت میں حرام کرنے والے وہ کوئی معنی جو نسب میں محرم ہوں جب نہ پائے عاویہ تو علت ہو جائیگی جیسا کہ امام مصنف نے
 دونوں دلیلوں سے افادہ فرمایا تو مستفاد ہوا کہ صورتیں کچھ انہیں مذکورات میں مختصر نہیں بلکہ چند صورتیں دیگر ہیں جو نسب سے نہیں جائز
 اور رضاعت میں جائز ہیں۔ اول یہ کہ تیری بوقت یا پوتا کو کسی اجنبی نے دودھ پلایا تو اس سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری دختر یا بھائی کی جو د
 نہیں ہوئی۔ دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبی نے دودھ پلایا جسکے ان موجود ہے تو اسکی مان سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری سہ
 نہیں ہے۔ سوم رضاعت سے چچا کی مان اور چچا کی رضاعت سے ماموں کی مان اور خجسم رضاعی فرزند کی بھوپھی کیونکہ وہ تیری بہن
 رضاعی نہوئی حالانکہ نسب میں تیری بہن ہوئی۔ اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی
 کے باپ سے اور رضاعی حنفیہ کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزویج جائز ہے حالانکہ نسب میں کوئی جائز نہیں ہے اور یہ
 سب دو شعر میں جمع ہیں۔ یفارق النسب الرضاع فی صورہ کام نافلہ وجدة الولد + دام اخت واخت ابن دام + دام خال و عمۃ ابن عمہ + اور دفع ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جسے باپ کے ساتھ دودھ پیا پس اسکا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی
 چچا ہوا اور یون ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اسے تیری مان کے ساتھ دودھ پیا اور ہر ایک اس رضاعی چچا یا ماموں کی بیٹی مان یا
 دوسری رضاعی مان کو یا رضاعی دادا کی مدخلہ جو د ہے۔ بھر دفع ہو کہ جو نسب سے حرام نہیں وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے اور جو
 نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام مگر مذکورہ بالا صورتیں مستثبات ہیں یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہیں حرام ہیں لیکن
 ایک گروہ نے زعم کیا کہ یہ حقیقی استثناء عقلی ہے اور محققین کے نزدیک یہ واقعی استثناء یا تخصیص کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ حدیث میں
 کا حالہ نسب پر کیا گیا اور نسب میں تحریم متعلق امہات و بنات و اخوات و خالات و عمات و بنات اللہ و بنات الاخت ہیں یعنی امیں
 و بیٹیاں و بنیں و خالات و بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں ہیں پس رضاعت جہاں انہیں سے کوئی پالی گئی یعنی رضاعت

ان یا بیٹی آخر تک ہوئی تو وہ رضاعت سے حرام ہوگی حالانکہ جبکہ صورتین استثنائین مذکور ہوئیں انہیں کوئی بھی نسبیہ سیات
 میں سے نہیں تو انکو نفس شامل ہی نہیں پس تخصیص کیونکر ہو سکتی ہے۔ اور جب تک وجہ معلوم ہوگی حبس پر استثنائین تو دیگر صورتین
 کمال سکتا ہے۔ جب یہ واضح ہوا تو جاننا چاہیے کہ رضاعی باپ کی جو دوسرے یا رضاعی پسری کی جو دوسرے نکل حرام ہوتا اسی نفس یعنی جسم
 من الرضاع یا محرم من النسب۔ سے مشکل ہے اس واسطے کہ انہیں تو نسب ندارد ہو تو رضاعت کی تحریم متعلق نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ تحریم بلا دلیل
 ہوگی بلکہ دلیل اسکی خلاف کو مفید ہے اس واسطے کہ نسب میں حلال ابناء لکم الذین من اصلاکم۔ موجود ہے یعنی نطفہ سے پس ہونا مخصوص ہے
 تو رضاعی پسیر مانند بیبی کے خارج ہو گیا ہذا تخصیص مافی الفتح۔ اور جواب آتا ہے۔ م۔ وامرأة ابیہ او امرأة ابنہ من الرضاع لایحکم
 ان تیزو جہا لکما لایحوز ذلک من النسب۔ اور رہے رضاعی باپ کی دوسری جو دوسری یا رضاعی پسری کی جو دوسری تو جانو نہیں کہ اس عورت
 سے بیاہ کرے جسے یہ بات نسب میں نہیں جائز ہے۔ یعنی رضاعی باپ کو وہ نہیں کہ رضاعی پسری کی جو دوسرے نکل کرے اور رضاعی
 پسیر کو وہ نہیں کہ رضاعی باپ کی جو دوسرے نکل کرے۔ لہذا روینا۔ یہ دلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں یعنی محرم من الرضاع
 یا محرم من النسب۔ اگر کہا جاوے کہ نسب میں تو قید یہ کہ ایسے پسیر کی مدخلہ حرام ہے جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہو۔ جواب دیا کہ ذکر
 الاصلاب فی النقص لا سقط اعتبار التبعی علی ما ینتہا۔ نفس میں پشت کا ذکر واسطے متبنی کا اعتبار ساقط کرنے کے ہے چنانچہ
 ہم نکل میں اس کو بیان کر چکے۔ یعنی زمانہ کفر دے جسکو منہ بولا بیٹا کہتے اسکو حقیقی جنا ہوا بنا لیتے تھے حتیٰ کہ بیچارے حقیقی بیٹے
 کبھی نقصان اٹھاتے تو اللہ تعالیٰ نے رو کر دیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی بیٹا نہیں ہو جانا یہ عقلی ہے تو متبنی کے ساتھ خود سلوک کرے
 لیکن حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ سکا بیٹا نہوا تو اسکی جو دوسرے ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ وہ جزو حقیقی ہیں
 ہوا۔ اس واسطے قید لگائی کہ ان بیٹوں کی جو دین حرام ہیں جو حقیقی نطفہ سے ہوں۔ پھر کیا رضاعی پسری کی جو دوسری خارج ہوگی۔ تو جب
 ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جو نسب کسی رشتہ میں نہیں ہے تو کیونکہ حرام ہو گیا کہ خارج ہوئی چاہیے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے بحث
 کی لیکن جب ہم رضاعی باپ یا پسیر کو دیکھتے ہیں تو نسب ہی باپ یا پسیر کا نسبی پسیر صادق آتا ہے اور ہم نے نسب میں دیکھا کہ نسب ہی باپ یا پسیر
 کی جو دوسرے کوئی وجہ جو نیت و حرمت کی نہیں مگر حرمت صرف باپ یا پسیر کی وجہ سے ہے اور ہر کو حدیث سے معلوم ہو چکا کہ رضاعی باپ
 یا پسیر بھی حقیقی باپ یا پسیر سے لاف ہوا تو اسکی جو دوسری حرام ہوئی پس اعتراض شیخ ابن الہمام دفع ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
 م۔ ولین الفحل۔ اور مرد کا دودھ۔ یعنی جس مرد کی دلی سے اسکی زردہ کا دودھ ہوا ہے یہ دودھ اسی مرد کی طرف منسوب ہوا۔
 متعلق بہ التحريم۔ تو اس دودھ سے تحریم متعلق ہوگی۔ یعنی مثل مرضعہ کے دوسرے بھی حرمت رضاعت متعلق ہوگی۔ و یحرم
 ترضع المرأة صبیة فحرم بذہ الصبۃ علی زوجہا۔ اور وہ یہ ہے کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلاوے تو یہ لڑکی اس عورت مرضعہ کے
 شوہر پر حرام ہوگی بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو۔ تو شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہو گیا۔ و علی آباءہ۔ اور شوہر کے
 آباء پر حرام ہوگی۔ یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر علی ہذا القیاس او پر تک۔ و ابناءہ۔ اور شوہر کے بیٹوں پر حرام
 ہوگی۔ یعنی پسیر اور پسیر کے پسیر علی ہذا القیاس۔ ولعبر الزوج الذی نزل لہما من اللبن ابالمرضعۃ مساوہ بہ شوہر ہے
 اس مرضعہ عورت کا دودھ اُترا ہے وہ اس رضیعہ لڑکی کا باپ ہو جائیگا۔ تو اسکا باپ اس لڑکی کا دادا اور اسکا بیٹا اس لڑکی کا
 بھائی ہوگا اگر ہم مرضعہ کے بیٹے سے نہو۔ اور چونکہ اسی مرد کا بھائی اس رضیعہ کا چچا ہوگا۔ پس جب مرضعہ کے شوہر سے تحریم متعلق
 ہوئی تو مرضعہ سے بدرجہ اولیٰ متعلق ہوگی پس مرضعہ کا باپ اس رضیعہ کا نانا ہوا اور بھائی اسکا مامون و چچا اسکا چچیرا دادا ہو گیا کہ
 مرضعہ اسکا بھائی کی بیٹی ہے اور رضیعہ اسکی بیٹی کی بیٹی ہوئی۔ اگر دید کے دو جو دین خواہ سکوہ یا ملو کہ نو نڈیاں ہوں ہر ایک
 کے زب سے دودھ ہوا اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ دونوں بنیں ہو گئیں حتیٰ کہ کوئی مرد ان دونوں کو نکاح میں لے
 نہیں کر سکتا۔ اگر ہندہ کے دودھ ہوا ہے پھر زید کی طلاق باذقات کے بعد ہندہ سے بکرنے نکل گیا حالانکہ دودھ موجود ہے اور ہندہ

۲
 زائد اس پر کہ
 اگر رضاعی باپ
 یا پسیر کی جو
 دوسری حرام ہو
 تو اسکی جو
 دوسری بھی حرام
 ہوگی۔

نے ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکری کی بیٹی ہو گئی لہذا بکری کے بیٹوں کو اس سے نکل کر ناجائز ہو اور لڑکا ہو تو بکری کی لڑکیوں سے تزویج کر سکتا ہے۔ یہ اس وقت تک کہ بکری سے جنی نہ ہو اور اگر بکری سے جنی تو یہ دودھ بکری کا ہو گیا۔ مٹ۔ و فی احد قولے الشافعی لین الفعل لا یحرم۔ اور شافعی کے دو قول میں سے ایک میں ہے کہ مرد کا دودھ نہیں محرم ہوتا۔ یہ بعض علماء کا قول تھا اور اسی کو امام شافعی کے ذریعہ عبد الرحمن نے اختیار کیا اور اسکو شافعی رحمہ سے روایت کیا۔ میں کہتا ہوں کہ شاید امام شافعی نے حقیقت اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہیں ہے کیونکہ مرد کے دلی سے جو دودھ عورت کے ہوا وہ امام حنفیہ و مالک و احمد کے قول میں مرد کے واسطے حرمت رضاعت ثابت کرتا ہے اور یہی کتب شافعیہ میں مذکور ہے اور یہی عامہ اصحاب شافعی کا قول ہے سوائے ذرا سے کی روایت کے۔ لان المحرمۃ لشبہۃ البعضیۃ واللبن بعضہما لا بعضہ۔ اور اسکی وجہ یہ سمجھی کہ حرام ہونا تو جزو ہو جانے کی مشابہت پر ہے (جو دودھ سے ہوتی ہے) اور دودھ تو عورت کا جزو ہے مرد کا جزو نہیں ہے۔ (تو اسے محرم نہ ہوگی) سارے جواب یہ کہ تعلیل مذکور غلط ہے۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری محبت وہ جو ہم روایت کر چکے ہیں کہ محرم من الرضاع ما یحرم من لبن۔ والحرمة بالنسب من الجانین فکذا بالرضاع۔ اور نسب میں حرام ہونا دونوں جانب سے ہوتا ہے تو اسی طرح نسب میں جانبین سے حرمت ہوگی۔ یعنی نسب میں ان واسکا شوہر باپ دونوں حرام ہوتے ہیں یوں ہی مرضعہ ان وجس مرد سے اسکا دودھ بچہ کا پاپ ہوگا سارے اس میں صریح نص ہے یعنی۔ قوله علیہ السلام لعائشۃ رضع لیلیج علیک اقلع فانه حکم من الرضاع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا تھا کہ اقلع تیرے سانسے آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہے۔ فچانچہ خود حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہتی ہیں کہ بعد حکم جناب کے اقلع رضی اللہ عنہ میرے یہاں آیا تو میں نے اس سے پردہ کیا۔ اسنے فرمایا کہ تو مجھے پردہ کرتی ہو حالانکہ میں تیرا چچا ہوں۔ میں نے کہا کہ یہ کہاں سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا تو میں نے کہا کہ تجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے مرد نے نہیں پلایا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہے تیرے یہاں آویگا۔ یعنی بغیر پردہ کے تو اسے سانسے ہو سکتی ہے رواہ المذکور الصحاح استہ۔ اور ظاہر ہے کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا۔ ولانہ سبب للنزول اللبن نہما فیضاۃ الیہ فی موضع الحرمة احتیاطاً۔ اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب ہے تو احتیاطاً مقام حرمت میں دودھ اسی مرد کی طرف سے منسوب ہوگا۔ اسی جہت سے مسئلہ میں کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر بخلاف فائدہ حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اگرچہ دودھ اترے تو اس سے تحريم متعلق نہ ہوگی اور اسی پر اجماع ہے۔ لکن شافعی رحمہ نے کہا کہ اگر اسنے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکل کر مرد سے ہو جائے۔ مع۔ یہ واضح ہو کہ یہ دلی حلال میں ہے خواہ مرد کی زوجہ منکوحہ یا باندی منکوحہ کے (اسکی تحت سے) جبکہ دودھ پلایا ہو۔ اور اگر مرد اس سے نہیں جنی کر دودھ اترے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہے پس رضیعہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری عورت سے ہو چکی ہے۔ (تقاضیخان۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہہ میں دلی کی کاسکو مل رہا اور جبکہ کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد دلی سے بھی رضاعت نہایت ہوگی اور اسکے بچے جو تہ بچہ کا نسب اس سے ثابت ہے (والمعزات) دقت۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا ہے کہ مزنیہ حاملہ ہو کر جنی تو یہ بچہ ازراہ نطفہ کے اس حوائی کا جزو ہے حتیٰ کہ زانی یا انکی اولاد کا نکل اس بچہ سے روا نہیں ہے لیکن شرعاً نسب ثابت نہیں حتیٰ کہ وہ زانی کی میراث وغیرہ نہیں پاورگا اور زانی پر اسکا نفقہ وغیرہ نہیں ہے۔ پھر اگر مزنیہ نے یہ دودھ جو زانی سے اترے کسی بچہ کو پلایا تو لڑکی کو پلایا تو کچھ خلاف جمیع کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزنیہ کا رضاعی بچہ ہو گیا۔ مرد زانی مرد کا رضاعی بچہ ہوگا یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت جمیع امام ماضیخان ہیں لکھا کہ اس رضیعہ سے زانی یا اسکے کسی باپ دادا یا کسی بیٹے پوتے کو تزویج نہیں جائز ہے۔ م۔ اور مختصر میں بجا است انجاس ناطفی مذکور ہے کہ شیخ ابو عبد اللہ الجرجانی رحمہ اللہ یہی کہتے تھے۔ مٹ۔ فعلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ دلی حلال کے دودھ کے ہے یہی عیال میں جوم کیا کافی النہ۔ اور وہ جہاں سے

قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہو وہ بالاتفاق زانی وائسکے آباء و اولاد پر بوجہ جزاء اور بعض ہونے کے حرام ہو تو جو لڑکی زنا کے دودھ سے مرضعہ ہوئی وہ بھی زانی و آباء و اولاد پر حرام ہو۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اسکی بیٹیوں میں داخل ہو کیونکہ نفقہ کی راہ سے وہ بیٹی ہو تو صحیح نفس میں شامل ہو۔ مگر اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی رضیعہ اسکے بیٹے کی کی بہن رضاعی بلا خلاف ہو تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہو کیونکہ جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہو۔ اور شامی میں ہے کہ بغاہر المعراج والخاصیۃ یہی قول مستند ہے۔ دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہے کہ زنا کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہیں ہے چنانچہ فتح القدیر میں بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ ویری نے ذکر فرمایا کہ حرمیت نسبتاً فقط مزنیہ مرضعہ کی جانب ثابت ہوگی یعنی مزنیہ واسکے باپ دادا و مزنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانی سے متعلق ہوگی جب تک کہ نسب ثبوت نہ ہو اور جب ثبوت ہو تو اب تحرم باپ سے بھی ثبوت ہو جائیگی اور ایسا ہی شیخ اسپجانی رحم و صاحب نیاب نے ذکر کیا ہے اور یہی اوجہ ہے مگر مگر الرالی و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا۔ اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول در باب تقدیر الارکان کے منسج المعبیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول نہ کرنا چاہیے جبکہ روایت بھی اسکے موافق ہو۔ یعنی روایت طحیج ویری رحم و شرح الطحاوی وغیرہ میں موجود کہ وہ زانی پر حرام نہیں اور یہی نظر دلیل اوجہ ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائیگا چنانچہ فتح القدیر میں لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دختر زانی کی حرمیت تو زانی کے جزو ہونے سے ہے کیونکہ وہ زانی کی مٹی سے مخلوق ہوئی ہے اور رہا دودھ تو اسکا جزو نہیں ہے کیونکہ وہ تو خدا سے جو منجھ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہے نہ مٹی سے جو حقنہ کی طرح اسفل سے داخل ہو۔ مگر لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ میں بھی یہی بات موجود ہے حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہے لہذا خلاصہ میں ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اسکے نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوئی حتیٰ کہ بعد اسکے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے وطی بطور زنا کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام ہو جائیگی اگرچہ دودھ اس زانی کے وطی سے نہ ہو شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نفس نے ثبوت نسب حرام کیا ہے اور یہ جو خلاصہ میں لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالفت ہے جنہیں مصرح ہے کہ مرضعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہوا اور دوسرے شوہر سے نہ تو قرعۃ سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی رضیعہ ہے۔ مگر۔ اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سولے دوسرے کے دودھ سے زواج نے پلایا تو شوہر پر حرام نہیں ہوتی ہے۔ یعنی یہ ہیں کہ وہ رضاعت سے حرام نہیں ہوتی اگرچہ رضیعہ ہونے کی وجہ سے حرام ہو۔ اور مدار اس استدلال کا ثبوت نسب پر ہے اور مضمرات میں لکھا کہ وطی ذرا ہر وہ بچہ جسکا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اس مرد سے ثابت ہوگی اور جہان کبیر وطی کنندہ سے بچہ کا نسب ثبوت نہ ہو تو وہ ان رضاعت فقطایان سے ثابت ہوگی۔ م۔ حاصل استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحريم موافق حدیث کے نسب کی تحريم پر ہے اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں تو مزنیہ کی رضیعہ کا حکم تحريم بھی ثابت نہیں ہے۔ اور جماعت اول کا خلاصہ مشہور ہے کہ جب زانی کی دنا سے جو لڑکی مزنیہ سے پیدا ہوئی وہ دودھ میں بالاجماع لانی کی دختر کے مانند ہو حتیٰ کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرضعہ مزنیہ کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اسکو اسوجہ سے شامل ہے کہ جیسے دنا سے پیدا ہوئی لڑکی نسبی دختر زانی ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہے اسواسلئے کہ رضاعت مثل نسب کے ہے اور خلاصہ جواب اسکا یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نفقہ سے ہے مگر زانی سے اسکا نسب شرعاً ثبوت نہ تو جب اسی کا نسب معدوم ہو تو رضاعت کا مدار ہی نہ رہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہے لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اسکے دنا سے پیدا ہوئی ہے جو حرام قرار دی ہے کچھ اسوجہ سے نہیں کہ زانی سے اسکا نسب ثابت ہو بلکہ اسوجہ سے کہ درحقیقت وہ اسکے نفقہ سے مخلوق ہو بخلاف رضیعہ کے کہ رضیعہ زانی کا نفقہ نہیں ہے اور دودھ اسکی مٹی داخل کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ غنا سے ہوتا ہے۔ اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ بہن سے نہیں مگر شیخ نے ثبوت نسب پر شوہر سے اگر ارضاعت ثابت کی۔ اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر دیہان ہندو سے دنا

اور لڑکی پیدا ہوئی اور وہ زید پر حرام ہو اور اس کے حرام ہونے سے زید کے باپ دلعادہ زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہو تو کیا دید کے اصول فروع کے سواے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہو یا نہیں پس جواب یہ کہ زانی کے چچا و دامون پر حرام نہیں ہے جیسا کہ زلیخا نے فرمایا میں مصرح ہو اور آئین کسی کا خلاف نہیں ہے اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و دامون و بھائی پر حرام نہ ہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جسکو مزنیہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و دامون و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں کما فی رد المحتار۔ چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکل کر سواے اصول و فروع کے دیگر وحشی مثل بھائی و چچا کے زانی لڑکی و زانی رضیعہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہیں۔ اور یہی ہنر الفائق وغیرہ میں مصرح ہے کہ سواے اصول و فروع کے باقیوں پر بالاتفاق حرام نہیں ہے۔ اور فتح القدیر میں تجنیس سے نقل کیا اور کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہے اسکا نسب زانی سے ثبوت نہیں ہوا تاکہ اسکے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہو تاہم چچا و دامون وغیرہ سب کے حق میں مستندی ہوتا لہذا وہ ان سب پر حلال رہی اور زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام ہونا اسوجہ سے کہ جزو اور بعض ہونے کا اعتبار موجود ہے اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی کا زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہے اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و دامون وغیرہ پر حرام نہیں تو حرام کے دودھ سے رضیعہ بھی زانی کے چچا و دامون وغیرہ پر حرام نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہیں کہ جیسے بغیر ثبوت نسب کے زنا کی جنی ہوئی لڑکی کو زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول و فروع پر حرام کہو کیونکہ نسب و رضاعت واحد ہیں۔ جواب اسکا معلوم ہو چکا کہ دونوں میں فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے نہ رضیعہ۔ اور حلال دودھ کی رضیعہ میں دودھ کی رضیعہ میں یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب مثبت ہو نہ حرام دودھ کا۔ لیکن مخفی نہیں کہ مثبت ہو نہ حلال دودھ میں اسوجہ سے نہیں کہ مرد کا دودھ اسکی منی سے پیدا ہو بلکہ اسکی دلی سے پیدا ہو چنانچہ ہا یہ میں کہا کہ دلی ہونا سبب دودھ اُترنے کا ہے لہذا مرد کی طرف یہ دودھ منسوب ہوا۔ اور یہ وجہ زانی کے دلی میں بھی موجود ہے اور جیسے اسکے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر ہوا اسی طرح اسکے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر ہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اسکے حق میں اور اسکے اصول و فروع کے حق میں معتبر ہے تو زانی کا دودھ بھی اسکے اصول و فروع کے معتبر ہوگا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت میں فرق نہیں اور جو صورتیں رضاعت میں مستثنیٰ ہیں وہ بوجہ نسب کے نہیں ہیں جیسا کہ فتح القدیر سے سابق میں نقل ہو چکا اور یہی وجہ ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ پس محصول کلام یہ ہوا کہ اگر آپ نے ایک عورت سے زنا کر کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اسکے اصول و فروع پر حرام ہے اور اگر مزنیہ نے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلایا حتیٰ کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی دختر ہوئی تو یہ رضیعہ بلا خلاف زید کے چچا و دامون پر حرام نہیں کما فی البحر والنہر اور شامی رح نے کہا یعنی سواے اصول و فروع کے باقیوں پر مثل چچا و بھائی کے بالاتفاق جائز ہے اور رہا یہ کہ رضیعہ مذکورہ خود زانی پر اس کے اصول یعنی باپ دادا وغیرہ اور اسکے فروع یعنی بیٹا پوتا پردادا وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں تو آئین اختلاف ہے ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہے جن میں سے شیخ امام ابو عبد اللہ البحرانی و امام قاضی خان و صاحب المحیط و صاحب الخلاصہ و صاحب خزائن الفتاویٰ و امام طہر الدین المرغینانی رحم و بزرانی و صاحب خزائن المفتیین ہیں اور یہ حکم غایہ و مجمع الاہل و برجندی وغیرہ میں مصرح مذکور ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں اور یہی سبب جانی دنیا میں مذکور ہے اور اسی کو فتح القدیر میں نظر دیا وہ موجود قرار دیا اور بحر الرائق وغیرہ نے مستند سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مع بحث نفیس اور پر ذکر کیا فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اور چونکہ یہ مسئلہ مجملہ مشکلات کے ہے لہذا اختلاف و استدلال مقام پر طول کلام کیا و اللہ تعالیٰ ہو الموفق للسداد و علیہ التوکل دیہ الامداد۔

۴۔ و بجز زان قیض زوج الرجل باخت اخیہ من الرضاع۔ اور مرد کو جائز ہے کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے نکاح کرے۔ و ہن ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہے مثلاً دیدنے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کو جائز ہے کہ زید کی بیٹی بہن سے

جائز ہے۔ الفایہ۔ لہذا بجز زان قیض زوج باخت اخیہ من النسب۔ کہہ کہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزویج جائز ہے۔ و اللہ اعلم بالصواب۔

مثل الارخ من الالب۔ اور اسکی صورت اسطرح کہ باپ کی طرف سے بھائی ہر ف یعنی زیر کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علیحدہ ہر ف
دو وزن علاقائی بھائی ہوئے۔ اذاکانت لہ اخت من امہ۔ جبکہ بھائی کے ایک بہن از جانب مادر ہو ف یعنی ایک کی ماں نے
شلا کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اس سے لڑکی موجود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہر لیکن دوسرے
بھائی کے حق میں اجنبیہ عورت ہو۔ جائز لاخیم من ابیہ ان تیز و جہا۔ تو اسکے باپ والے بھائی کو جائز ہو کہ اسکی ماں والی بہن
سے نکاح کرے ف۔ اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور بیبی بہن کی بہن کو سمجھ لو۔ مع۔ وکل صبیحین اور ہر دو طفلک
ف یعنی ایک لڑکا و ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے۔ ف۔ اجتماع علی شری امرأۃ واحدة۔ دو وزن ایک عورت کی چھاتی
پر مجتمع ہوے ف یعنی دو وزن نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ میں یا نہ خواہ دودھ ایک ہی شوہر سے ہو یا
دو سے۔ غرضکہ کسی طرح ہو۔ لم یجز لاجد ہا ان تیز و جہا بالآخری۔ تو ان دو وزن میں ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا رو نہیں ہو
و ہذا ہوا لاصل لان امہا واحدة فمماخ واخت۔ اور یہی باب حرمت میں اصل ہر کیونکہ دو وزن کی مرضعہ ماں ایک عورت
ہر تو یہ دو وزن بھائی بہن ہیں۔ ولا تیز و جہا المرضعۃ احد اسن ولدا لتی ارضعت۔ اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ
لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جسے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو ف۔ اور برعکس بھی حتی کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں
کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے۔ لانه اخو ہا۔ کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہو۔ ولا ولد و ولد ہا۔ نہ اسکی اولاد کی اولاد کو
ف یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کوئی لڑکا تیز و جہا کرے۔ لانه ولدا خیمہا۔ کیونکہ یہ اسکے بھائی کا لڑکا ہو۔ ف
چاہے کتنے ہی بچے درجہ کا ہو جبکہ قربت رحم متصل ہو۔ ولا تیز و جہا البصبی الموضع اخت زوج الموضعۃ۔ اور نہیں نکاح میں
لاوے رضیعہ لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو۔ لانه اعمتہ من الرضاع۔ کیونکہ وہ اسکی رضاعی بھو بھی ہو ف۔ پھر یہ
سب خالص دودھ کے متناول میں ہو اور اگر مدت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا یا نہ طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ جدا ہو
خلط ہوا تو زیادہ دودھ کے مانند بتلی چیز سے مانند پانی وغیرہ کے خلط ہوگا یا طعام سے یا دوسرے عورت یا جانور کے دودھ سے۔
فرمایا۔ واذا اختلط اللبن۔ اور اگر دودھ جو تمنا محرم رضاع تھا خلط ہوا ف۔ یا مخلوط کیا یا لمار یا پانی کے ساتھ ف۔ یا دوسرے اعضاء کے
ساتھ۔ واللبن ہو الغالب۔ اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہو ف۔ ظاہر امر ادیکہ اجزاء کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہو لیکن سراج
میں کہا کہ غلبہ کے یہی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز زمین سے پانی جاوے اور کہا گیا کہ ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا اور امام محمد
کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا۔ ہا بجلد اسکو کسی بھیجے یا۔ تعلق بہ التحريم۔ تو رضاعت کی تحریم متعلق ہوگی ف۔ جسے غیر مخلوط میں
وان غلب الماء لم يتعلق بہ التحريم۔ اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق نہ ہوگی ف یعنی رضاعت کے احکام متعلق ہونگے اگرچہ پھر ضرورت ہکا
پنہا حرام ہو۔ خلافا لثخصی ہو لبقول انہ موجود فی حقیقہ۔ بر خلاف قول شافعی کہ وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا دودھ اس باقی میں در حقیقت
موجود ہو ف۔ اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر بچے میں اس قدر رنگا جو باغ رضاعت تک پہنچے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگئی۔
ونحن نقول المغلوب غیر موجود حکما۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہو وہ ازہاد حکم کے وجود نہیں ہو ف۔ اگرچہ حقیقت
میں موجود ہو۔ حتی لا یظهر بمقابلہ الغالب۔ حتی کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ف۔ بلکہ غالب کا حکم رہتا ہوگا
مغلوب کا حکم نہیں رہتا۔ کما فی انہین۔ جیسے قسم میں ہو ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ اس بکری کا دودھ نہیں پوینگا پھر کسی نے اسکے
دودھ میں اس سے زیادہ پانی خلط کر دیا اسکو حالت پی گیا تو بالاتفاق حانت نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکم مغلوب مثل معدوم کے
ہو۔ وان اختلط بالطعام۔ اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا۔ لم يتعلق بہ التحريم۔ تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم
رضاعت متعلق نہ ہوگی۔ وان کان اللبن غالباً عند ابی حنیفہ۔ اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ہو۔ وقال اذا کان اللبن غالباً متعلق بہ التحريم۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی

فتال قولہا فیما اذا لم تمسہ النار۔ مصنف رحمہ تعالیٰ فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت میں ہے کہ طعام سے مغلوب کو آگ سے مس نہوا ہو۔ حتیٰ لو طبخ بہا لا یتعلق بہ التحريم فی قولہم جمیعاً۔ حتیٰ کہ اگر دودھ مغلوب طعام کو آگ سے پکایا گیا ہو تو امام و صاحبین سب کے قول میں تحریم متعلق نہوگی۔ **فت** اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر بچہ طعام ہو گیا لہذا ان الخیرۃ للغالب کما فی الماء اذا لم یغیرہ شیء عن حالہ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہے جیسے پانی میں جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر کیا ہو **فت** یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے میں رائے کے موافق حکم ہوتا ہے اسی طرح طعام سے خلط میں اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ وغیرہ نے اسکو متغیر کیا ہو۔ دلیل مشعر ہے کہ کچھ آگ سے بچنے کرنے کی خصوصیت نہیں بلکہ تغیر متغیر ہو لہذا بدائع میں کہا کہ اگر دودھ کو خمض یا راب یا خیراز یا جبین یا قسط یا مصل بنا دیا تو اسکے کھانے سے تحریم نہیں۔ **ح**۔ ولابی حنیفۃ ان الطعام اصل اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہے **فت** یعنی غذا ہو کر جزد بدن ہونے میں طعام اصل ہے بخلاف پانی کے۔ واللین تابع لہ فی حق المقصود فصار کالمغلوب۔ اور دودھ اس طعام کا تابع دربارہ مقصود یعنی غذائیت کے ہے تو دودھ مانع مغلوب کے ہو گیا **فت** گو یا حقیقۃ مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ پکیتا ہو تو امام رحمہ کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اسکے لیے کافی ہے۔ اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک کسی حال میں تحریم ثبوت نہوگی۔ الکافی **ح**۔ ولا معتبرہ نقاط اللین من الطعام عندہ ہوا صحیح لان المتعدی بالطعام اذ ہو الاصل۔ اور امام کے نزدیک طعام سے قطرہ ٹپکنے کا بچہ اعتبار نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے **فت** خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم بھی تھا کہ وہ جزد بدن ہوتا حالانکہ غذا ہی ان طعام سے ہوگی تو دودھ خواہ ٹپکتا ہو یا نہو محض بیکار ہوا۔ اور کافی میں ہے کہ مثل سخن نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو رجا دے تو حرمت رضاع ثبوت ہوگی **ح**۔ اور یوں ہی قاضیخان میں ہے کہ اگر دودھ میں روٹی چھری وہ دودھ کو چوس گئی یا سین ستولتھ کیے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی **ح**۔ یہ قول صاحبین ہے۔ اجناس ناطفی۔ **ع**۔ اور یہ اسوقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کر کے پیا تو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی **ح**۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہے کہ بچہ کی غذا طعام سے اسوقت ہو کہ جب اسکی غذاے طعام کی عادت ہو گئی ہو ورنہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اسکے واسطے مفسدات میں سے ہو جائیگا۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہو چکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی میں طعام اصل ہے اور دودھ تابع ہے اور یہ اسوجہ سے کہ طعام میں دودھ کا خلط کرنا رضیع کے واسطے اسی وقت ہوتا ہے کہ اسکی عادت طعام ہو چکی ہو تو ایسی حالت میں دودھ سے اسکی غذا قلیل ہوگی۔ **مع**۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو یہ مسئلہ کہ بچہ بچہ عادت طعام کے دودھ پیتا ہے اور اور اسکو طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت میں بھی وہی ہے جو مذکور ہوا۔ ہاں اگر کوئی توفیق دے کہ تحریم کی روایت جبکہ اسکی عادت طعام نہو اور عدم تحریم کی روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن میں نے اسکو نہیں پایا تفسیر **م**۔ وان اخلط بالدر و اللبن غالب تعلق بہ التحريم۔ اور اگر دوا کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زائد ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق نہوگی **فت** اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہے کہ دوا صرف اسکی تقویت کے واسطے ملائی گئی ہے۔ لان اللین معقی مقصود ا فیہ۔ اسواسطے کہ اس خلط میں دودھ ہی مقصود رہا۔ اذ الدوا لتقویت علی الوصول۔ اسواسطے کہ دوا تو دودھ کو پہنچانے میں تقویت دینے کے لیے ہے **فت** اور معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ مناع کا قصد خواہ دودھ ہو یا دوا و فقہ کی نظر اس میں حکم کی طرف ہے اور حکم اس دودھ کے پہنچنے پر متعلق ہے خواہ منہ سے ہو یا ناک سے اور دوا کچھ غذا نہیں تو یہاں دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہے لیکن بھی وہ غذا ہوگا کہ دوا سے غالب ہو ورنہ دوا اسکو مانع ہوگی۔ یہ سنی و قیق لطیف ہے

بین والدہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - واذا اختلط اللبن لبنين الشاة وهو الغالب تعلق به التحريم وان غلب لبن بشاة
 لم يتعلق به التحريم - اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مختلط ہوا اور آدمیہ کا دودھ غالب ہو تو اس سے تحريم رضاعت
 متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحريم نہیں متعلق ہوگی - اعتباراً للغالب کمافی الماء - بوجہ زائد کو اعتبار کرنے کے
 جیسے پانی میں خلط کا حکم گرا - واذا اختلط لبن امرأتين - اور جب دو عورتوں کا دودھ مختلط ہو جاوے - اور اس سے
 کوئی بچہ پیے تو کیا رضاعت دونوں سے ہوگی یا کسی ایک سے - اس میں اختلاف ہے - تعلق التحريم باغلبهما عند ابی یوسف -
 ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تحريم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونوں میں سے زائد ہو - فی ابی حنيفة رحمہ سے ایک روایت ہے -
 لان الكل صار شيئاً واحداً فيجعل الاقل تابعاً للاكثر في بناء الحكم عليه - کیونکہ کل لکھ ایک چیز ہو گیا تو اس پر حکم رضاعت
 سب سے زیادہ کے تابع کیا جائیگا - یہ قول اگرچہ متن میں مختار ہو لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ رضاعت
 والدہ کئی ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک کا زائد اور دوسرے کا کم پیدا ہو - م - وقال محمد بن زفر تعلق التحريم بهما لان الجنس لا يتغلب
 الجنس - اور امام محمد زفر نے کہا کہ تحريم رضاعت کی دو عورتوں سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی -
 اس طرح کہ ایک ہنر مند معدوم ہو جاوے - فان الشئ لا يصير ستملاً كافي جنسه لاسناد المقصود - کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے اندر
 نیست نہیں ہو جاتی کیونکہ مقصود متحد ہو - بلکہ کثرت سے قوت ہوجاتی ہے - اور یہ بھی ابو حنيفة رحمہ سے ایک روایت ہے - وعن ابی
 حنيفة في هذا روايتان - اور ابو حنيفة رحمہ سے اس میں دو روایتیں ہیں - جیسے مذکور ہوا - واصل المسألة في الايمان
 اور اصل یہ مسئلہ باب قسم میں ہے - ف - مثلاً کہا کہ اس گائے کا دودھ نہیں پونگا پھر اس کے دودھ میں دوسری گائے کا دودھ مختلط کر کے
 پیا پس اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک حائث نہوگا کیونکہ کثر اس میں گویا نیست ہو گیا اور امام محمد کے نزدیک
 نہیں بلکہ بڑھ گیا تو حائث ہوگا اسی طرح بیان بھی امام محمد کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت متحقق ہوگی - م - یہی قول
 احوط والظہر الزلیعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے - شرح ابن الاکثم ف - ۶ - اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے تحريم ہوگی
 النہر - اسی طرح پانی و دوا و دوا و چوپایہ کے دودھ میں عورت کا دودھ مساوی مختلط ہونے پر تحريم رضاع واجب ہے - البحر - بلکہ بالاتفاق ثبوت
 متحقق ہے الجورہ - د - واذا نزل اللبن فارتفعت صلبا تعلق به التحريم - اور اگر بکرہ کے دودھ اترائے کسی بچہ کو پلایا
 تو رضاعت متحقق ہوگی - ف - یہی قول امام اربیع و عامر علیہما السلام و مع بشر بلکہ زبیر سے کم نہو الجورہ - ہ - پس فقط یہ بکرہ اس رضاعت کی
 رضاعتی مان ہو جائیگی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحريم نہوگی - ف - اور بیابانی میں احتیاطاً ہوگی - الخزانہ - ہ - لا طلاق النص
 دلیل اس پر اطلاق نص ہے - ف - یعنی نص تو رضاعت والی عورت کو مطلقاً خواہ بیابانی ہو یا بکرہ ہو شامل ہے - ولانہ سبب انشؤ فیثبت
 بوجہ بہتہ البعضیہ - اور ایسے کہ بکرہ کا دودھ بھی بڑھاؤ کا سبب ہے و جزد ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائیگی - ف - اور اسی سے
 تحريم رضاعت ثبوت ہوتی ہے - واذا حلب لبن المرأة بعد موتها - اور اگر عورت کا دودھ اسکے مرنے کے بعد دوہا گیا - فاجزأ
 پس وہ بچہ کے منہ میں بکا یا گیا - تعلق به التحريم - تو تحريم رضاعت متعلق ہوگی - خلافاً للشافعی - برخلاف قول شافعی کے - ہو
 يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المرأة - شافعی کہتے ہیں کہ ثبوت حرمت میں اصل تو عورت ہے - ف - پس پہلے حرمت کا تعلق
 عورت کے ساتھ ہوتا ہے - ثم يتعدى الى غیر ہالو اسطہا - پھر عورت کے واسطے سے حرمت غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے - ف - یعنی
 بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے - وبالمرء لم یحق محلاً لها - اور عورت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہیں رہتی - ف - حرمت
 اس عورت کے ساتھ ثبوت نہوگی تو غیر کی طرف بھی متعدی نہوگی - ولہذا لا یوجب وطئها حرمة المصاهرة - اور اسی جہت سے
 کہ مردہ عورت محل حرمت نہیں رہتی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہیں ہوتی ہے - ف - حتیٰ کہ اگر مردہ عورت سے
 وطی کی تو چاہے اسکی زندہ بیٹی یا مان سے نکاح کر لے - ہر چند کہ زنا کے نزدیک موجب مصاہرہ نہیں ہوتا - ولنا ان السبب بوجہ بہتہ

الحجۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت تو جزد ہو جانے کا شہدہ ہے۔ و ذلک فی اللبن لمعنی الانشاء والاحتیات۔ اور یہ بہت
 دودھ میں موجود ہو جو اس کے دودھ میں گوشت چلنے و پڑی اگانے کے معنی موجود ہیں۔ اور اسکو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں
 و ہو قلم باللبن۔ اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں۔ رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہیں تو یہ خیال کا صریح
 و ہذہ الحرمت تظہر فی حق المیتۃ دفنا و تمیما۔ اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں اخذ و دفن کرنے اور تمیم کرانے کے ظاہر ہوگی
 ۔ یعنی جو معنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اسکا متعدی ہونا خارج نہیں ہوا اور متعدی ہونے
 کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مرگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس بچہ کی کے منہ میں ٹپکا جائیگا اسکا شوہر موجود ہے
 اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدین غسل کے اسکو تمیم کرانے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تمیم کرادے گا
 دفن کرے کیونکہ وہ اسکی رضاعی ساس ہوگئی۔ العا۔ وغیرہ۔ الحاصل رضاعت کی جو حیثیت تو گرشت و پڑی بڑھنے کی وجہ سے ہی بخلاف
 حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی حیثیت سے ثابت ہوا کرتی ہے۔ اما الحجریۃ فی الوطی لکونہ ملائقیا محل الحرث۔ اور وطی نہ
 جزء ہونا اسوجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کھیتی کا محل ہے۔ و قد زال بالموت۔ اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہو گیا و
 تو مردہ کے وطی سے حیثیت نہوئی تو حرمت مصاہرہ بھی نہوئی۔ فافترقا۔ پس رضاعت دو وطی میں فرق ظاہر ہو گیا و پھر یہ سب
 انوقت کہ منہ یا ناک کی طرف دودھ بہو نہا۔ و اذا احتقن الصبی باللبن لم يتعلق بہ التحريم۔ اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے
 حقنہ دیگیا تو حرمت رضاعت متعلق نہوگی۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے۔ فاور میں روایت ہے کہ۔ انہ
 یثبت بہ الحرمت کما یفسد بالصوم۔ ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائیگی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے و توضیح یہ کہ
 صوم کا فساد تو غذائیت کی چیز جو معدن میں پہنچنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے خدا پہونچا سچہ ہوا پس
 دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے پہونچتا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت و صوم میں فرق
 ہے۔ وجہ الفرق علی الظاہ ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن و یوجد ذلک فی الدعاء۔ اور ظاہر الروایۃ پر فرق
 کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے۔ حتی کہ دوا سے روزہ فاسد ہوتا ہے۔ فلما
 المحرم فی الرضاع معنی النشو و لا یوجد ذلک فی الاحتقان۔ ہر بار رضاعت میں حرام کہنے والی چیز تو بڑھاوڑ کے معنی ہیں اور حقنہ
 کرنے میں یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں۔ لان المفسد فی الصوم من الاعلیٰ۔ کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جسکا پہونچا دہرے
 ہو کرتا ہے و منہ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہیں پہونچتی تو حقنہ سے غذائیت کا وصول نہیں ہے۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فساد
 بوجہ دوا کے ہوا اور دوا سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ حقنہ کے مانند دودھ کا کلان میں یا سودا خ ذکر میں ٹپکانا اور زخم جانف
 یا آئہ میں پہونچنا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے۔ و۔ جانف وہ زخم کہ توڑ کر جوف دماغ تک پہونچا ہوا اور آئہ جو دماغ کی کڑی
 پڑی تک رہا۔ اور باب جروح میں آویگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ و اذا نزل للرجل لبن۔ اور اگر کسی مرد کے دودھ اتر آیا و
 یعنی درحقیقت مرد کی جھاتیوں میں دودھ آگیا۔ فارضیع صبیبا۔ پس مرد نے کسی بچہ کو پلا یا۔ لم يتعلق بہ التحريم۔ تو اسکی وجہ سے
 تحریم متعلق نہوگی۔ و۔ اس پر آئمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ۶۔ لانه لیس اللبن علی التحقيق فلا يتعلق بہ النشو و التمیو کیونکہ یہ
 درحقیقت دودھ نہیں ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا۔ و ہذا لان اللبن بالما یتصور عما یتصور منه
 الولادۃ۔ اور درحقیقت اسکا دودھ نہونا اسوجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے تصور ہے جس سے جتنا تصور ہے۔ یعنی عورت
 سے اگرچہ کنواری ہو۔ پھر یہ رضاعت کا احرام صرف انسان کی تکمیل ہے۔ و اذا شرب صبیان من لبن شاة لم يتعلق بہ التحريم
 ہر اگر دو بچوں نے یعنی لڑکا و لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہوگی۔ اور جو مسبوہ وغیرہ میں
 مذکور کہ شیخ امام محمد بن اسماعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حفص البکیر کے زمانہ میں جو امام شافعی کے ہم عمر ہیں یعنی مسند بحری میں ۱۳۵

پیدا ہوئے ہیں بخارمین اگر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتویٰ دینا شروع کیا تھا اور باوجود مخالفت شیخ ابو جعفر کے نہ اٹا
لہذا لوگوں نے جمع ہو کر انکو بخار سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اسمین عصیت کو دخل ہو وائند سجانہ تہا
اعلم۔ م۔ بالجلہ خلاف نہیں کہ بکری انکی رضاعی مان نہیں ہو سکتی اور نہ بکرا انکا باپ۔ لاناہ لاخریۃ بین آدمی ولبہائم۔ کیونکہ
آدمی و جانوروں میں کوئی جوئیت نہیں۔ والحرمتہ باعتبار ما۔ حالانکہ حرمت تو باعتبار جوئیت ہے۔ واذاتزوج الرجل صغیرۃ
وکبیرۃ۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے محل میں لیا ایک صغیرہ یعنی دودھ پیتی بچہ ہے اور دوسری بانہ ہے۔ فارضعت
الکبیرۃ الصغیرۃ۔ پس بانہ نے صغیرہ کو دودھ پلادیا۔ حالانکہ وہ دوبرس کے اندر ہے۔ حرمتا علی الزوج۔ تو دونوں اپنے
شوہر پر حرام ہو جائیں گی۔ لاناہ یصیر جامعاً بین الام والبنات رضاعاً وذلک حرام کالجیع بینہما نسبتاً۔ کیونکہ یخصی
دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے مان و بیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے بیٹی مان و بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے۔ ف۔ اور اگر
کبیرہ کو طلاق یا تن دیدی پھر اسے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ نیکر کسی غیر نے صغیرہ کے ساتھ پینا یا تو دونوں حرام ہو گئیں پھر دفع
ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو آدمی حرام ہے۔ اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو ہر ایک بھی اسپردہ
حرام ہو گئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خالی نکاح کرنے سے اسکی بان دائمی حرام ہو جاتی ہے اور مان کے خالی
نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جب تک کہ مان کے ساتھ دخول نہ ہو جائے۔ م۔ ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا حرم لہما
پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ ہر نہیں ہوگا۔ ف۔ خواہ اسے یہ حرکت عذرا کی ہو یا
نہیں۔ ع۔ لان الفرقة جارت من قبلہا قبل الدخول بہا۔ کیونکہ جدائی اسی کی طرف سے آئی قبل اسکے کہ اسے ساتھ دخول
واقع ہو۔ ف۔ اور اگر بعد دخول ہو تو اسکے واسطے پورا ہر ہے۔ وللصغیرۃ نصف المہر۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے۔ لان
الفرقة وقت لاسن جہتہا۔ کیونکہ جدائی کا دفع اسکی جہت سے نہیں ہوا۔ ف۔ اور یہ وہم نہ ہو کہ اسے دودھ چوس لیا یہ اتنی
فعل ہے۔ والار تفضل وان کان فعلاً منہا لکن فعلہا غیر معتبر فی اسقاط حقہا۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کامل ہے
لیکن اسکا فعل اسکے حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ کما اذا قتل مورثاً۔ جیسے وہ اپنے مورث
کو قتل کر ڈالے۔ ف۔ تو میراث سے محروم نہ ہوگی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ شادہ او بچے پر سوتی تھی وہاں
سے گری تو بچے اپنی مان پر گری جس سے وہ مر گئی حالانکہ بان سے ایسا ہوتا بنظر قتل عمدہ یا جیسے اسنے کوئی پتھر پھینکا جس سے اسکی
ان وغیرہ مر گئی۔ الحاصل وہ نصف ہر اپنے شوہر سے پا دیگی۔ پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عمدہ آفساد ڈالا یا نہ نہیں۔ ویرجیح
بہ الزوج علی الکبیرۃ ان کانت لعمدۃ الفساد۔ اگر کبیرہ نے عمدہ آفساد کا قصد کیا تو شوہر اس نصف ہر کو کبیرہ سے واپس
لیگا۔ ف۔ یون ہی اجنبی متحد سے واپس لیگا۔ اور تمہ سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدون جبر و اکراہ کے جائے
میں یہ جانکر کہ صغیرہ اسکی منکر ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اسکو پلادے در حالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں
وان لم تعد فلا شئی علیہا وان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ۔ اور اگر کبیرہ نے عمدہ نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ
اسکو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جوہر ہے۔ ف۔ پس اگر بحالت جنون یا اکراہ یا غاب ہو یا نکاح ناجائز ہو یا رضاعت کو مفسد سمجھا
یا جانتی ہو مگر اسے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف ہر واپس نہیں لے سکتا اور عمدہ نہ ہو
میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ف۔ وعن محمد انہ یرجیح فی الوجہین۔ اور امام محمد سے (غذا
میں) حدایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لیگا۔ ف۔ یعنی خواہ اسنے عمدہ ایسا کیا ہو یا نہیں۔ والصحیح
ظاہر الروایہ۔ اور صحیح ظاہر الروایہ ہی ہے۔ لاناہ وان اکت ما کان علی شرف السقوط وھو نصف المہر و ذاک
بجری مجری الاتلاف لکنہا سببہ فیہ۔ اسواسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو ہار کر دیا جو ساقد ہونے کے کوارہ لگتا تھا اور

مہ نفع ہر ہر اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہر لیکن وہ اس فعل میں مسبب ہر فاعل نہیں ہر اور سبب و فاعل
میں اس طرح فرق ہر کہ غلام کا بھاگنا جرم ہر تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہر اور جسے غلام کی بیڑیاں کھول دیں وہ
ہر اور جسے مثلاً غلام کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہر تو سبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا
لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہر تو کبیرہ و عورت بھی بیان سبب ہر۔ اما لان الارضاع لیس بافساد النکاح و فساد وانہ
یثبت ذلک باتفاق الحال۔ باتوا سوچ سے سبب ٹھہراؤ کہ دودھ پلانا کچھ نکاح فاسد کرنے کے لیے موقوف نہیں ہر اور
نکاح ہو جانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا۔ حتی کہ اگر کبیرہ اس کے نکاح میں نہ ہو تو دودھ پلانے سے نہ
کچھ بھی فاسد نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اسکا ذاتی اثر یہ نہیں کہ نکاح فاسد کیا کہ نہ وہ فاعل نہیں ٹھہر سکتا
اتفاق اس کے فعل کے سبب سے ایسا ہو گیا تو وہ سبب ٹھہری۔ اولان فساد النکاح لیس بسبب لان لزام المہر۔ اس جہت
سبب ٹھہراؤ کہ نکاح فاسد ہونا کچھ ہر لازم ہو جانے کا سبب نہیں ہر۔ حتی کہ خود کبیرہ غیر مذکورہ نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی
لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہیں کہ مال لازم آوے۔ بل ہو سبب سقوط۔ بلکہ فساد نکاح تو ہر ساقط
ہو جانے کا سبب ہر۔ حتی کہ کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہ ہوئی جو تادان کا موجب ہو بلکہ اسکا فعل ایک ذریعہ ہو گیا کہ مال شوہر کے ذمہ
لازم آوے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اسکا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ ہر ساقط ہو جاوے۔ ہر حال اس میں تو
شک نہیں کہ وہ فاعل نہ ہوئی بلکہ کچھ ذریعہ سبب ہوئی ہر تو معلوم ہوا کہ دونوں جہت سے جس طرح چاہو لکھ کر یہی ثابت ہوتا ہر کہ
کبیرہ کا فعل خود علت فاعل نہیں ہر بلکہ صرف سبب ہر تو وہ سبب ٹھہری۔ اگر کوہ کہ جب اس کے فعل سے سقوط ہر تھا تو نفع ہر کوہ
لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط ہر ہی کا سبب ہر۔ الا ان نصف المہر بحسب بطریق المتعہ علی باعرف لکن من
شرط ابطال النکاح۔ لیکن نفع ہر کا واجب ہونا بطور متعہ کے ہر چنانچہ سابق میں معلوم ہو چکا ہاں نکاح باطل ہونا اس کے واجب
ہونے کی شرط ہر۔ یعنی نفع ہر بطور متعہ کے حکم النفع واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہیں ہوا ہاں واجب ہونے
کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ شرط کے واسطے سبب ہونا
تو کبیرہ صرف سبب ہوئی۔ پھر واضح ہو کہ فاعل و سبب میں فرق یہ کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہر خواہ عدا کرے
یا بیغیر۔ اور سبب میں تعد شرط ہر چنانچہ اصول میں محقق ہوا۔ و اذا کان مت سبب بشرط فیہ التعدی۔ اور کبیرہ بھی جب
سبب ٹھہری تو زمین عدا یا بیغیر کا کام کرنا شرط ہوگا۔ یعنی سبب کے ضامن ہونے کے لیے یہ شرط ہر کہ اسنے بجا تعدی کی ہو۔
کچھ البیغیر۔ جسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہر۔ حتی کہ سنے گڑھا یا گنا کھودا اور اس میں کوئی گڑھا نہ تھا تو اسکا سبب وہی
جسے کھودا میں دیکھا جاوے کہ اگر اسنے اپنی ملکی زمین میں کھودا تو اسنے کوئی تعدی بجا نہیں کی پس ضامن نہ ہوگا اور اگر مثلاً
عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا میں سبب میں تعدی شرط ہر تو کبیرہ سبب کی ضامن ہونے میں بھی اسکی تعدی شرط ہوگی
تب شوہر اس سے نفع ہر و اس نے سلیکا ورنہ نہیں۔ ثم انما تكون متعہ یہ اذا علمت بالنکاح و قصدت بالافساد
الفساد۔ پھر کبیرہ تو تعدی کرنے والی بھی ہوگی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے میں اسنے فساد کرنے کا
قصد کیا ہو۔ لہذا ہر لہذا اگر کبیرہ نے عدا فساد کا قصد کیا ہو و صغیرہ کو جو نفع ہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہر کبیرہ صغیرہ سے
و اس نے۔ اما اذا لم تعلم بالنکاح۔ راجب کہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہوا۔ حتی کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہر
او علمت بالنکاح و لکنہا قصدت دفع النکاح و الاملاک من الصغیرہ دون الافساد لکن متعہ یہ لانا موقوف
بذلک۔ یا اسنے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے میں اسنے صغیرہ کی بھوک دہاگت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد پلانے کا
تو وہ متعہ یہ نہ ہوگی کیونکہ اسکو شرط عدا ایسا کرنے کا حکم ہر۔ حتی کہ اگر وہ مرجانے کا خوف کر کے نہ پلاوے حتی کہ مرجانے تو بمنزلہ

قائلہ کے گنگامہ تو ایسی حالت میں جب متعدد بنوئی و شوہر اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتے۔ ولو علمت بالخلع ولم تعلم
بالفساد لا یكون متعدیہ ایضا۔ اور اگر کبیرہ نے نکل جانا متاکر رضاعت سے نکل فاسد ہونا نہیں جانتا تو بھی متعدیہ بنوگی
فت۔ اگر کہا جاوے کہ دارالاسلام میں حکم بنانا کچھ معتبر نہیں تم نے اسکی جہالت کو اعتبار کر لیا جواب یہ کہ جتنے اسکو اعتبار نہیں کیا
وہذا مننا اعتبار الجمل لدفع قصد الفساد لا لدفع الخلل۔ اور ایسا کرنا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے
قصد فساد کے اور نہ واسطے دفع کرنے حکم کے فت۔ یعنی فساد کا قصد جمعی ہوگا کہ اسکو رضاعت سے نکل فاسد ہو جانا معلوم ہو تو
جب فساد کا علم ہی ہو تو فساد کا قصد بھی بنوگا تو کہنے کہا کہ جب وہ عورت کہے کہ میں اس سے نکل فاسد ہونا بنانا جانتی تھی تو کہنے
اسکا بنانا اس معنی میں اعتبار کیا کہ اسکا قصد فساد کرنے کا نہیں تھا اور اسواسطے اعتبار نہیں کیا کہ اسبہر سے ضمان دفع کر دین
تا کہ کہا جاوے کہ دارالاسلام میں اسکا بنانا معتبر نہیں ہو۔ اگر کہو کہ جب کہنے اسکا بنانا اس غرض سے معتبر کیا کہ اسکا فساد
کا قصد نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ ضامن بنوگی۔ جواب یہ کہ ہاں یہ لازم آگیا لیکن کہنے ایسا لازم کرنے کا قصد نہیں کیا تو اس
لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہو۔ النایہ فت ع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی مان یا بہن یا بیٹی نے اسکی صغیرہ جو دودھ پلا دیا
و شوہر پر حرام ہو گئی اور نعت مہر دیکر مہر سے بشرط قصد فساد واپس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صغیرہ جو دودھ کو ایک ہی صغیرہ
و عورتوں نے جگا دودھ ایک ہی مرد سے دو دودھ پلا دیا تو دونوں شوہر پر حرام ہو گئیں اور شوہر دونوں مہر سے کچھ نہیں لے سکتا
اگرچہ وہ دونوں نے عمد آفساد کا قصد کیا ہو۔ مفت۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنون نہ ہو۔ ق۔ یا مستور بہ ہو۔ محیط۔ یا اگر اسے
مجبور کی گئی۔ فت۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سونے میں دودھ پے لیا۔ السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نعت مہر کو شوہر واپس
نہیں لے سکتا۔ القاضیخان۔ اور اگر کبیرہ کی مان یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بابت ہو گئیں محیط۔ لیکن شوہر جس
ایک سے چاہے نکل کر لے اور اگر کبیرہ غیر مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نعت مہر دیکر جس مہر سے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ قصد کیا ہو م
اور اگر کبیرہ کی بھوپ بھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلا دیا تو دونوں میں سے کوئی بابت نہ بنوگی محیط۔ اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے
کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نعت مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمد آفساد کیا ہو
صحیح ہر القاضیخان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دوبارہ نکل کر لے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدخولہ نہ ہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کا خاتمہ
ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے یا تاقرار ہو یا گواہ ہوں۔ البیان۔ ولای یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات
و عورتوں نے جگا دودھ ایک ہی مرد سے دو کو دودھ پلا دیا تو دونوں شوہر پر حرام ہو گئیں اور شوہر دونوں مہر سے کچھ نہیں لے سکتا
اگرچہ وہ دونوں نے عمد آفساد کا قصد کیا ہو۔ مفت۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنون نہ ہو۔ ق۔ یا مستور بہ ہو۔ محیط۔ یا اگر اسے
مجبور کی گئی۔ فت۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سونے میں دودھ پے لیا۔ السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نعت مہر کو شوہر واپس
نہیں لے سکتا۔ القاضیخان۔ اور اگر کبیرہ کی مان یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بابت ہو گئیں محیط۔ لیکن شوہر جس
ایک سے چاہے نکل کر لے اور اگر کبیرہ غیر مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نعت مہر دیکر جس مہر سے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ قصد کیا ہو م
اور اگر کبیرہ کی بھوپ بھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلا دیا تو دونوں میں سے کوئی بابت نہ بنوگی محیط۔ اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے
کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نعت مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمد آفساد کیا ہو
صحیح ہر القاضیخان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دوبارہ نکل کر لے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدخولہ نہ ہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کا خاتمہ
ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے یا تاقرار ہو یا گواہ ہوں۔ البیان۔ ولای یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات
و عورتوں نے جگا دودھ ایک ہی مرد سے دو کو دودھ پلا دیا تو دونوں شوہر پر حرام ہو گئیں اور شوہر دونوں مہر سے کچھ نہیں لے سکتا
اگرچہ وہ دونوں نے عمد آفساد کا قصد کیا ہو۔ مفت۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنون نہ ہو۔ ق۔ یا مستور بہ ہو۔ محیط۔ یا اگر اسے
مجبور کی گئی۔ فت۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سونے میں دودھ پے لیا۔ السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نعت مہر کو شوہر واپس
نہیں لے سکتا۔ القاضیخان۔ اور اگر کبیرہ کی مان یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بابت ہو گئیں محیط۔ لیکن شوہر جس

ہوئے ثبوت ہو جائیگا اس سے طہ نہیں کر سکتا۔ یہ امام شافعی و احمد کا قول ہے اور شافعی نے کہا کہ مرضعہ کی اکیلی گواہی مقبول ہے۔ اور
 حجت انکی حدیث ابو سہر وہ جب کا نام عقبہ بن الحارث ہے کہ ابو سہر وہ نے ابھی بنت ابی اہاب سے نکاح کیا پس ایک جھٹی لڑکی نے اگر
 کہا کہ میں نے قوم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ کہا کہ میں نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہال عرض کیا کہ میں نے فلا زیت
 فدان سے تزویج کیا تھا پس ایک جھٹی لڑکی نے اگر کہا کہ میں نے قوم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ جھوٹی ہے (الترمذی) پس رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا پس میں نے ادھر اگر یہ عرض کیا (کہ وہ تو جھوٹی ہے) آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہے کہ اسنے
 تم دونوں کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کر دے) سواہ ابناکاری وسلم۔ پس دلیل ہے کہ مرضعہ احدہ کی گواہی قبول ہے جو
 یہ کہ حدیث ہرگز دلائل نہیں کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضع ثابت کر دی مگر بطریق تنقیہ و قیاس کے اس واسطے کہ اول ابو سہر وہ
 نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہے تو آپ نے منہ موڑ لیا۔ پس اگر حرمت رضع ثبوت ہو جاتی تو فواجواب دیتے کہ حرام ہے ہر
 چھوڑ دے۔ کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھ کر اعراض کرتے۔ مگر نہیں تو پھر جھٹکا یہاں تو ابو سہر وہ نے آپ سے پوچھا تھا بلکہ منکر
 ہے کہ میری مرتبہ بیت جواب دیا ہے پس اعراض ہی تھا کہ مت پرچھے کیونکہ ابو سہر وہ کے بیان سے ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سہر وہ رضی اللہ
 عنہ نے جھٹی کو جھوٹا جانا تھا پس حکم کچھ ثبوت نہیں ہوا غیر از جھٹکا ایسے موقع پر قیاس و تنزیہ ہی ہے کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہے
 م م۔ سونا ان ثبوت الحرمة لا یقبل الفصل عن زوال الملک فی باب النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حرمت ثابت
 ہوا تو باب نکاح میں لک زائل ہونے سے جدائی نہیں قبول کرتا مفسر۔ پس اگر حرمت رضاع ثابت ہو تو ملک نکاح زائل ہو جائیگا
 پس حرمت فرج قیاس شرعی ہوتا ہے اور ملک ہونا حق العبادہ تو اس میں دودھ سے ہیں اور اس طرح جمع ہیں کہ حرمت ثبوت ہوتی ہے ملک بعد
 زائل ہوئی جاتی ہے۔ و ابطل الملک لا یثبت الا بشہادۃ رجلین اور رجل و امرأتین۔ اور ملک زائل کرنا نہیں ثابت ہوتا
 مگر گواہی سے دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کے قیاس جبکہ یہ سب عادل ہوں۔ لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے میں یہ
 نصاب گواہی کا شرط ہے۔ بخلاف اللحم۔ پر خلاف گوشت کے قیاس کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور نہیں
 ہے جیسے کسی کی ملک میں شکمیا ہو بکو فروخت کر سکتا ہے یا چوبے مارنے میں کام آوے سلطان حرمت النساء و نفک عن نخل و
 الملک۔ کیونکہ متبادل حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جہاں ہو سکتا ہے قیاسی ممکن ہے کہ ایک چیز ملک میں ہو اور اسکو متبادل کرنا
 حرام ہو تو مجوسی کا زچہ گوشت اگر ایک کے خبر سے ظاہر ہو تو صرف متبادل حرام ہوا اور ملک زائل نہیں ہوئی۔ تاکہ دو گواہ کی ضرورت
 ہو۔ قیاس اعتباراً و قیاساً۔ تو وہ شخص امر زینی ٹھہرا ہے پس حرمت رضاع اور حرمت گوشت میں فرق ظاہر ہو گیا و ایک ہر دو
 کا قیاس باطل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ جس صورت میں رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بغیر مدخلہ کو کچھ بھی نہیں اور مدخلہ کو
 جیسے و نہر انش میں سے کم لیگا اور نفقہ و سکنی کچھ نہیں ابدالے اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل کر دے تو اسکو مرد کے ساتھ رہنے
 میں گنجائش نہیں رہی بقاضیان۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اسکے دلیلیں پڑ گیا کہ یہ شخص سچا ہے تو تفرق و قیاس
 ملے ہو کہ محبت کو چھڑ کر دے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نکسے لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے محیط۔ اور اگر دونوں نے مرضعہ کی خبر
 انکی اہلیت کی تو نکاح فاسد ہو گیا نہ نہیں۔ اسی طرح اگر گواہ غیر عادل ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد و ایک عورت ہو تو
 فساد نہیں التہذیب۔ مگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعتی بہن یا اننداسکے اور اسی پر اڑا رہا تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ مجھے
 دہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نہیں۔ اور اگر قبل نکاح اصرار کرے تو تزویج نہیں کر سکتا حتیٰ کہ تزویج کرے تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ
 مجھے دہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو تزویج جائز ہے بخلاف اسکے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعتی بھائی ہے تو تزویج ہر حال جائز ہے بشرط
 اسے کہا کہ اسی پر عہد کے قول میں سب صورتوں میں فتویٰ دیا جاوے محیط و البحر وغیرہ۔ اگر کہا کہ یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس
 صورت کا نسب معروف ہے تو باطل ہے محیط۔ اور اگر نسب معروف نہیں پس اگر عرض ہو کہ اسکی بیٹی ہو سکتی ہے جہاں دے اگر

کہے کہ ہاں یہی تو تفریق کیجاسے اور اگر کہے کہ مجھے وہم ہوا تو نہیں۔ اور اگر غیر محض ہو تو بھی باطل ہے المیسوط۔ گواہوں عادل نے عورت کے سامنے اسکا شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مرگے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں لیکن شوہر بچھوڑے تو اسکو قتل نہیں کر سکتی مگر بھاگ جاوے لیکن دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی اور کہا گیا کہ دیانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کر لے شرح ابو ہبائیمہ۔ د۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ درختار میں کہا کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اسکا حکم قضاء نافذ نہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ بنظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مفتی ہو۔ م۔ مرنے جو روکی جھاتی سے چوس لیا تو رضاعت نہیں مگر فعل حرام ہے۔ م۔ م۔ د۔

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہے۔ اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہو جاویں کہ نعت میں طلاق یعنی بٹری گھولنا لہذا عورت کو اطلاق کرنا یہ کہنا یہ طلاق ہے اور شرعاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق یا ان کے یا انجام میں بذریعہ طلاق رجعی سے درحالیکہ یہ دور کرنا خاص لفظ سے ہو۔ ت۔ مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادہ طالق کو مشتمل ہو خواہ صریح مثلاً تو طالق یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہے خواہ کہنا یہ مثلاً اطلاق یا بچھے کر کے تو طالق ہی یا ان دونوں کے سواے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عینین تھا یا دونوں نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کر دی تو یہ تفریق طلاق ہی جیسے الفاظ کہنا یہ جو آویگے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہے تو مصنف کنز وغیرہ کا مطلق رفع نکاح کو لینا نسخ عقد کو بھی شامل ہے حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد نسخ کیا تو یہ طلاق نہیں ہوتا لیکن طلاق فقط لفظ مذکور ہے۔ سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدائی مصلحت ہے مثلاً عورت کی بدخلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالیٰ نے آسانی کے لیے اسکو مشروع کر دیا۔ شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو میں کہتا ہوں کہ نشہ کا مست بمنزلہ عاقل ہے۔ اور زوجہ کے چاہیے کہ منکوہ یا ایسی عادت میں کہ لاش طلاق ہے۔ محیط میں کہا کہ جو تنکوہ کہ طلاق کی عدت میں ہوا سپر تین طلاقات میں سے جو باقی ہو واقع ہو سکتی ہے اور جو طلق کی عدت میں ہوا سپر نہیں پڑتی۔ اس کلمہ میں حصر پورا نہیں ہے۔ صحت طلاق یہ کہ گو بیاح ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب بیاحات میں سے زیادہ بغرض ہے۔ چنانچہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق سب بیاحات سے زیادہ بغرض مباح ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بیاح ہے اور قال تعالیٰ لا جناح علیکم ان تطلقتم النساء الا یہ توکناہن اور آنحضرت صلی علیہ وسلم نے حنفیہ رحمہ کو طلاق دیکر حکم الہی رجعت کر لی۔ اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہے وہ محمول ہے کہ بغیر ضرورت ہو بلکہ حدیث کہ جس عورت نے بغیر فتوز کے مرد سے خلع کیا اس پر اللہ تعالیٰ و ملائکہ و تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ معنی اور مذہب یہ کہ طلاق دینا بیاح ہے الا کل۔ اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعت کی وجہ سے منوع ہے اور اباحت صرف ضرورت و حاجت سے ہے اور یہی اصح ہے۔ بحر الرائق وغیرہ میں کہا کہ معنی کلام فقہاء یہ کہ اصل میں منوع تھا اسکو شارع نے مباح کر دیا بلکہ جب عورت مؤوی یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہے۔ الغایہ۔ میں کہتا ہوں کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثبوت نہیں ہوا بلکہ بغیر ضرورت تو وہ اصل پر باقی ہے صرف ضرورت مستثنیٰ ہے پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بڑھ چکی یا بد شکل ہونے سے ہو تو اس میں اگر وہ اپنی باری چھوڑے تو ممکن ہے کہ اسکو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے نمازی بدخلعت ہو تو اسے طلاق دینا اصل ہے اور اس میں جس صورت کو استثنا کیا ہے اس میں اباحت و استحباب ہے ورنہ وہ اپنی اصل پر منوع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حدیث زبان رفیع میں ہے کہ عورتین خلع لیٹے والیاں پوری سناخات میں اور اور ایک روایت میں ہے کہ جس عورت نے بغیر مطلقہ کے خلع کیا اس پر رجعت کی خوشبو حرام ہے۔ رواہ ابوالقرظہ۔ اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کی جود نے اگر آنحضرت صلی علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اپنے فلان شوہر کے دین میں تفریق کرتی ہوں لیکن مجھے

احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہر خواہ کسی طور پر ہو جسکی بہت صورتیں ہیں از بجملة ان لیلطقتھا مثلثا بکلمة واحدة - عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دیدے و مثلاً تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھکو تین طلاق دین یا تو تین طلاق سے طلاق ہو۔ او مثلاً فی طہر واحد۔ یا ایک طہر میں تین طلاق دے و مثلاً ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت میں ساگرہ متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں یا ایک طہر میں دو طلاق بیکارگی یا متفرق کر کے حالانکہ رجعت نہیں۔ یا وہ طہر خالی از جمیع نہر یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگر جب ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیر مدفوعہ پر ایک کے سواے نہیں پڑتی۔ فاذا فعل ذلک وقع الطلاق و کانت عاصیا۔ پس اگر ایسا کیا یعنی برعی طلاق دی تو واقع ہو جائیگی اور وہ گنہگار ہوگا۔ و قال الشافعی کل طلاق سباح لانه تصرف مشروع حتی يستفاد به الحكم والمشرع و عیة لا یجاء مع المحل۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر ایک طلاق سباح ہو کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوگا اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا و فتنہ یعنی طلاق احسن و طلاق سنت کی طرح سے طلاق بدعت بھی سباح ہے کیونکہ اگر یہ فعل بطور مشروع نہ ہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی و خلاصی کیوں ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوتا تو ممنوع نہ ہوگا۔ فجملات الطلاق فی حالة الحيض۔ بر خلاف حالت حیض میں طلاق کے حرام ہونے کی وجہ سے طلاق کی جہت سے نہیں۔ لان المحرم تطویل العدة علیہا لا الطلاق۔ کیونکہ عورت پر عدت کو طول دینا حرام کثرت طلاق ہے نہ طلاق و کیونکہ حیض کے ایام اسکی عدت میں محسوب نہ ہونے سے عدت بڑھی پس اسی نے حالت حیض میں طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہ ہوگا کہ حاملہ ہے یا نہیں پس عدت بڑھ جانے سے حرام نہ نفس طلاق کما فی الکافی۔ ولنا ان الاصل فی الطلاق هو الخطر لما فیہ من قطع النکاح الذمی تعلقت بہ المصالح الدینیة والدنیویة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جسکے ساتھ دین و دنیا کی مصلحتیں متعلق تھیں و لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہو اور الا بائعہ للمحاجة الی الخلاص۔ اور سباح کیا جانا اور چھٹکارے کی ضرورت کے ہر وقت طلاق سباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اسکی دلیل پر ہے کہ پھر طہر میں وطی کی اور طلاق دی۔ ولا حاجة الی الجمع بین الثلث و ہی فی المفرق علی الاطلاق ثانیۃ نظر الی دلیلہا۔ اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت نہیں اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں پر متفرق کرنے میں حاجت نظر اپنی دلیل کے موجود و فتنہ دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑ کر طلاق کیوں دیتا اور اگر کو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اسوقت ممکن ہے کہ وہاں حاجت بھی ہو سکے حالانکہ حاجت تو اول مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی۔ جواب دیا کہ۔ والحاجة فی نفسها باقیہ۔ اور حاجت بذات خود باقی ہے و فتنہ کیونکہ ہوا جدائی نہیں ہوتی۔ فاکن تصویر الدلیل علیہا۔ تو دلیل کو حاجت پر بقصور کرنا ممکن ہے و فتنہ یعنی دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت کے کرنا ممکن ہے تو صیح مقام یہ ہے کہ شافعی رحمہ کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جانا ہے اور مانعت نظر تطویل عدت وغیرہ کے ہوتی ہے۔ اسکا جواب دیا کہ نہیں دراصل طلاق امر منوع ہے چنانچہ نفوس حدیث سابق میں گزرین علاوہ برین طلاق سے معاصی کلام منقطع ہوتے ہیں تو ایسی چیز منوع ہوگی نہ سباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت سباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر اکتفا کرنا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و زمانہ ابو بکر الصدیق و صدق خلافت عمر رضی اللہ عنہ تین ثابت تھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا منوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو جواب دیا کہ شرع نے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلوت مصلحت سمجھ کر نام نہ ہو تو رجعت کرے اور یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ عورت کو محل نہیں ہے تو ایک طلاق پر انقطاع نہیں ہوا علاوہ یہ عورت بد زبان شاید بھی نہ ملے تو ضرورت و حقیقت بھی باقی اور نظر و دلیل بھی باقی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے تو دوسرے طہر میں محل طلاق تین تک ہے لہذا عمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جود کے ساتھ لعان کیا تو بعد اسکے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر میں اسکو رکھوں تو میں نے اسپر جوڑ دیا لہذا پس یہ مطلقہ ٹھٹھ ہے کما فی الصحیح۔ ہون ہی رہا ہے

قرطبی کی جرح سے کہا تھا کہ رفاہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بہت ہو گئی یعنی تین طلاق حتیٰ کہ آپ نے طلاق کا حکم دیا فی الصبیح وغیرہ اور یوں
فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاقیں بھیج دیں۔ کما فی الصبیح ایضا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر ایک کلمہ نہیں فرمایا تو
مذہب مالک متفق ہو اور امام شافعی رحمہ کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایک بارگی بھی ممنوع نہیں حالانکہ تم اسکو طلاق بدعت و مذہبوم
کہتے ہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ تینوں طلاقیں ایک بارگی تھیں کیونکہ مطلقہ نکاح سے یہ غرض کہ سنت
طہر پر اسکو ہر طرح پر ایک طلاق ہی اور حدیث فاطمہ بنت قیس میں جو آیا کہ تین طلاق بھیج دیں وہ لفظ ہر شعبہ ہے لیکن اس میں بھی مراد
یہی ہے کہ چونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ ابو عبیدہ بن جحش نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ میں کو گیا اور وہ ان سے اپنی جو دو فاطمہ بنت قیس
کو ایک طلاق تیسری بھیج دے جو اس کے طلاقات میں سے باقی رہ گئی تھی۔ رواہ مسلم۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباس سے یہ مراد کہ
احسن الطلاق تین ہی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صمد خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی۔ اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عموماً و رفاہ و ابو عمرو بن
حفص نے طلاقیں دین اور آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایک بارگی
دینے میں مطلقہ ہو جاتی ہے تو مشروع ہوا پھر ممنوع کیونکہ جواب دیا۔ والمشرع وغیرہ فی ذلک من حیث انہ ازالہ الرق۔ اور مشروع
ہو (طلاق بدعی کا) اس ماہ سے کہ رقیہ کا ازدواج ہو۔ حرث کے باذن کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہے تو ایسی طلاق اپنی
ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہے۔ لانتانی الخطر لسنی فی غیرہ۔ یہ نہیں سنائی ہے اپنے حضور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اسکی
ذات سے باہر ہوں۔ وہو ما ذکرناہ۔ اور یہ معنی وہ ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کیے۔ یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی حاجت
زائل ہوتی ہے۔ کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ ایک بارگی تین طلاق دینا بنظر اسکے کہ اصل کے خلاف ہے ممنوع
کا بغیر ضرورت اور حکم بدعی کے ممنوع ہے لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اسکا ذاتی افر ضرور پیدا ہوا کہ قطعی جہائی ہو جائیگی۔
اسکے نظائر تریج وغیرہ میں بہت موجود ہیں جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غضب کی وجہ میں
نماز مکروہ مگر ادا ہے اور وہ ان آم کا درخت لگانا مکروہ لیکن لگانا تو اس میں پھل آویں گے۔ یوں ہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معصیت لیکن دیدی
تو مطلقہ ہو جائیگی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ میں صریح ہے۔ م۔ و کذا ایقاع الشیخین فی الطہر الواحد بدعت لما قلنا۔ اور
یوں ہی ایک طہر میں دو طلاق دینا بدعت ہے بوجہ مذکورہ بالا ف کہ اس طہر میں ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہیں ہے۔ و اختلاف الروایۃ
فی الواحد البائتہ۔ اور ہر ایک طلاق بصفت بائتہ دیتے ہیں اختلاف الروایۃ ہے۔ ایک روایت میں مکروہ اور دوسری میں
نہیں۔ قال فی الاصل انہ اخطا السنۃ لانه لا حاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وہی البیضونۃ۔ امام محمد نے
اصل میں کہا کہ اسے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاص کرنے میں (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہیں اور وہ صفت بیضونۃ
ہے۔ یعنی بائتہ کہنے کی ضرورت نہیں صرف طلاق کہنا کافی تھا تو مکروہ فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل بسو یعنی کافی حاکم ابی العفضل
ہے اور وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ مع۔ و فی روایۃ الزیادات انہ لا یرکب للمحاجۃ الی الخلاص تاخیرا۔ اور زیادات (یعنی زیادات الزیادۃ
مع) کی روایت میں ہے کہ وہ مکروہ نہیں کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہے۔ یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہیں چاہیے
کہے۔ لہذا بائتہ سے انقطاع کامل ہے۔ والسنۃ فی الطلاق من وجہین۔ اور طلاق میں سنت دو طریقہ سے ہے مستثنیٰ فی الوقت
ایک وقت میں سنت۔ و سنۃ فی العدد۔ اور ایک عدد میں سنت۔ اور عدد میں بھی دو طرح کی ایک مدخلہ اور ایک غیر مدخلہ
فہما السنۃ فی العدد مستوی فیہما المدخلہ غیر المدخلہ بہا۔ پس عدد کی سنت یعنی شمار طلاق میں تو حرث مدخلہ
و غیر مدخلہ دونوں برابر ہیں۔ وقد ذکرنا ہا۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے۔ ف۔ اس طرح کہ ایک طہر میں ایک ہی طلاق ہے نہ دو نہ تین
کسی قسم کی عورت ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب غیر مدخلہ کو تین طلاق دینے میں معصیت ہو تو مدخلہ میں بدعت اولیٰ عامی ہوگا۔ ان یہ فرق
الہیہ ہے کہ مدخلہ کو حد میں پہنچا دھروان میں باقی دو طلاقیں دے سکتا ہے اور غیر مدخلہ میں نہیں کیونکہ اسکے لیے حد نہیں ہے۔ مع

والسنة في الوقت ثبت في المدخل بها خاصة - اور وقت کی سنت تو صرف عورت مدخلہ کی صورت میں ثابت ہوگی - و ہوں
 بطلانها في طهر لم يجز معا فيه - اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے جماع کیا ہو - اور
 غیر مدخلہ کے حق میں زمانہ طہر کی رعایت نہیں بلکہ زمانہ حیض میں بھی اس کا وقت سنت ہے - لان المراعی دلیل الحاجہ - کیونکہ طلاق
 حلال ہونے میں جس چیز کی رعایت کی گئی ہو وہ حاجت طلاق کی دلیل ہو - جو باطنی حاجت کے قائل مقام کی گئی ہو - و ہوں الاقدام
 علی الطلاق في (ما تفرغ المرغبة - اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق دینے پر اقدام کرے ایسے زمانہ میں کہ اس وقت رغبت نئی
 پیدا ہوتی ہو - و ہوں الطهر الحائض عن الجماع - اور یہ زمانہ طہر کا جو جماع سے خالی ہو - اما زمان الحیض فزمان التفرة - اور
 الحیض کا زمانہ تو وہ طہر سے نفرت کا وقت ہے - اس وقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی کہ اس کو طلاق
 کی حاجت ہے - جسے اگر زمانہ طہر میں اگر ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق کا اقدام کیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں - و بالجماع
 في الطهر فمقتضى الرغبة - اور طہر میں ایک بار جماع کرنے سے رغبت سست ہو جاتی ہے - تو شاید اسی سستی کی وجہ سے طلاق پر
 آمادہ ہوا ہو کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ باہمی مصلح کی خرابی سے اس کو طلاق کی حاجت ہے - خلاصہ یہ کہ نکاح شرعاً عقد مصلحت ہے تو اس کا
 قصہ یعنی طلاق امر فساد نہیں سوائے ایسی حالت کے کہ جب طلاق کی حاجت ہو اور حاجت کی پہچان خود آدمی کو نہیں ہوتی
 کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہونے سے عورت کو رکھنا اگر ان ہوتا ہو تو وہ طلاق دیدیتا ہے پس حاجت کی پہچان کے لیے دلیل چاہیے
 و جب وہ دلیل موجود ہوگی طلاق دینا سبب ہوگا پس زمانہ حیض میں نفرت ہوتی ہے اور زمانہ طہر میں ایک دفع جماع کر کے آسودہ ہوگا
 تو بھی رغبت کم ہوئی پس ایسی حالت میں اگر طلاق پر آمادہ ہوا تو حاجت ثابت نہیں ہوتی پس پورا مباح نہیں ہوگا مان اگر حیض
 سے پاک ہوئی اور اس نے کوئی مرتبہ جماع نہیں کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا
 کہ ان دونوں میں منافرت ہے اور اس کی ضرورت ہے کہ دونوں سے جدائی ہو ورنہ نکاح کے مصلح بوجہ ہونوگی تو شرع نے ایسی حالت
 میں طلاق کو سبب کیا ہے پس مدخلہ کے حق میں وقت طلاق سنت یہ کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اس میں جماع کیا ہو - م - وغیرہ
 بہا یطلقها في حالة الطهر والحیض - اور جو عورت مدخلہ نہیں اس کو زمانہ طہر و زمانہ حیض میں طلاق دے - کیونکہ اس کے حق
 کبھی جماع نہیں کیا تو ہر وقت اس کی طرف پوری رغبت ہے پھر بھی جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بدخلقی وغیرہ سے
 اس کو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اس کو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اس کو سبب کر دیا اور طلاق سنت اسی کو کہنے میں
 جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے - م - خلافاً لفرج و ہونقیسہا علی المدخل بہا - پر خلاف قول زفر کے سوا
 زفر فرج غیر مدخلہ کو مدخلہ پر قیاس کرتے ہیں - تو جیسے مدخلہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدعت ہے - اسی طرح غیر مدخلہ
 میں بھی بدعت ہوگی - ولنا ان الرغبة في غير المدخل بها صنادقة لا تقبل بالحیض - الم یحصل مقصودہ منها سوا بدعت
 محبت یہ کہ غیر مدخلہ میں مرد کی رغبت سچی پوری موجود ہے وہ حیض کی وجہ سے کم نہوگی جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل
 ہو جاوے - و باوجود ایسی رغبت کے جب اس نے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اس کو طلاق کی حاجت ہے - اور مدخلہ
 میں یہ بات نہیں - و فی المدخل بہا یجد وبالطهر - اور مدخلہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے - و
 پھر اگر جماع کر کے طلاق چاہی تو دلیل مل گئی اس واسطے کہ شاید آسودہ ہو گا اس کا نفس آمادہ ہوا اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل
 ہو کہ اس کو طلاق دینے کی ضرورت ہے - اگر کہہ کہ تعلیل و بہت معقول ہے لیکن بعض حدیث کے مقابلہ میں مجہول نہیں کہ ابن عمر
 رضی اللہ عنہما کے قصہ مذکورہ میں کوئی تفصیل غیر مدخلہ کی نہیں ہے - چاہے کہ نہیں بلکہ حدیث مذکورہ میں آخر میں مذکور ہو کہ نکاح
 النہی امر متدرج ان تطلق لہا النساء - یعنی فرمایا کہ یہ وہ حد ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اس وقت پر عورت میں طلاق
 دیجاوے - یہ صریح ہے کہ حد مذکورہ ان حدوں کے لیے ہے جو چلے واسطے حدت ہو اور وہ مرتبہ مدخلہ و غیر مدخلہ میں کیونکہ غیر مدخلہ

کے واسطے بالاجماع کچھ مدت نہیں ہے۔ م۔ قال واذا كانت المرأة لا تحيض۔ قدری نے کہا اور اگر عورت ایسی ہو کہ جسکو حیض نہیں ہوتا ہے۔ من صغر۔ خواہ بوجہ صغیر ہو نہ کہ بوجہ عیوب۔ ف۔ امام شری نے کہا کہ قابل حل بھی ہو۔ م۔ اوکبر۔ بوجہ بڑھاپے کے ف۔ اور فی ہر ہر کہ اسکے طلاق کا وقت بوجہ ہر حیض کے نہیں ہو سکتا۔ فارادان یطلقها ثلاثا للسنۃ۔ پس شوہر نے چاہا کہ اسکو سنہ وقت پر تین طلاق دے۔ طلقها واحد۔ تو اسکو ایک طلاق دے۔ ف۔ جو وقت ارادہ کیا پھر شمار کرے۔ فاذا سغی شہر طلقها اخرى۔ پھر جب ایک مہینہ گزر جاوے تو اسکو دوسری طلاق دیدے۔ ف۔ یون ہی پھر جب مہینہ گزرے تو تیسری طلاق دیدے۔ لان الشهر فی حقها قائم مقام الحيض۔ کیونکہ صغیر و کبیرہ یا یوسہ کے حق میں مہینہ بجائے حیض کے قائم ہوا ہے۔ ف۔ حق کہ اگر اول ایک طلاق کے بعد چھوڑے حتیٰ کہ تین ماہ گزر جائیں تو وہ حسن الطلاق پر بائنتہ ہو جائیگی۔ قال اللہ تعالیٰ واللہ انی یشن من حیض الے ان قال واللہ انی کم حیض۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں حیض سے ما یوسہ عورتوں کی عدت اور انکے سواے صغیرہ کی بھی عدت مخصوص فرمائی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جیسے تو مقام طہرون کے ہیں اور طہرون سے عدت قول شافعی رحہ ہر حالانکہ شمار سے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور حیضوں کا قائم مقام ہوتا تو دشل دشل روز ہونے جواب یہ کہ حیض اگر چہ دس روز ہیں لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہوگا۔ تو باقی ایام طہر کا طہر نہیں ہے۔ والاقامتہ فی الحيض خاصۃ۔ اور قائم کرنا خاصہ کچھ نہیں ہے۔ ف۔ بدین معنی کہ حیض اس مدت میں ایک مرتبہ ہو سکتا ہے۔ تو ہر مہینہ بجائے ایک مرتبہ حیض کے ٹھہرا۔ حتیٰ یقینہ الاستبراء فی حقها بالاشہر۔ حتیٰ کہ صغیرہ یا یوسہ بڑھاپے کے حق میں استبراء مہینوں کے ہے۔ یعنی مثلاً کوئی باندی صغیرہ یا بڑھاپہ خریدی جسکو حیض نہیں ہوتا اور بطور واجب یا سبب اسکا استبراء چاہی یعنی معلوم کرنا کہ اسکا رحم غیر کے حل سے پاک ہے۔ اور یہ پاک بالاتفاق اسی طرح معلوم ہوتی ہے کہ حیض آجاوے۔ اور جب صغیرہ یا بڑھاپہ ہو تو مہینوں سے استبراء کرے۔ وہ بوجہ حیض لا بالطہر۔ حالانکہ استبراء بذریعہ حیض کے ہو نہ بذریعہ طہر کے۔ ف۔ معلوم ہوا کہ جیسے قائم مقام حیض کے ہوئے اسی طرح طلاق کی عدت میں صغیرہ یا بڑھاپہ کی عدت میں جیسے قائم مقام حیضوں کے ہیں۔ ثم ان کان الطلاق فی اول الشهر۔ پھر اگر طلاق واقع کرنا شروع ماہ میں ہوا۔ یعنی جائزات طلاق دی۔ یعنی الشہور بالاہلۃ۔ تو مہینوں کا شمار چاندوں سے ہوگا۔ ف۔ اس میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو شمار کرنے میں اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح چاند سے اعتبار ہوگا۔ ف۔ والن کان فی وسطہ۔ اور اگر طلاق واقع کرنا درمیان مہینہ میں ہوا۔ فبالایام فی حق التفریق۔ تو طلاقوں کو تفریق کرنے میں ایام سے اعتبار ہوگا۔ ف۔ باطلات۔ حتیٰ کہ طلاق کے روزہ سے (۳۰) دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر (۳۰) کے بعد تیسری طلاق دے۔ ف۔ فی حق العدة۔ اور عدت شمار کرنے کے حق میں ف۔ اختلاف ہے۔ کہ لک عنہابی صغیرہ رحمہم ابی صغیرہ رحمہم کے نزدیک ہی حکم ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ یوم طلاق سے (۳۰) دن تین مرتبہ شمار کر کے ختم کرنے پر عدت ختم ہوگی۔ وعندہم مایمل الاول بالآخر والمتوسطان بالاہلۃ۔ اور صاحبین کے نزدیک اول کا اخیر کے ساتھ پورا کیا جاوے اور درمیانی دونوں کا اعتبار چاندوں سے ہو۔ ف۔ پس اگر فرض کرو کہ ۱۵۔ تاریخ کو طلاق دی اور ۲۹۔ کا چاند ہوا تو ۱۴۔ روز اور درمیان میں دو ماہ چاند کے اور تیسرے مہینہ میں سے ۱۱۔ روز لیکر عدت ختم ہو پس یہ تو (۳۰) دن ہوئے اور درمیانی دو ماہ چاند اگر چہ ۲۹۔ کے ہو چاہیں جائز ہے۔ وہی مسئلہ الاجارات۔ اور یہ اجارات کا مسئلہ ہے۔ ف۔ مثلاً تین ماہ کے لیے مکان کرایہ لیا پس اگر شروع چاند سے ہو تو چاند ملک کا اعتبار ہو خواہ ۳۰۔ کے ہوں یا ۲۹۔ کے بالاتفاق اور اگر درمیان ماہ سے ہو تو تمام چاند کے نزدیک (۹۰) دن سے اوچا میں کے نزدیک اول کے دن وغیرہ لیکر ۳۰۔ پورے یکے چاہیں اور درمیانی دونوں مہینہ چاند سے لے جائے۔ مع سکا گیا کہ آسانی کی وجہ سے صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اس میں کام فتح القدیر میں ہے۔ م۔ قال ویکوز ان یطلقها ثلاثا فی فصل بین وعلیہا وطلاقہا بزمان۔ قدری نے کہا اور جائز ہے کہ صغیرہ یا بڑھاپہ غیر حیض والی کو اس حالت سے طلاق دے کہ اسکی عدت میں کچھ نہ کا فصل کرے۔ ف۔ مع انہ لک کا بھی قول ہے۔ عید میں خمس ملوے سے غل کیا کہ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ شاید اسکو حل ہوتا ہے۔

تو طلی سے طلاق میں ایک ماہ کا فرق افضل ہے ورنہ نہیں۔ سنت۔ وقال زفر رحمہ اللہ فیما یبشر لقیامہ مقام الحیض۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ طلی و طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق ہے کیونکہ مہینہ بجاے حیض کے ہر وقت تو گویا حیض سے اعتبار اور عمل منہو معلوم کر کے طلاق دے۔ ولان بالجماع تفسیر الرغبة۔ اور ایسے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائیگی۔ تو ظاہر ہوگا کہ طلاق جو جب ضرورت سے نہ ہوگی۔ واما تہجد و بزمان و ہوا الشہر۔ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہر وقت تو بعد اہم کے حساباً طلی کو چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہے کہ اسکو جہا کرنے کی حاجت ہے پس طلاق جائز ہوگی۔ ولنا انہ لا یتوہم بالجماع طلی اور ہمارے دلیل یہ کہ معیروہ بڑھیا میں حل کا وہم نہیں ہوتا۔ سنت۔ تو طلی کے بعد ہی طلاق دینے میں مضائقہ نہیں۔ والکراہتہ فی نفوات الجماع باعتبارہ۔ اور حیض ہونے والی عورتوں میں طلاق بعد طلی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہے کہ شاید حاملہ ہوگئی ہو، لان عن زکریا بن یحییٰ وجہ العدة۔ کیونکہ ایسا چھنے میں عدت کا طریقہ مشتبہ ہو جاتا ہے، کیونکہ حاملہ کی عدت وضعی حل ہے اور غیر حاملہ کی تین حیض۔ مہربا یہ کہ طلی کے بعد رغبت میں فتور ہو جانا البتہ قابل لحاظ ہے لیکن اسی عدت میں اس نظر سے فتور اور دوسری نظر سے دور بھی ہوتا ہے تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا۔ والرغبة وان کانت تفسر من الوجه الذی ذکر لکن لکشمہ من وجہ آخر۔ اور رغبت اگرچہ اس جہت سے جکا ذکر کیا سست و کم ہو جاتی ہے لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہے۔ لانا یہ رغبت فی طلی غیر معلق قراراً عن مسنون الولد۔ کیونکہ مرد ایسے طلی میں رغبت کرتا ہے جو حل رکھنے والی نہ ہو تاکہ بچہ کے بارخیز سے بچا رہے۔ سنت۔ تو اسنے ایسے وقت میں طلاق دی کہ اسکو ایسے طلی کا موقع حاصل تھا۔ فكان الزمان زمان الرغبة فصار کزمان الجماع۔ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ رغبت تھی تو ایسا وقت ہو گیا جیسے حل کا زمانہ ہوتا ہے۔ سنت۔ کیونکہ اس طلی میں اسی طرح بچہ رہ جاتے کا خوف نہیں جیسے حاملہ کو طلی کرنے میں اس طلی سے حل رہ جانے کا خوف نہیں۔ وطلاق الحامل یجوز عقیب الجماع۔ اور حاملہ کو طلاق دینا طلع کرنے کے پیچھے ہی جائز ہے۔ لانا لا یودی الی اشتباہ وجہ العدة۔ کیونکہ یہ طلی کچھ طریقہ عدت کا اشتباہ میں نہیں ڈالتی۔ سنت۔ اور طلی کر کے اگر رغبت کم ہوگئی تو وقت زمانہ کی راہ سے بڑھی ہوئی ہے۔ و زمان الجماع زمان الرغبة فی الطلی لکونہ غیر معلق او فیہا لمکان ولده متما فلا یقل الرغبة بالجماع۔ اور حل کا زمانہ با تو طلی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ یہ طلی کچھ حل رکھنے والی نہیں ہے یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ مرد کا بچہ اسی عورت سے ہے تو رغبت طلع کچھ کم ہوگی۔ سنت۔ وطلاق دینا سبب ہونے کی وجہ موجود ہے۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکہ دے جواب دیا کہ۔ یطلقها للسنۃ ثلثا یفصل بین کل تطلیقتین بشہر۔ اسکو طلاق وقت سنت کے مہینہ طلاق دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے۔ عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یطلقها للسنۃ الا واحدة۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ اسکو طلاق سنت نہیں دے سکتے سوائے ایک کے۔ سنت۔ اور یہی ائمہ ثلثہ رحمہم کا قول ہے۔ سنت۔ لان الاصل فی الطلاق الخطر۔ کیونکہ طلاق میں اصل تو جہت ہے۔ وقت اور البشرع بالتعریق علی فصول العدة۔ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلوں پر متفرق کرے۔ والشہر فی حق الحائض لیس من فصولہا فصار کالمسئۃ طہراً۔ اور حاملہ کے حق میں مہینہ کچھ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے تو وہ ایسی عورت کے مانند ہوگا جسکا طہر عدت دراز نہ تھا۔ سنت۔ چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضعی حل پر ختم ہوتی ہے پس اگر شروع حل پر طلاق دے تو چھ ماہ سے دو برس تک عدت ہے اور اگر فرض کر دے کہ مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضعی حل ہو تو عدت پوری ہوگئی۔ ولہا ان الا باحہ طہرۃ الحائض۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق بطل ہو جاتا ہے حاجت کے ہے۔ والشہر دلیلہا۔ اور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہے۔ سنت۔ یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتباہ یہ رغبت طلی ہوتی ہے پھر بھی اسنے طلی سے کچھ موڑا اور طلاق دی تو یہ دلیل ہے کہ مہینہ نفسانیت کو دخل نہیں بلکہ اسکو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہے پس بطل ہو اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ کما فی حق الملائکۃ والصغیرۃ جہا حل سے باپس عورت اور چھوٹی صغیرہ کے حق میں موجود ہے۔ وذلانا زمان الجماع والرغبة علی علیہ الجماع السلیطہ۔ اور مہینہ

دلیل ہونا اس واسطے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا چارہ برائے کہ جس جبلت پر سلیم طبعیتین مخلوق ہوئی ہیں فہم پس اگر جہلی
 سلامتی موجود ہو تو ایک ماہ میں اسکو جدید رغبت ہوگی۔ فیصالح علما و دلیلا۔ تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہوسکتی ہو فہم کہ
 رغبت کے باوجود اسنے طلاق پر آمادگی کی تو اسکو طلاق کی حاجت پس مباح ہو۔ اگرچہ حاملہ کی عدت کی نفی یہ مقدار بدو بخلاف اہل سنت
 ظہر ہو۔ برخلاف ایسی عورت نے جسکا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہو فہم کہ اسکی حق میں یہ مقدار بقرہ کرنے کی حاجت نہیں۔ لان العلم
 فی حقہا انما ہو الطہر و ہوموجود فیہا فی کل زمان فلا یرجی مع الحمل۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیلی تو فقط
 طہر ہو (جیسے دوسری طہر و البون میں ہو) اور طہر ایسی عورت کے حق میں ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہو اور حل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونا
 نہیں اسید کیا جاتا۔ لہذا حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طبع سلیم کے اندازہ پر مقرر ہوئی۔ واذ طلق
 الرجل امرأۃ فی حالۃ الحیض وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی جوہر کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔
 فہم لیکن بالإجماع گنہگار ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوگی لہذا مسئلہ صحیح کہ دیکھ واقع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو۔ لان
 التہی عنہ لمعنی فی غیرہ۔ کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو اس سے خارج ہیں
 فہم یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسہ کو حکم دو کہ اپنی جوہر سے جبکہ حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کرے
 تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت نکلی کہ فی النہایت۔ پھر ممانعت کچھ ذات طلاق کی جہت سے نہیں بلکہ خارجی معنی سے ہو۔ وہ تو
 ما ذکرنا۔ اور یہ معنی وہ جو ہم بیان کر چکے فہم کہ عدت دراز ہو جائیگی کیونکہ جس حیض میں طلاق دی وہ عدت میں شمار ہوگا۔ اور یہی معنی
 ذات طلاق سے ملے ہیں۔ فلا ینعدم مشر و عیثم۔ تو طلاق کی مشر و عیثم باطل ہوگی فہم کہ بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد
 جوہر منع معنی کے گنہگار ہوگا۔ ویتحب لہ ان یراجعہا۔ اور مرد کو مستحب ہو کہ عورت سے مراجعت کرے فہم پھر جب پاک ہو تو
 چاہے طلاق دے۔ اور ایام محمد نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ مراجعت کرے۔ لقولہ علیہ السلام لعمر مرابط فلیمر اجماعا و قد طلقتہا
 فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جوہر سے مراجعت
 کرے حالانکہ عبداللہ بن عمر نے جوہر کو حالت حیض میں طلاق دی تھی فہم رواہ الائمہ استہ فی الصحاح۔ و ہذا القیید الواقع و اشد
 علی الرجوع۔ اور یہ حدیث افادہ فرماتی کہ طلاق واقع ہوگئی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا فہم ورنہ رجعت کے کچھ معنی ہوتے۔
 اسی سے ہمارے اصول میں قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع ہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اسکا ترک گنہگار ہوگا مگر وہ جوہر
 مشروع ریگی۔ ثم الاستجاب قول بعض المشلخ۔ پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشلخ کا قول ہو۔ والاصح انہ واجب علیہ بحقیقۃ
 الامر و رفعاً للمعصیۃ بالقدر الممكن رفع اثرہ و دفعاً لضرر تطویل العدة۔ اور اصح یہ کہ رجعت کر لینا واجب ہو تاکہ حکم کے حقیقی
 معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہان تک ممکن ہو گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے فہم
 اور جبکہ نفس ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو تا مسکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہو۔ یہی کافی میں فہم۔ الحاصل
 جب حالت حیض میں طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہوگئی مگر رجوع کرے۔ فاذا طهرت و حاضمت ثم طهرت فان شاء طلقها و
 ان شاء اسکھا۔ پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر وہ حاملہ ہو پھر پاک ہو تو اب اسکو اختیار ہے چاہے اسکو طلاق دے اور چاہے
 رہنے دے فہم خلاصہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دے اسکے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ اس میں چاہے طلاق دے کیونکہ
 یہی تو زمانہ رجعت ہو۔ ایسے کہ اصل رجعت تو دلی سے ہو جسکا زمانہ بھی طہر کا ہوگا۔ قال وکذا ذکر فی الاصل۔ امام مصنف نے کہا
 کہ یون ہی امام محمد نے مہبوط میں ذکر کیا ہو۔ و ذکر الطحاوی انہ یطلقہا فی الطہر الذی علی الحیضۃ الاولی۔ اور شیخ طحاوی نے
 ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہو جو اول حیض کے پہلے آیا فہم جس حیض میں طلاق دی تھی۔ قال ابو المحسر
 الکرجی اذکر الطحاوی قول ابی حنیفہ و ما ذکر فی الاصل قولہما شیخ ابو الحسن الکرجی نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا یہ

امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہ صاحبین کا قول ہے۔ لیکن کرخی کا کلام خلاف الظاہ ہے کیونکہ مبسوط مؤلف ابوحنیفہ نقل کرنے کے لیے موضوع ہے مگر جہاں کچھ اختلاف ذکر ہو حالانکہ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا تو ظاہر ہے کہ یہی ابوحنیفہ و صاحبین کا قول ہے اسی واسطے کافی میں لکھا کہ یہی امام رحمہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دینے کی حدیث میں مصرح منصوص ہے کما فی الصحیحین وغیرہما صحت۔ وجہ المذکور فی الاصل ان اسنہ ان لفصل بین کل طلاقین بحیضہ و الفاصل بعض الحیضۃ فکل بالثانیۃ ولانہ یجوز فی قضا کل۔ جو روایت مبسوط میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ سنت تو یہ ٹھہری کہ ہر دو طلاق کے درمیان میں ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ بیان حیض کا کچھ حصہ فاصل پر تا ہے تو اس کو دوسرے حیض سے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے ہو گا تو وہ پورا لیا جائیگا۔ علاوہ اسکے دوسرے حیض سے اگر کچھ دن ہو کر کے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے موقع آیا۔ و اذا حکملت الحیضۃ الثانیۃ فانیض علی الذی یلیہ زمان اسنہ۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہو گیا تو جو طہر اسکے بعد آیا وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ فامکن تطلیقہما علی وجہ اسنہ۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا۔ تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کر کے دوسرے حیض کے بعد جو طہر آوے اس میں قبل وطی کے طلاق دے اگر چاہے۔ اور طحاوی کی روایت مذکور ہوئی کہ جس حیض میں طلاق ورجعت کی اسکے بعد اولے طہر میں چاہے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔ وجہ القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالزمان فصار کما نہ لم یطریقہما فی الحیض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب سنت کرنے سے طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اس نے حیض میں طلاق ہی نہیں دی تھی۔ فیہ تطلیقہما فی الطہر الذی یلیہ۔ تو اس حیض کے پہلے آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقہ پر رہا۔ اور حدیث مذکور کی ایک روایت میں بعد حکم جنت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حل میں طلاق دے۔ رواہ مسلم و اصحاب السنن۔ یہ عام ہے کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہے لیکن روایت اول جس میں دوسرے حیض کے بعد طہر میں اختیار دیا ہے اصح و اقویٰ ہے۔ اگرچہ احتمال ہے کہ شاید اول روایت میں اول طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت میں جواز کا طریقہ ہو۔ فافہم و استدل علیہ اعلم۔ ومن قال لا امرانہ وہی من ذوات الحیض وقد دخل بہا انت طالق ثلاث لسنہ ولانیۃ کہ فی طالق عند کل طہر تطلیقہ۔ اور اگر مرد نے اپنی جوڑو کو جو حیض والیوں میں سے جو اور اسکے ساتھ دخول بھی کر چکا ہے یوں کہا کہ انت طالق ثلاث لسنہ۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طالعہ ہے اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہیں تو یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طالعہ ہوگی۔ حتیٰ کہ تین طہر پر تین طلاق ہو جاوے۔ لان اللام فیہ للوقت۔ کیونکہ لسنہ کی لفظ میں لام بمعنی وقت ہے۔ گویا کہا کہ تو وقت سنت پر طالعہ بسہ طلاق ہے۔ و وقت اسنہ طہر لاجل فیہ ایک وقت سنت وہ طہر جس میں جماع ہوا ہو۔ اور مترجم نے بردجہ سنت کے معنی اس سے بھی اچھے لیے تاکہ طہر کے وقت اس پر تینوں طلاق مجموعی نہ واقع ہوں۔ شیخ ابن العمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ لام بمعنی اختصاص ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ مختص ہے تو اس میں عدد اور وقت دونوں آگے تو اب وقت طہر پر تینوں یکبارگی نہیں واقع ہو سکتے۔ وان لومی ان یقع الثالث اساعہ او عند راس کل شہر واحدہ فہو علی ما فوی۔ اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ تینوں طلاق تین اسی دم واقع ہوں یا ہر مہینہ کے شروع پر ایک واقع ہو تو یہ کلام اسکی نیت پر ہو گا۔ پس اسی دم سب یا ہر ماہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہو جائیگی۔ وقال زفر لا تصح نیت الجمع لانه بدعتہ وہی خصہ اسنہ۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ لکھا کہ مجموعہ تینوں طلاق تین واقع ہونے کی نیت نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہے اور بدعت صد سنت ہوتی ہے۔ حالانکہ اس نے اپنے کلام میں لسنہ کہا ہے۔ مخفی نہیں کہ ہر ماہ اگر حالات حیض میں ہو تو بھی زفر رحمہ کے نزدیک اسی دلیل سے واقع نہونی چاہیے اور ہمارے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں فرق ہے۔ چنانچہ مصنف رحمہ نے کہا۔ لانا نہ محتمل لفظہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مجموعی تین طلاق واقع ہونا اسکے لفظ کا محتمل ہے۔

اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت ہے۔ لہذا سنتی وقوع اسن حیث ان وقوعہ بالسنۃ۔ کیونکہ تین طلاقین ازادہ وقوع کے معنی طلاق ہیں اس رام سے کہ اسکا وقوع بطریق سنت ہے۔ لایقاعاً۔ ان واقع کرنے میں سنتی نہیں ہے۔ فلم یثنا ولہ مطلق کلامہ۔ تو اسکا کلام مطلق اسکو شامل نہیں ہے۔ یعنی جب بدون اسکا نیت کے اسنے کلام کیا تو ہے اسکو شامل نہیں لیا۔ و نیز عظمہ عند غیثہ۔ اور نیت کے وقت اسکو شامل کیا ہے۔ کیونکہ وہ بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ سیری مراد ہو کہ تینوں طلاقین بالفعل واقع ہوتے تو ہے جانا کہ لکستہ کہنے سے اسکی یہ مراد کہ تینوں طلاقین جنکا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ ہیں بالفعل واقع کر دین تو اسنے واقع کرنا بطور سنت مراد ہی نہیں لیا ہے۔ یہ تفصیل تو ایسی عزت میں جسکو حیض آتا ہو۔ وان کانت آتستہ۔ اور اگر عورت بالوسہ ہوت۔ حیض و فرزند سے مایوس ہو چکی ہو جو بڑھا پے کے۔ او من ذوات الاشہر۔ یا وہ عورت ایسی غور توں میں سے ہو جنکی مدت ہمینوں سے ہوتی ہے۔ نہ حیض سے۔ مراد مغیرہ جسکو حیض نہ آتا ہو۔ اور اسنے کہا کہ تین طلاق سے لسنۃ طالعہ ہے۔ اور کچھ نیت نہیں۔ وقعت السنۃ واحدہ۔ تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی۔ و بعد شہر آخری و بعد شہر آخری۔ اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الشہر فی حقہما دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ کا طہر فی حق ذوات الاہل علی ما بینا۔ جسے حیض و ایون کے حق میں طہر دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ اور ہم اسکو مکرر توضیح کر چکے۔ یہ اسوقت کہ کچھ نیت نہ ہو۔ وان فوی ان یقع الثالث الساعۃ و قعن عندنا۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی ہو کہ تینوں اسی دم واقع ہوں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائیگی سلا قلنا۔ جو اسکے وہ ہم بیان کر چکے۔ و کہ جو نیت بیان کرنا ہو وہ بھی اسکے کلام سے بن سکتی ہے اور زفر فرم کے نزدیک نہیں واقع ہوگی چنانچہ گزرا۔ بخلاف ما اذا قال انت طالق لسنۃ۔ بخلاف اسکے اگر اسنے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ تو طالق لسنۃ ہے یعنی۔ ولم یخص علی الثالث۔ اور منحصص تین طلاق کی نہیں کی حیث لا یخص نیت الجمع فیہ۔ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع کی نیت نہیں صحیح ہے۔ و بالاتفاق۔ اور اسی کو فخر الاسلام و صدر شہداء اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا اور قاضی ابوریہ و خمس الامم و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف نے اختیار کیا ہے اور ہے۔ لان نیتہ الثالث انما صححت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفید تعمیم الوقت۔ کیونکہ کلام میں تینوں طلاقوں کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ لسنۃ کلام واسطے وقت کے لیا گیا تو اسنے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا۔ و اور یہ سننی ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو اسوقت تعجب طلاق تین واقع ہیں۔ و من ضرورۃ تعمیم الواقع۔ اور وقت کی تعمیم بالفرض طلاق واقع ہونے کی تعمیم کو مفید ہے۔ پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی۔ تو ایک وقت پر ایک ہی طلاق ہوئی۔ فاذا قوی الجمع لطل تعمیم الوقت۔ بھرحب اسنے تینوں طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تعمیم باطل ہوگئی۔ و کہونکہ صرف ایک ہی وقت سنت پر سب ختم ہوئیں تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہیں رہا۔ حالانکہ کلام میں تعمیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے۔ فلا یصح نیتہ الثالث۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہیں صحیح ہوگی۔ و یہاں مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ایک بارگی تین طلاقین آیا واقع ہوتی ہیں یا نہیں۔ پس بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوتی ہیں اور اسی پر بعض لوگوں نے اسوقت عمل کیا اور خفیون کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے کہ صحیحین میں ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباس سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت ابو بکر صدیق اور ابوبکر صدیق نے خلافت عمر رضی اللہ عنہما میں تین طلاقین ایک بٹھرائی جاتی تھیں۔ ابن عباس نے کہا کہ ان صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر صدیق میں اور دو سال خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں تین طلاقین ایک ہوتی تھیں پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے امر میں جلدی کی جس میں انکی بے ہنگامی

کی حلت تھی تو لاؤ ہم لوگ انہر اسکو روان کریں پھر اسکو انہر روان کرو یا۔ اس حدیث کے یہی معنی کہ لوگوں نے یکبارگی تینوں طلاقیں دینی شروع کیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہر اسکا حکم روان کیا کہ وہ عورت منقطعہ تین طلاقوں سے بائینہ ہو گئی۔ ابو داؤد نے ابن عباس سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہنا کہ تو تین طلاق سے طالق ہو تو یہ ایک طلاق کو محمد بن اسحق نے عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ کانہ بن عبد بنو نے اپنی جورو کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دین پھر اسے نہایت مخزون نگین ہوا تو حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیونکر طلاقیں دین کہا کہ عورت کو مجلس واحد میں تینوں طلاقیں دین آپ نے فرمایا کہ تو صبر۔ ایک طلاق کا مالک بن جائی پس تو اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا کہ اگر عورت غیر مدخلہ ہو تو تین طلاقوں کی ایک ہوگی اور مدخلہ میں سب واقع ہوگی۔ کیونکہ صحیح مسلم و ابو داؤد اور نسائی کی حدیث ابو الصہبار میں یوں ہے کہ کیا ملکویہ نہیں معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جورو کو تین طلاقیں دین قبل اسکے ساتھ دخول کر لے کہ تو اسکو ایک ٹھہراتے تھے۔ ابن عباس نے کہا کہ مرد جب اپنی جورو کو قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقیں دیتا تو زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و اعدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں اسکو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس میں بے درجے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگوں پر تینوں طلاقوں کو جائز رکھو۔ کافی سنن ابی داؤد۔ اس میں کہتے ہیں کہ دین و قرآن ہمکو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہونچا ہوا اور سوائے مبتدع فاسق کے کوئی یہ گمان نہیں کر گا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کچھ تحریف و تبدل کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر موافق علم و فقہ کے چلتے تھے اور بلاشبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینوں طلاقیں جب یکبارگی دین تو وہ واقع ہوئیں تو کبھی یہ مخالفت سنت نہیں ہو گا بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء و فقہاء نے سنت پر اتفاق کیا اور انکا اجماع قطعی محبت ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے ذکر کیا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ قلعے و انکے بعد کے فقہاء و علمائے سلفین سب نے اتفاق کیا کہ تینوں طلاقیں واقع ہوگی۔ بخلاف دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو پہونچ کر چکی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرمادیں کہ اگر میں نے عورت کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا رجعت کر سکو گا فرمایا کہ ایسی عورت میں تو اپنے رب عزوجل کا گناہگار ہو گا اور تیری عورت تجھے بائینہ ہو گئی۔ اگر کوہ کہ حدیث کانہ بن عبد بنو نے اپنی جورو کو پھر کر کے اسکا عرض مریح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث کانہ بنو نہیں ثابت بلکہ منکر ہے اور صحیح روایت طلاق کانہ بنو نے اپنی جورو کو طلاق البتہ دیدی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کانہ سے قسم لی کہ اسنے نہیں ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب کانہ کو عورت سے رجعت دیدی پھر کانہ نے عورت کو دوسری طلاق دیا تو خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری طلاق زمانہ خلافت عثمان رضی اللہ عنہ میں دی رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و ابو داؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہے یعنی پہلی روایت صحیح نہیں بلکہ صحیح قصہ یوں ہے۔ اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہد رحمہ نے فرمایا کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس تھا کہ اتنے میں ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اسنے اپنی جورو کو تین طلاقیں دیدیں۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباس غافل ہوئے تو میں سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دینے پھر ابن عباس نے فرمایا کہ تم میں سے آدمی عاقبت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس حالانکہ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے۔ دین متیق اللہ تعالیٰ نہ مخرجا۔ تو نے تو اپنے رب عزوجل کی نافرمانی کی پس تیری جورو تجھے بائینہ ہو گئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور موطا میں مالک رحمہ نے کہا کہ مجھے خبر پہونچی کہ ایک نے عبد اللہ بن عباس سے کہا کہ میں نے اپنی جورو کو سو طلاقیں دیدیں پس آپ کیا حکم جانتے ہیں آپ نے فرمایا کہ وہ تجھے تین طلاقوں سے بائینہ ہو گئی اور ۹۔ طلاقوں سے تو نے اللہ تعالیٰ کی آیات سے ٹھٹھول کیا۔ اور بھی موطا میں طاہرہ کی ایک نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی جورو کو آٹھ طلاقیں دین تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم بتلایا گیا ہے اسنے عرض کیا کہ مجھے فرمایا گیا کہ وہ عورت تجھے بائینہ ہو گئی۔ ابن مسعود ۱۰

نے فرمایا کہ جنھوں نے بتلایا سچ بتلایا یہ حکم یوں ہی ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اتفاق کیا تھا بدون اختلاف کے اور بغیر مدخل کو تین طلاق کے بعد ابو ہریرہ و ابن عباس سے بوجھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے طلاق کیے تجھے نکاح کرنا نہیں ہے۔ رسول اللہ و ابو الدرداء و مالک۔ اور یکن ہی ابن عمر و غیر ہم سے نبوت پر جس خوب واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا روانہ کرنا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا ضرور اسی وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم مستحق ہو گیا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر اتفاق کیا ہے اور عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمانؓ سے یہی روایت کیا جو ہم نے ابو ہریرہؓ سے کیا۔ بلکہ عبد الرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ان کے باپ نے اپنی ایک جوڑ کو ہزار طلاقیں دین میں عبادہ رضی اللہ عنہ نے جاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بوجھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقیں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی مافرمائی میں بائیں ہوئی اور ۹۹ طلاقیں اسکا ظلم و نافرمانی رہیں اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے۔ واضح ہو کہ بعض نے زعم کیا کہ عشر عشر صحابہ سے ایک کلمہ سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت نہیں ہوا۔ ابن الہمام نے رد کر دیا کہ یہ قول باطل ہے اول اس وجہ سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے روانہ کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے اور اجماع سکوتی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے بلکہ اجماع قولی کی نقل میں نام نیام ایک و غیر ضخیم لکھنا کسی کا قول نہیں ہے۔ دوم اس وجہ سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ میں سے مجتہدین و قلیل ہیں جنکی تعداد بیس سے زیادہ نہیں پہنچتی ہے جیسے خلفائے راشدین و چاروں عبد اللہ و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن مالک و ابو ہریرہ و غیر ہم قلیل ہیں اور باقیوں کا مرجع انھیں کی طرف تھا اور ہم نے انھیں سے اکثروں سے صریح نقل ثابت کر دی کہ کیا کسی تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور انکا حلالہ کی جیسی حکم نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سولے گمراہی کے کچھ نہیں رہا۔ کیا سے ہم نے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک کلمہ سے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اسکا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ مسئلہ مجتہدین میں بلکہ اجماعی ہے تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انسؓ کی روایت کو طحاوی نے ہسناد کیا کہ تین طلاقیں بیک کلمہ واقع ہوئی ہیں اور دفع معارضہ کے لیے عمدہ تاویل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہو کر تین تھیں یہ ہے کہ مرد نے عورت سے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تو محمول کیا جاتا تھا کہ اسنے ایک طلاق کے قصد سے اسکو کر سہ کر دیا اور جب انکا قصد تین طلاق کا ظاہر ہوا تو محمول عمر رضی اللہ عنہ نے اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو تین طلاق جاری رکھا اسی واسطے کہ ابن عمرؓ نے جب طلاق البتہ کا لفظ کہا اور وہ تاکید کو محمل نہ تھا بلکہ تین کو لینے کو یا کہ تین طلاق ہیں لیکن اسکو محمل تھا کہ تین طلاق بالفعل ہیں یا انجام کو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکنا نہ سے حلف لیا کہ بالفعل اسکی ایک ہی طلاق مراد تھی اور رحمت کی اجازت دی لیکن رکنا نہ کی عورت پر انجام کو تین طلاق ہونا ضرور تھا اسی واسطے کہ رکنا نہ نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور عیسوی زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری کر دیں۔ اور پیشتر ہم ذکر کر چکے کہ غیر العجلانے وغیرہ نے تین تین طلاقیں دین اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو متفرق محمول فرمایا نہ مجموعہ پر۔ حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو تین طلاقیں مجموعہ دین تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمھارے درمیان موجود ہوں حتیٰ کہ ایک مرد کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ کیا ہم اس طلاق و ہندہ کو قتل نہ کریں۔ بالکلہ امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا اجماع بھی اور قول شاذ قابل التفات نہیں ہے۔ لحسن الطبع مع زیادہ حسن التعمیم (فروع) طلاق سنت کے الفاظ جو بغیر نیت کے عمل کرتے ہیں طلاق للسنۃ یا طلاق علی السنۃ یا طلاق فی السنۃ اور طلاق سنت و طلاق عہد اور تو طلاق کی عادت بیٹھ و طلاق عمل و طلاق دین و طلاق اسلام اور احسن طلاق و طلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتاب یا یہ سب بغیر نیت کے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ معف۔

فصل - اس میں طلاق دہندہ کا بیان ہے۔ - **موقع طلاق** کل زوج اذا کان عاقلًا بالغًا۔ اور ہر شوہر کی طلاق پر جاری ہے

جبکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ **وقت** عاقل سے مراد وہ کہ اسکی عقل کا اثر بطریق تیز ظاہر ہو اور اللہ تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے اختیار نہ رکھتا ہو تو سوتا ہوا محل گیا۔ **فلا یقع طلاق** ایسی۔ پس بہین واقع ہوگی طلاق طفل کی **ف** جو بالغ نہیں ہے۔ و **المجنون**۔ اور مجنون کی **ف** کہ وہ عاقل نہیں۔ و **النائم**۔ اور سوتے ہوئے کی **ف** کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کی جبلت رکھی کہ خواب میں امتیاز نہیں رہتا تو مانند مجنون کے ہے۔ بقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الاطلاق العصبی و **المجنون**۔ دلیل قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے طلاق طفل و مجنون کے **ف** رواہ الترمذی و مصنف۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر علماء صحابہ وغیرہم کمال ہے۔ پس حدیث قوی ہو گئی اور اسی پر قضاء کا اجماع ہے۔ ولان الاہلیۃ بالعقل المیزر۔ اور اس دلیل سے کہ لیاقت کا مار تو عقل میسر ہے **ف** تو جب تک عقل میسر نہ ہو آدمی طلاق کے لائق نہیں۔ و ہما عدیم العقل۔ حالانکہ طفل و مجنون کو عقل ہی نہیں رکھتے ہیں۔ و **النائم**۔ اور سوتا ہوا **ف** اگرچہ عقل والا ہو۔ عدیم الاختیار۔ وہ اختیار نہیں رکھتا۔ حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے۔ (فروع) جس شخص کو برسام ہو یا غلامی ہو یا بدبویش ہو یہی حکم ہے شرح الطحاوی۔ ستودہ کی طلاق بھی واقع نہیں۔ رواہ الترمذی عن ابی ہریرہ مرفوعاً۔ ذخیرہ میں ہے کہ مستودہ وہ کہ سمجھ بخود ہی دیکھ لگی ملی ہوئی باتیں اور خواب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو مار پیٹ وغیرہ نہ کرے۔ مع۔ اور حدیث ترمذی میں تفسیر یہ کہ اسکی عقل منسوب ہو۔ ذکرہ انجاء عن علی رضی اللہ عنہما۔ بالکل تصریحات نافذ ہوتا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیر میں دوم وہ کہ ان میں ضرر نفع مختلط ہے پس ایمان و طفل میسر صحیح ہے لیکن زکوٰۃ وغیرہ اس پر لازم نہیں اور مانند بیس کے حسین ایک چیز دینا و ایک چیز لینا ہوتا ہے وہ طفل سے صحیح نہیں اگرچہ بیس نہ ہو۔ و **سباح** فعل ہے تو طلاق جو بذات خود سباح نہیں مگر ضرورت سے سباح ہو جائے تو طفل سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں۔ اور یہی ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا۔ ہر ماہہ شخص جو اپنے فعل سے بے تیز ہو گیا یعنی شراب وغیرہ سے مست ہوا یا وہ شخص جس پر دوسرے نے اکرا کر کے بے اختیار مجبور کیا تو ان میں فقہاء کا اختلاف ہے قال المصنف رحم۔ و طلاق المکرہ واقع۔ اور مکرہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے **ف** باب الاکراہ میں آدینا کہ مکرہ وہ ہے جسکو جان یا عضو کا ضرر پہنچانے کی سلطان نے دھکی دی یا ہر ایسے شخص نے جسکی طرف سے ایسا کرنا متصور ہے۔ پس جس پر اکراہ کیا وہ مکرہ نفع الراء ہے پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جو رو کو طلاق دے پس اسے طلاق دی تو ہمدے نزدیک واقع ہوگی۔ خلافاً للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لا یکامع الاختیار و بہ تعبیر التصرف الشرعی بخلاف الہانبل لانہ مختار فی التکلم بالطلاق۔ اس میں شافعی رحم کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اکراہ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا اور اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی متبر ہوتا ہے (تذکرہ کا تصرف شرعی معتبر نہ ہوا) بخلاف اسکے جسے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اسکا اختیار تو طلاق برتنے میں موجود ہے **ف** تو ہزل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہیں اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ و لانا قصد ایقاع الطلاق فی شکوحتہ فی حال الہلیۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ میں درحالیکہ اسکو طلاق کی لیاقت حاصل ہے **ف** حتی کہ یہ دن اکراہ کے بالاتفاق اسکی طلاق واقع ہوتی۔ فلا یعری عن قضیتہ و فعلاً حاجتہ اعتباراً بالطلع۔ تو یہ قصداً اپنی مقتضا سے خالی بنایا گیا تاکہ اسکی ضرورت دفع ہو برقیاس طلاق کے **ف** جیسے بطبع خود بدعت اکراہ طلاق دے تو اسکی حاجت دفع کرنے کو واقع ہے یونہی مکرہ کو اپنی جان جاننے کا قصد تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسنے یہی قصد کیا۔ و ہذا لانہ عرف الشیخ۔ اور یہ قصد کیا اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اسنے دو برائے مجنون کو بچا **ف** ایک اپنی جان کا ضرر باجوڑ سے جدائی کا ضرر۔ و اختیار ہونا اور ان دونوں میں سے آسان کو اسنے اختیار کیا **ف** اپنی جان بچائی اور۔ و بعد مجبوری۔ و ہذا آیتہ المقصد و الاختیار۔ اور یہ دلیل قصد و اختیار کی ہے **ف** پھر تم کو نہ کہنے ہو کہ مکرہ کو اختیار نہیں رہتا ہے بلکہ فرق یہ ہے کہ طلاق کا قصد کیا تو مقصود دیگر اور باعث دیگر اور مکرہ نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود

عین الہدیہ جلد دوم

جان بچانا اور ہر حال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر اس کے حکم یعنی جدائی پر راضی نہیں ہے تو فتنہ مجبوری یہاں کیا۔ وذلک غیر محفل کا لہذا نزل۔ اور راضی ہونا کچھ واقع ہونے کو مقرر نہیں جسے بزل کرنے والا فتنہ کہ اس نے جدائی کا قصد کیا تھا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کر کے اقرار کرے یا تو صحیح نہیں ہے۔ ویشیخ ابن الہمام نے اکراہ کے تحت دس احکام صحیح کئے۔ ۱۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ الفی۔ ۶۔ نكاح۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفو قصاص۔ ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہ اتفاق میں اس پر فتنہ چلائے ہیں۔ ۱۔ ابتداء اور رضاعت و قبول و دلعت۔ و صلح قصاص و طلاق بال قسم طلاق و ملک کو بد کرنا قاضی م۔ د۔ و طلاق السكران واقع۔ اور مست تشکی طلاق واقع ہے۔ فتنہ اگرچہ مذکور یا ننگ یا فتنہ سے نشر میں ہو اسی پر فتویٰ ہوگا۔ کما فی الدر عن التبعیم اور مست وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز کرے۔ و اختیار الکفری و الطحاوی انہ لایقع و ہواحد قوی الشافعی۔ اور کرنی و طحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک ہے۔ فتنہ اور یہی اختلاف آزاد کرنے و خلع کرنے وغیرہ میں ہے۔ لان صحیحہ القصد بالعقل و ہوزائل العقل فصار کزوالہ بالبیع والدوا۔ کیونکہ قصد صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے اور یہ شخص زائل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسے اس کی عقل ننگ یا دوا سے زائل ہو گئی۔ فتنہ اگرچہ ننگ وغیرہ میں خود اختلاف ہے لیکن اگر مباح چیز کھانے یا دوسرے عقل زائل ہوئی تو بالاتفاق اس کی طلاق نہیں واقع ہے جیسے اس نے بخانا کہ شراب وغیرہ ہو اور پی گیا پھر عقل زائل ہو کر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تمار خانہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بخاری نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجنون و سکران کی طلاق نہیں ہے۔ اور اس میں دوسرے آثار بھی ہیں۔ لیکن اصح یہ کہ سکران عاصی کی طلاق واقع ہے۔ و لانا انہ زائل بسبب ہو معصیۃ۔ اور ہماری محبت یہ کہ اس کی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو معصیت ہے۔ فتنہ تو کیونکہ ایسے شخص کے اندہ ہوگا جس کی عقل بوجہ فطری جہالت کے بدون معصیت زائل ہو۔ حتی کہ جہالت میں عاصی کی عقل زائل نہیں۔ فمجلس با قیاحکما زجرالہ۔ تو اس کو زجر کرنے کے لیے اس کی عقل ازراہ حکم کے باقی بھرتی گئی۔ فتنہ کیونکہ اس میں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جس کو شرع معتبر رکھے۔ حتی کہ شراب۔ حتی کہ اگر شراب پی۔ فتنہ جس سے عقل زائل نہ ہوئی۔ فصدع و زائل عقلہ بالصدع۔ پھر اس کو دوسرے ہوا اور بسبب دوسرے عقل زائل ہوئی۔ فتنہ بھرا نے طلاق دی۔ فنقول انہ لایقع طلاق۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اس کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ فتنہ پس کلام اس میں ہے کہ جس کی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جس کو اس نے جان بوجھ کر عطا کیا ہو یا اسے عطا کیا ہو۔ فتنہ ہمارے نزدیک یہ کہ اس کی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ و طلاق الاخرس واقع بالاشارة۔ اور اشارہ کے ساتھ گنگے کی طلاق واقع ہے۔ فتنہ اوچسپ گنگ طاری ہو اگر موت تک رہے فتنہ بھی اور نداد گنگے کی طرح ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔ د۔ لانا ہمارے صارت محمودہ۔ کیونکہ اس کا اشارہ و صحت ہو گیا۔ فتنہ اس کی مراد پہچانی جاتی ہے۔ فاقیمت مقام العبارة و قعاً للیجۃ۔ پس یہ اشارہ بجائے عبارت کے ہوتا کہ حاجت دور ہو۔ و سیاتیک و جو ہر فی آخر الکتاب ان اشارۃ اللہ تعالیٰ۔ اور عنقریب اس کی وجہیں آخر کتاب میں اشارۃ اللہ قبل آدینگی۔ فتنہ بالجملہ گنگے کا نکاح کرنا بدیع و خریہ صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ کہہ کہ اگر کتابت اچھی طرح ادا کر سکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اعلیٰ سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ و طلاق الامۃ ثمتان حواکان زوجہا او عیبا۔ اور باندی کی طلاق میں دو ہیں خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ فتنہ معنی یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دیں تو وہ مخلص ہو گئی حتی کہ بعد از حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ و طلاق الحرة ثالث حواکان زوجہا او عیبا۔ اور آزادہ عورت کی طلاق میں تین ہیں خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ فتنہ حتی کہ بعد تین طلاق کے

سے نبوت ہو کہ ابن مسین و بخاری و ابو حاتم کی تصنیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہوا اور ابن حبان کا ثقہ کنہا بھی دلیل ہو کہ
تو حدیث صحیح ہو اور اگر مان لیا جائے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہو گا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح
ہو جاتی ہے اور بیان تو اسی حدیث پر علمائے صحابہ و غیرہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی میں ہے کہ قاسم بن محمد و سالم بن
عبد اللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمانوں نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درجہ صحیح پر نہ ہوگی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب
حدیث مدینہ طیبہ میں مشہور ہو تو اسکی صحت سند کی حاجت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ میں یہی قول ہے جیسا کہ
منقول ہوا ہے۔ اور رہی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ تو دارقطنی نے اسکے اسناد میں کلام کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جب صحت کو پہنچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہے اور کچھ سفارۃ نہیں کہ
وہ مرفوع و موقوف دونوں طرح ثابت ہو علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول خود حکم میں مرفوع کے ہے کیونکہ وہ نہایت متبع آثار
تھے۔ پھر ہم بطور منزلت کہتے ہیں کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین میں ہے اور وہ اسی میں حاصل ہے پس اول تو حدیث
صحیح۔ دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین۔ سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہے۔ رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا۔ ولان
حل المحلیۃ لغتہ فی حقہا۔ اسوجہ سے کہ حلیۃ کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے نہ کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے محل
حلال ٹھہرایا۔ وللرق اشرفی تنصیف النعمۃ۔ اور ملکیت کے لیے نعمت ادھیا کر کے میں ایک اثر ہے نہ کہ حکم
آزادہ کو اسکا ادھال دینا ہے کہ وہ موجب تین طلاق آزادہ کو تو باندی کے لیے ڈیڑھ ہوئی۔ الا ان العقد لا یختری فیکمال
العقدتان۔ لیکن ایک عقد کا جزو نہیں ہوتا تو وہ عقد پورے ہونگے نہ جیسے بالاجماع تین حیض کے ادھیا دین بھی
دو حیض پورے رکھے گئے لہذا باندی کے لیے دو طلاق کی حلیت ہوئی۔ اگر کہو کہ شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا
روایت کیا اسکا بھی کوئی جواب ہے۔ کہا جاوے گا کہ ان کیوں نہیں۔ و تاویل ماروی ان الا یقلع بالرجال۔ اور جو روایت
کی اسکی تاویل یہ کہ طلاق واقع نہ ہو کہ مردوں کے ساتھ ہے نہ عورت کو اس میں دخل نہیں بلکہ عورت کا کام عدت ہے لہذا اگر عورت
دعویٰ کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا۔ اور وہ جو عبد الرزاق نے روایت کی کہ غلام نے
حرہ عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہو گئی حرام ہو گئی۔ اس سے کچھ ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ
یہ تو واقعہ فعلی ہے شاید اسے دو مرتبہ میں تینوں طلاقیں دین یا عدت گزار گئی یا وہ ان کچھ اسباب خاص ہوں اسولے کہ یہ تو صاحب
مذکور ہے کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا بلکہ اجماع کا مکملہ دارقطنی سے ثابت ہے تو لا محالہ عبد الرزاق
کی روایت ما قبل ہے تاکہ حدیث صحیح و عمل اصحابہ و التابعین کے مخالف نہ ہو حتی کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی و غیرہم کا نقل کیا
فاحفظہ فان حق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و اذا تزوج العبد امرأۃ باذن مولاه۔ اور اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے
ایک عورت سے نکاح کیا۔ و طلقها۔ پھر اسکو خود طلاق دی نہ بدون اجازت مولیٰ کے۔ وقع طلاق۔ تو غلام کی طلاق
واقع ہو جائیگی نہ غرض کہ نکاح میں اجازت مولیٰ شرط ہے۔ طلاق میں بلکہ طلاق کا مختار ہی غلام ہے۔ ولا یقع طلاق
مولاه علی امرأۃ۔ اور غلام کی جو روایت غلام کے مالک کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لان ملک النکاح حق العبد فیکون
الاستقاط الیہ دون المولی۔ کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار میں ہے مولیٰ
کے قبضہ میں نہیں ہے نہ اور حدیث میں آیا کہ ایک غلام نے اگر آنحضرت صلی علیہ وسلم سے جس کی اس پر سزا دینے کے لیے باندی یا
اب وہ چاہتا ہے مجھے جدا کر دے یہ سنکر آپ نے منبر پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اسے لوگو یہ کیا حال ہے کہ تم میں کا آدمی اپنے غلام کو
اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر دونوں میں جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضہ میں ہے جس نے ساق اٹھائی۔ و رواہ ابن ماجہ و الدارقانی
صحت۔ اگر مولیٰ کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے میں وہ خود سر دلا پھروا ہو جائیگا تو چاہیے کہ اسکو اس طرح اجازت دے کہ میں نے تمھارا

کاح کی اجازت اس شرط سے دی کہ تیری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ میں ہو جب میں جاہلون اسکو تیری طرف سے طلاق دیدوں یا غلام نے خود کہا پس جب غلام نے اسکو منظور کر لیا تو اسکی جود کی طلاق کا اختیار مولیٰ کے قبضہ میں آگیا کہانی الغنادی
 م دفع - و اللہ تعالیٰ اعلم -

باب ایقاع الطلاق

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان میں ہے۔ یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہے نیت سے یا غیر نیت اور اسکی تفصیل
 مف - الطلاق علی ضربین صریح و کناہیہ - طلاق دو قسم ہے صریح اور کناہیہ - فالصریح قولہ پس صریح یہ کہتے ہیں کہ
 مف یعنی صریح مانند اس قول کے کہ - انت طالق - تو طالق ہے - و مطلقہ - اور تو مطلقہ ہے - و طلقک - اور
 میں نے تجھے طلاق دی - فہذا یقع یہ الطلاق الرجعی - پس ایسی ہر لفظ کے ساتھ جب طلاق واقع ہوتی ہے نیت
 یعنی یہ صریح ہیں اور صریح کے دو حکم ہیں ایک یہ کہ جب طلاق واقع ہوتی ہے - لان ہمدہ الا لفاظ تستعمل فی الطلاق ولا یعمل
 فی غیرہ فکان صریحا - کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق میں ہونا اور غیر چیز میں نہیں ہونا تو طلاق صریح ٹھہری - و انہ
 یعقب الرجوعہ بالنقص - اور صریح طلاق کے عقب میں رجعت لگی ہوتی ہے بدلیل نص مف - یعنی قرآن میں مخصوص ہے کہ طلاق
 صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہو لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ میں نے ایسی طلاق صریح دی جسکے پیچھے رجعت نہیں ہے تو یہ نیت عمل ہے
 کیونکہ اسکی نیت کسی حکم نفی کو نسخ نہیں کر سکتی ہے م - پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا - ولا یفتقر الی النیۃ - اور
 طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہیں ہے مف - اجماع ہے - لانہ صریح فیہ لخلیۃ الاستعمال - کیونکہ استعمال غالب ہونے کی
 وجہ سے وہ طلاق میں صریح ہے مف - بلکہ سولے طلاق کے شرعی معاملات میں استعمال نہیں رہا - تو معنی خود متعین ہیں بخلاف
 الغیۃ تصریح اور فراق کے جنکو شافعیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن میں اگرچہ استعمال لیکن عرف عام میں غلبہ نہیں - مف - و کذا اذا
 نومی الایمانہ - اور یوں ہی جب اسنے بانیہ کرنے کی نیت کی مف - مگر لفظ میں صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بانیہ نہیں کہا تو بھی
 صرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بانیہ کی لغو ہے - لانہ قصد تنجیر یا علقہ الشرع بالقضاء العدا - کیونکہ بانیہ ہونا جسکو شرع
 نے عدت کرنے پر معلق کیا ہے اسکو اسنے بالفعل کر دینا چاہا مف - حالانکہ یہ کوئی نسخ کرنے والا نہیں - فیرد علیہ - تو اسکا قصد
 اسی پر تھا بھینک مارا جائیگا - مف - پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو بکر لفظ بانیہ مطلق و مطلق و طلاق و طلاق
 اور طلاق اق سب مثل طلاق کے ہیں - ہاں اگر پہلے دو گواہ کر لے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہے تو حاکم بھی تصدیق کرے گا اور اسی پر فتویٰ
 دیگا مف - و - اور یہ معلوم کہ نفث میں لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہے - لہذا فرمایا - و لو نومی لطلاق عن شاق
 اور اگر اسنے میری سے رہائی کا قصد کیا مف - اور ظاہر میں صرف یہ کہا کہ تو طالق ہے اور سابق سے گواہ نہیں کرے گئے اب اپنی
 نیت بیان کر کہ میری یہ مراد تھی کہ تو بندش و میری سے چھوٹی ہوئی کہ سلم یدین فی القضاء لانہ خلاف الظاہر
 تکم القضاء میں اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ ایہ ظاہر کے خلاف ہے مف - ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسنے طلاق سے جدائی
 کا قصد کیا تھا - ورنہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیوں بولتا - اور حاکم پر فرض ہے کہ بحسب ظاہر حکم کرے اور باطن و ولی قصد
 علم اللہ تعالیٰ پر چھوڑے - لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کر کے کہلایا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صاف کہا ہو کہ تو قید
 یا بند سے طالق ہے اور یوں ہی جب اول شوہر سے طالق مراد لی ہو علی الصبح کہانی قاضی خان - مف - و یدین فیما بینہ من
 اللہ تعالیٰ لانہ حکمیکہ - اور دینا تہ اسکے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محمل ہیں مف - یعنی اگر وہ طلاق
 اسکی نیت ہوگی کہ قید سے آزاد ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک سچا ہوگا حتیٰ کہ یہ عورت اسکی جود رہی لیکن ظاہر شرع کے حکم قاضی سے

نخافت نہیں کر سکتا ہو۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ یہ اس وقت تک کہ کلام بزبان عربی بولا ہو اور ہاری زبان آرد و میں واجب ہے کہ وہ یا پھر کسی
اسکی نفی ہو کہ نہ سے نفی بیان بالکل محتمل نہیں ہیں جسے اس مسئلہ میں کہ۔ لونی ہی بہ الطلاق عن العمل۔ اگر کسی
کام سے چھوٹی ہوئی مرادی نہ۔ یعنی کہا کہ تو طلاق ہو اور دعویٰ کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہو۔ لم یدین فی القضاء
ولا فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ۔ تو وہ حکم قضاء میں متدین نہ ہوگا اور نہ دیانتہ فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ متدین ہوگا و کیونکہ
نفی معنی ہی نہیں جتنے ہیں۔ لان الطلاق لرفع القید وہی غیر مقید بالعمل۔ کیونکہ طلاق تو بڑی دوسرے کے واسطے
نفت ہے حالانکہ عورت کچھ عمل کی یہی میں نہیں ہے نہ۔ تو نفعت بھی اس معنی کو محتمل نہیں۔ اور یہی ظاہر الراد ہے۔ و عن
ابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ یدین فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ لانہ لیتعمل للتخیض۔ اور امام ابو حنیفہ سے (حسن معنی کی) روایت ہے
کہ بابت میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارے دینے میں بولا جاتا ہے نہ۔ یعنی تو کام کی شفقت سے چھوٹی ہوئی ہو
اور حاصل یہ کہ حقیقی نفعت تو محتمل نہیں مگر مجازی محاورہ محتمل ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس مجازی کی طرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر
تصریح کی کہ تو کام سے طلاق ہے تو دیانتہ تصدیق ہوگی نہ قضاء اور پھر یہ کلام طلاق صریح میں تھا۔ ولو قال انت مطلقة تسکیم
الطاء۔ اور اگر کہا کہ تو مطلقہ ہے طاء کو سکون دیکر۔ اور لام کو فتح دیکر مصدر اطلاق سے۔ جو ایسے موقع پر ملتے ہیں کہ مثلاً
جاؤں کار استہ چھوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ لایکون طلاقاً الا بالغیۃ۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا
مگر نیت کے ساتھ نہ۔ یعنی نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جان چاہے جا۔ تو یہ طلاق ہو جائیگی۔ ورنہ نہیں
لانہا غیر مستعمل فیہ عرفاً فلم یکن صریحاً۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں مستعمل نہیں طلاق کا صریح لفظ نہواں
مگر ایسا لفظ ہے کہ اس سے طلاق کا مفہود ادا ہوتا ہے تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائیگا۔ بخلاف مطلقہ بفتح طاء و تشدید لام
کے مصدر تطلیق سے بروزن مروثہ۔ کہ یہ صریح طلاق میں مستعمل ہے۔ (رفع) کہا کہ او مطلقہ یا اسے طالعہ یہ کام کر۔ و طلاق پڑگئی
اور انکار قبول نہ ہوگا لیکن اگر اسکو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعویٰ کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہے تو بالا تعاقبات و انتہ
تصدیق ہوگی اور قضاء بھی تصدیق ہونا مروی ہے اور یہی اچھی روایت ہے۔ معنی۔ صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ جانتا
ہو یا نہ جانتا ہو۔ و۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اسکی کچھ نیت نہ تو کبھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں
کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد بلفظ طلاق
در حالیکہ اسکے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہے کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے سائل کو کر کے کہ تو طالعہ ہے یا تم طالعہ ہو تو اس سے
کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہے کہ جسے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اسکی زبان چل گئی کہ تو طالعہ ہے تو واقع ہو جاتا
یعنی قضاء واقع ہوگی نہ عند اللہ تعالیٰ۔ اور فتاویٰ منسوری میں ہے کہ کسی کو سکھایا کہ یہ وظیفہ ہے کہ امراتی طالق ثلثا۔ اسنے کہا تو
طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ اسنے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور
کہا تو قضاء طلاق ہوگی نہ دیانتہ۔ اور شرع سے ہی ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بدون قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہوگی
اور جب لفظ طلاق قصد کر لیا تو اسکے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہے۔ اور حاصل یہ ہو کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا
اس طرح کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کر کے کہنا حکم شرع عورت سے جدائی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصد کیا
تو شرع میں اس پر حکم یعنی جدائی مترتب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوائے اسکے کہ جب اسنے اس لفظ سے ایسے معنی کا قصد کیا
جو بن سکتے ہیں چنانچہ بیان ہو چکا۔ رہا یہ کہ جب اسنے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانا کہ یہ کیا چیز ہے یعنی سبب
نہیں جانا اور نہ وہ اسکے حکم پر راضی ہو اور نہ لفظ پر راضی ہو تو پھر اس پر شرعی حکم ثابت کرنا قراءہ شرع سے بہت بعید ہے اور انتہا
نے فرمایا۔ لایؤخذ کم اللہ بالنونی ایانکم لآئیتہ۔ اس سے بندوں کے واسطے شرع مقرر کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزیں نہ

حکام لازم و سترت نہ کرین جسکا کچھ قصد نہیں کیا گیا۔ اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آویگا حالانکہ ایسے شخص میں اور سوتے ہوئے میں کچھ فرق نہیں کیونکہ خواب میں نہ اسنے لفظ کا قصد کیا اور نہ اسکے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہیں یا اسکا قصد ہی نہیں تھا تو کیونکر اس پر حکم لازم ہو اور حق تعالیٰ عزوجل خوب جانتا ہی پس دیانۃ بالکل طلاق نہیں واقع ہوگی ہاں قاضی البتہ نہیں جانتا ہو اور حادی میں جامع اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمر درم سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی عمرہ جو رو کو طلاق دینی چاہی تھی اسکی زبان پر زینب آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالعہ ہوگی جسکا نام لیا لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی بھی طالعہ نہ ہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا یہ صریح قول ہے اور وہ جو قصیر رحم نے روایت کی کہ زینب قضاء و دیانۃ طالعہ ہو جائیگی یہ قابل اعتماد نہیں ہے کہنا تلخیص مافی الفتح اور میں نے کلام اسواسطے بیان طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہے اور بعضے عوام بعض غیر معتبر روایات پر جم جاتے ہیں۔ ورنہ دیکھ عن ابن ابی لیلۃ عن المحکم بن حنیفۃ بن عبد الرحمن ان امراہ قالت الخ یعنی غیثمۃ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرا کچھ عقب رکھو اسے طیبہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہیں ہے اسنے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا کیا نام رکھوں اسنے کہا کہ غلیہ طالق رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام غلیہ طالق ہے۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی پس اسکا شوہر آیا اور اسنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اسکے شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑ کے اسکے سر پر سزا دے۔ (فروع) حرث کی قمی سے طلاق واقع ہوتی ہے جیسے تو طالق ہی پوچھا گیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہاں۔ یا عربی میں ن ع م کہا بشرطیکہ نیت ہو۔ البدائع۔ اپنی طلاق لے اسنے کہا کہ میں نے لی تو بلا نیت طالعہ ہوگی ہو صبح۔ اگر گواہ کرے کہ تھک دیکھ لے کہوں گا تو دیانۃ طلاق نہ ہوگی اور عالم و جابل میں فرق نہیں ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ دنیا کی عورتیں یا سب عورتیں یا اس شہر کی عورتیں یا طالعہ ہیں اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہے تو طالعہ نہ ہوگی مگر جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر اس کو چھ یا گھر کی عورتیں یا سب عورتیں یا طالعہ ہیں اور اسکی عورت انھیں میں ہے تو بغیر نیت طالعہ ہوگی۔ اگر کہا کہ چھ طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو اختلاف ہے اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عت یہ ہو کہ ایسا کرنا بجز فرض یا لازم وغیرہ ہے تو بالفعل نہیں واقع ہوگی مگر بالیقاع مقصود۔ اگر کہا کہ تو طالعہ ہو۔ یا مطلق ہو تو واقع ہوگی۔ صفت۔ اور حق میرے نزدیک تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب یہی منظور ہے تو تو طالعہ ہو یعنی مجھے درخواست کرتا کہ میں تجھے طلاق دیدوں پس نیت ضرور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر صریح کا حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ۔ ولا یقع بہ الا واحدة وان نومی اکثر من ذلک۔ الوصل صریح کے ساتھ طلاق نہیں واقع ہوتی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ واما داحمہ وزفر نے کہ یقع مافی سہی واقع ہوگی جو نیت ہے فخرہ تین ہوں یا ایک۔ لانه محمل لفظہ۔ کیونکہ یہ اسکے لفظ کا محمل ہے۔ جب اسنے کہا کہ تو طالعہ ہے تو طلاق تین تک محمل ہے۔ فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لفظہ کیونکہ نیت میں طالعہ ذکر کرنا طلاق کا ذکر ہے کہ ذکر العالم ذکر للعالم۔ جیسے عالم کا لفظ ہونا علم کا ذکر ہے۔ اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سب کو محمل ہے تو طالق محمل ہوا۔ ولہذا یصح قرآن العدد وہ۔ اور اسی جہت سے اسکے ساتھ عدد ملا صحیح ہوتا ہے۔ واما تو طالعہ تین طلاق سے ہے اور عربی میں انت طالق ثلثا۔ فیکون نصباً علی التفسیر۔ تو ثلثا کو نصب بنا بر تفسیر ہے۔ یعنی انت طالق میں طلاق تین میں تین تو ثلثا سے اسکی تفسیر کر دی۔ یہ تقریر مجذوش ہے اسواسطے کہ طلاق مفہوم ہے اور طالق مذکور ہے اور نہ کوئی یہ تفسیر نہیں ہو سکتی۔ واما نہ لغت فرد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طالق ایک فرد کی صفت ہے۔ حتی قیل للثلاث طالق ان۔ حتی کہ دو عورتیں ہوں تو انکو طالق کہا جاتا ہے۔ واما ثلاث طالق۔ اور میں ہوں تو انکو طالق۔ باطلاقات کہتے ہیں پس طالق مفرد ان سب کو محمل نہیں۔ فلا یجوز العدد ولا نہ صمدہ۔ تو وہ عدد کو محمل نہ ہوگا کیونکہ یہ اسکا ضد ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کو محمل نہیں ہوتی اور نہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محمل ہو۔ پس لفظ طالق جو مذکور ہے وہ تو محمل عدد نہ ہوا یہ خیال کہ طالق کے ذکر میں طلاق کا بھی ذکر

ہوا اور طلاق اسم مصدر جنس ہر قودہ محتمل عدو ہر یہ خیال و حوکا ہو گیا اس واسطے کہ تو طالق کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنی تطلیق ہر اور تعداد اسی تطلیق کے لیے ہر کیونکہ مراد یہی کہ میں نے تجھے تین تطلیق دین اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہنچا۔ جو ذکر الطالق ذکر طلاق ہو وصفہ للمراۃ۔ اور طالق ذکر کہنے میں وہ طلاق مذکور ہر جو عورت کی صفت ہر فت۔ یعنی یہ عورت اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لاحق ہر حالانکہ اس میں تعداد کچھ معنی نہیں رکھتی۔ لا لطلاق ہو تطلیق۔ اور اس طلاق کا ذکر نہیں جو تطلیق ہر فت۔ وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہر کیونکہ تو طالق ہر اسکے یہ معنی نہیں کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق معنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایک بار یا زیادہ۔ اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہر۔ اس صفت کا ضمیمہ عدو کا تحمل نہیں ہر۔ والعدو الذی یقتل بہ۔ رہا وہ عدو جو اس لفظ طالق سے ملتا ہر فت اور عربی میں طالق ثلثا۔ یا اردو میں طلاق سبہ طلاق بولتے ہیں۔ تحت لمصدر محذوف۔ وہ مصدر محذوف کی صفت ہر فت یعنی معقول طلاق کی صفت ہر۔ معناه طلاقاً ثلثا۔ اسکے معنی انت طالق طلاقاً ثلثا۔ کقولک اعطیتہ حیزیلہ۔ میں نے اسکو باجریل۔ اسی اعطاء حیزیلہ۔ یعنی میں نے اسکو یاد دینا جریل فت۔ بلکہ اولی یہ کہ معنی اسکے انت طالق طلاقاً ثلثا۔ یعنی تو طلاق ہے کیونکہ ہر فت تجھے تطلیق تین مرتبہ دیدی۔ اور عورت تو صرف طلاق سے موصوف ہوتی ہر نہ آگے اس میں تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق کئے عورت کے حق میں ملامت نہیں بلکہ فرمایا۔ حتی تنکح زوجا غیرہ۔ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق میں فلا تحمل لہ ہر کیونکہ ناشکری مرد کی بکطرف سے ہر۔ ہاں یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے ہوتی ہر کیونکہ مصدر طلاق دونوں کو محتمل ہر لہذا فرمایا۔ ولو قال انت الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہر فت یعنی عورت کا وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طالق کے۔ او انت طالق الطلاق۔ یا تو طالق ہر طلاق کو فت یعنی طلاق ہونے میں طلاق کو وصف لینے والی ہر۔ اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔ او انت طالق طلاقا۔ یا تو طالق ہر طلاق کو فت۔ اور طلاق کو مکرمہ بیان کیا۔ فان لم یکن لہ نیت او نومی واحدة او نیتین فی واحدة رجعیۃ۔ پس اگر اس کا کچھ نیت نہویا اسنے یک یا دو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق جہی واقع ہوگی۔ والن نومی ثلثا قتل۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاق ہونگی وقوع الطلاق باللفظۃ الثانیۃ والثالثۃ ظاہر۔ لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہر۔ لہذا لفظ ذکر الثلث وحده۔ کیونکہ اگر وہ خالی نیت کو ذکر کرتا۔ اسطرح کہ انت طالق۔ تو طلاق ہر۔ تقع بہ الطلاق۔ تو اسکے ساتھ طلاق واقع ہو جاتی۔ فت۔ اور یہاں اسنے مصدر یعنی لفظ الطلاق اطلاقاً کو بڑھا دیا۔ فاذا ذکرہ۔ پس جب اسنے طالق کو ذکر کیا۔ تو ذکر المصدر معہ حاو اسکے ساتھ میں مصدر کو بھی ذکر کیا۔ وانہ یزیدہ وکادۃ۔ اور حال یہ کہ مصدر اسکو مضبوطی بڑھا دیتا ہر۔ اولی تو بدرجہ اولی واقع ہوگا اما وقوعہ باللفظ الاولی۔ رہا طلاق واقع اول لفظ کے ساتھ۔ جبکہ طالق ذکر نہیں کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور کہا کہ انت الطلاق۔ زبھی حکم ہی کہ طلاق واقع ہوگی۔ فلان المصدر یکرر ویراد بہ الاسم۔ یہ اسطرح کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہر فت یعنی مصدر کا اسم فاعل مثلاً۔ یقال رجل عدل۔ بولتے ہیں کہ مرد عدل۔ اسی عادل۔ یعنی مرد عادل فت۔ کیونکہ عدل کے معنی دونوں پہ برابر کرنا دیدی کی صفت ہے معنی ہر بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہر یعنی زیادہ پہ برابر کرنے والا ہر لیکن ایسا عادل ہر کہ گویا بالکل عدل ہر چنانچہ علم بلاغت میں بیان ہر پس بیان جب عورت کو طلاق کہا تو بھیض الطالق ہر۔ فصار بمنزلۃ قولہ انت طالق۔ تو بمنزلۃ انت الطالق کہنے کے ہو گیا فت حتی کہ طلاق واقع ہوگی۔ وعلی ہذا لو قال انت طلاق۔ وعلی ہذا اگر کہا کہ انت طلاق یعنی بدون الف لام کے۔ تقع الطلاق بہ ایضاً۔ تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی فت۔ گویا انت طالق کہا لیکن واضح رہے کہ جب طلاق مصدر کہنے میں بالثانیۃ ہوتا ہر جیسا بلاغت میں مذکور ہر تو طالق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی ہر لہذا فرق آدجا اور اس میں شک نہیں کہ طالق کی طرح طلاق کہنے میں بالفرض وہ طلاق ہو جائیگی۔ ولا یحتاج فیہ الی النیۃ ویكون رجعیاً لما بینا انہ یصح الطلاق لغلبۃ الاستحالة۔ اور طلاق کہنے

بکھڑیت کی حاجت نہوگی اور طلاق جی ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ صریح طلاق ہے اس لیے کہ طلاق ہی میں اسکا استعمال غالب ہو گیا ہوتا ہے
 رہا فرق کا بیان تو فرمایا۔ و تصحیح فیہ الثلث۔ اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے۔ یعنی تینوں صورتوں میں جہاں طلاق مصدر ہے۔ جہاں مصدر
 محتمل عموم والکثرۃ۔ کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو محتمل ہے۔ لہذا ہم جنس فیہ غیر سائر اسما والا جناس۔ کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے
 پس اسکا اعتبار دیگر اسما سے جناس کے ساتھ ہوتا ہے۔ کیونکہ سب اسماء جنس محتمل عموم و کثرت ہوتے ہیں۔ فقلت اول الادنی مع محتمل
 الكل۔ تو وہ کثرت کو مع احتمال کل کے شامل ہوگا۔ و ثانی یعنی تکرر تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی محتمل ہیں۔ پس جب اسے کہا کہ کل
 یہی مراد ہے تو اسے اپنی لفظ سے یہ مراد لی جو محتمل ہے اور اسی کا حق میں موافق اسے مراد کے ہوگا۔ و تصحیح فیہ الثلثین فیہا خلافاً لوفرح
 اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قول فرح کہ نہ فرح کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہے۔ ہو یقول ان الثلثین بعض
 الثلث فلما صححت نیتہ الثلث صححت نیتہ بعضہا ضرورۃ۔ مگر یہ کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو
 کی نیت بالضرر صحیح ہوئی۔ و نحن نقول نیتہ الثلث انما صححت لکونہا جنساً۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح
 ہوئی ہے کہ تین جنس ہے۔ یعنی مرد کو کل خطیہ جنس طلاق کا عورت پر تین عدد ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تین کو شامل ہے
 حتی لو كانت المرأة اشخصاً یہ الثلثین باعتبار معنی انسانیہ۔ حتی کہ اگر اسکی جوہر کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی حیثیت کے دو کی نیت صحیح ہوگی
 و نہ کیونکہ باندی کی طلاق دوہر میں و جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دوہر میں لفظ بلحاظ فرد جنسی کے دو کو شامل ہو گیا اور باعتبار لفظ
 کے نہیں۔ اما الثلثان فی حق الحرۃ عدد۔ رہا آزادہ عورت کے حق میں دو طلاق تو عدد ہے و نہ جنس کا فرد حقیقی یا حکمی
 کچھ نہیں ہے۔ واللفظ لا یحتمل العدد۔ اور لفظ طلاق کچھ عدد کو محتمل نہیں۔ و ہذا لان معنی التوحد مراعی فی الفاظ
 الواحدان۔ اور یہ جو مذکور ہوا اسولے کہ مفرد الفاظ میں معنی وحدانیت کے ملحوظ ہیں و نہ وجوب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی
 میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہیے۔ و ذلک بالضرورة او بالخصیۃ۔ اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے
 کے ہوگا۔ و نہ پس ایک طلاق بلحاظ اسکے کہ لفظ طلاق کے معنی میں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنسی ہے
 یعنی کل جنس یہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس ہے۔ و لکن معزل منہما۔ اور دو طلاق جو مشتمل ہے وہ ان دونوں سے
 نہ ہوتا ہے۔ کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی۔ کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جائز ہیں
 حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور مشتمل یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں۔ بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع
 نہیں ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ انت طالق الطلاق میں اسنے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کے کہا ہو۔ و لو قال انت طالق لطلاق
 وقال اردت بقول طالق واحدة و بقولی الطلاق اخری یصدق۔ اور اگر اسنے انت طالق الطلاق کہا اور
 بیان کیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی تو اسکا قول صحیح ناجائز نہ ہوگا
 اور اس طرح دو طلاقین اسی کلام سے واقع ہوگی۔ لہذا کل واحد منہما صالح للایقاع۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک
 واسطے طلاق واقع کرنے کے لائق ہے۔ حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ فکانہ قال انت
 طالق و طالق۔ گویا اسنے یون کہا کہ تو طالقہ اور طالقہ ہوتی۔ یا تو طالقہ اور طلاق ہے۔ قطعاً رجحان۔ پس دونوں
 طلاقین رجحی واقع ہوگی۔ اذ اکانت مدخولہا۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہوتی۔ ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے
 جائز ہو گئی پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہر کہ جائز کی خوب بولی پر لحاظ نہ ہوگا کیونکہ اس عبارت میں انت طالق و طلاق۔ بلحاظ ترکیب
 عربی کے الطلاق کو نصب ہے۔ و صرف تاکید واقع ہو سکتا ہے۔ باوجود اسکے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے واسطہ نہ مار دے پھر
 بھی انت طالق و طالق۔ تفسیر کی ناخفہ۔ یہ اسوقت تھا کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اسکے پیش
 پا کر یا ماتھے یا کچھ غیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے ہدی یا آدمی یا تہائی وغیرہ طالق کہا ہو۔ تو بیان فرمایا کہ۔ و اذا اضافت الطلاق

الی جملتها ادالی ما یعبر بہ عن الجملة وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کبھت یا ایسے جزو کی طرف جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہو تو طلاق پڑ جائیگی۔ لہذا نصیحت الی محله۔ کیونکہ طلاق اپنی جگہ کبھت مضامین ہوئی۔ وذلک مثل ان یقول انت طالق۔ اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً کہے کہ تو طالق ہو۔ لان التامضیہ امر آء۔ کیونکہ تو ضمیر عورت کبھت ہو۔ جیسے کہے کہ تو بوری یا کل طالق ہو۔ اولی قول رقبہ طالق۔ یا جیسے کہے کہ تیری گردن طالق ہو۔ کہونکہ عورت میں گردن پوری ذات سے تعبیر ہوتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آباد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایک راس گھوڑا خرید لیا حالانکہ راس ہی سر ہو۔ اور غصق طالق۔ یا کہ تیری عنق طالق ہو۔ غنق ہی رقبہ طالع گردن ہو۔ اور اسک طالق۔ یا تیرا راس یعنی سر طالق ہو۔ اور وحاک او بدنک او جدک او فرجک او وجہک۔ یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا چہرہ طالق ہو۔ ان ہر ایک میں طلاق پڑ جاتی ہے اگرچہ جزو ہر جزو بمنزلہ کل کہے ہو۔ لہذا تعبیر بہا عن جمیع البدن۔ کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ جزو بولا جاتا اور مراد تمام بدن ہوتی ہے۔ اما الجسد والبدن فقط ہر چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے۔ کیونکہ تیرا جسم یعنی کل اور تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے۔ وکذا غیر ہما۔ اور یون ہی ان دونوں کے ماسوائے میں ف۔ جیسے رقبہ و عنق۔ قال اللہ تعالیٰ فخریر رقبۃ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فخریر رقبۃ۔ یعنی آزاد کرنا ایک گردن لینے پر ایک غلام۔ وقال فطلت اعناقہم لہما خاصصین۔ اور فرمایا فطلت اعناقہم لہما۔ یعنی خاصصین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو عناق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خاصصۃ ہوتا۔ یون ہی فرج ہے۔ قال علیہ السلام لعن القدرج علی السروج۔ آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا اللہ تعالیٰ لعنت کہے فرجون کہ جزو یون پر یون ف۔ یعنی عمدتین جو گھوڑوں پر سوار ہوں۔ یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ قریش کے ادب پر سوار ہونے والیوں کی طرح فرمائی ہے اور یہ صفت رح کے واسطے کلام عرب و اطلاق شائع کافی ہے۔ یہی سر یعنی راس کا حال ہے سو یقال فلان راس لقوم بوسے ہیں کہ فلان شخص راس القوم ہے۔ یون ہی ایک راس ہے۔ اسی طرح روح۔ و ہماک روح یعنی نفس۔ اور بوسے ہیں کہ اسکی روح مری یعنی وہ خود مرا ف۔ رہا لفظ فون۔ ومن ہذا القبیل الدم فی رواۃ۔ اور ایک روایت میں خون اسی قبیل سے ہے۔ کہ اسکو دیکر آدمی مراد ہوتا ہے۔ یقال و منہ ہر۔ بولتے ہیں کہ اسکا خون راگیاں ہے۔ ف۔ یہ روایت کلمات ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کبھت طلاق عناق نہیں صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہ ہوگی یون ہی طلاق بھی صحیح نہیں ہے۔ یہی اظہار و استدلال۔ پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے فاحمد صاحب العالمین۔ م۔ موتہ النفس و ہوا ظاہر۔ اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے۔ واضح ہو کہ زبان عرب میں جس تمام جسم یعنی صبح کا تنہ سے ہاتھ پاؤں و سر کے ہے اور بدن صرف تن بدن اطراف کے ہے اور اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طالق۔ کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے جو تر طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بفتح اور دبر کے۔ خلاصہ مع د۔ اور صحیح کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردد ہو اور باقی الفاظ و اسطرح بولے جاتے ہیں کہ کہی اسنے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو کہ ان الفاظ سے وقوع طلاق اسوقت ہے کہ اسنے اس طلاق میں حقیقی معنی کا قصد کیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیے کہ وہ یا تنہ اسکی تصدیق ہو کہ مافی الفتح اور اگر کہا کہ تمہیں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اسنے ہاتھ رکھ کر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا چہرہ طالق ہے تو صحیح یہ کہ واقع نہ ہوگی اور اگر ہاتھ نہیں رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلاً تو اسے یہ کہ واقع ہوگی ف۔ ت۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو نہیں واقع ہوگی کیونکہ مدار اس عضو پر اسنے کل ارادہ نہیں کیا بخلاف یہ چہرہ مثلاً کہ اس سے کل مراد ہو سکتا ہے پس قصداً واقع ہوگی اگرچہ تخصیص کا دعویٰ کرے لیکن دیا نہ تصدیق ہونا چاہیے کہ قابل فی بفتح۔ وکذا لکسان طلق جزو اسٹا لکسان ہر یون ہی طلاق واقع ہوگا جب کہ اسنے جزو شائع کو طلاق دی ف۔ یعنی یہ

جزو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ دہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق۔ مثلاً بدن کے لئے کہ تیرا نصف یا تیرا تہائی طالعہ ہے۔ لان الجرح الشائع محل سائر التصرفات کا بیع وغیرہ۔ کیونکہ جو جزو شائع ہو وہ دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ۔ حتیٰ کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ فلذا یکون محلاً للطلاق۔ تو یوں ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ الا انہ لایصحی۔ مگر بات اتنی ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت النکاح ضرورتاً۔ تو ضرورت کل ثابت ہوگا۔ پس طلاق اسکی کل سے متعلق ہو جائیگی بخلات بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام میں دو شخصوں کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہیں کہ کوئی عورت نصف منکوحہ و نصف مطلقہ ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف مثلاً محل طلاق ہے بدیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ طلاق متعلق ہو اسلئے کہ جب طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اسکا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ ضرورت لازم آئے کہ وہ کل حرام ہو گئی۔ پھر یہ ایسے جزو میں جس سے بالکل کل مراد ہو کر رہی ہے۔ اور اگر ایسا جزو ہو تو طلاق نہوگی چنانچہ۔ لو قال یدک طالق اور جملہ طاق لم یقع الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طاق ہے یا تیرا پاؤں طاق ہے تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ کیونکہ اس جزو کو کل کے لئے نہیں ہوتے ہیں۔ وقال زفر و الشافعی یقع۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ داعی ہو جائیگی۔ اور یہی قول مالک و احمد ہے اور شرح سرحدی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں طاق کہنے میں رتبع ہے اور قاضی نے کہنے کا کہ شہر یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن کی تعبیر مراد ہو تو واقع ہوگی۔ ولذا الخلاف فی کل جزو معین لایعبر بہ عن جمیع البدن۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین میں جس سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے۔ جیسے انگلی و ہتھیلی و قدم و کان ناک و آنکھ گال و دل و جھاتی و انت کمر و لاکھٹا ٹخنہ و مانند انکے بس زفر و ائمہ ثلاثہ رحمہم کے نزدیک واقع ہے۔ غیر از یکہ امام احمد کے نزدیک و انت و ناخن و بال میں مثل ہمارے قول کے طلاق نہیں ہے۔ لہذا انہ جزو متمتع بعقد النکاح و ما بذالہ حالاً کیونکہ محلاً لحکم النکاح فیکون محلاً للطلاق فیثبت الحکم فیہ قضیۃ للاضافۃ ثم یسری الی کل کما فی الجرح الشائع۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو جبکہ حال ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اسکی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو میں حکم طلاق ثابت ہوگا پھر اس جزو سے تمام بدن میں ساری ہو جائیگا جیسا کہ جزو شائع کی صورت میں ہے۔ کہ بالاتفاق جزو شائع میں ثابت ہو کر تمام بدن میں ساری ہو جاتا ہے۔ یہ وہم نہو کہ جب اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو جلیسینے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اسکے قائل نہیں ہیں تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق جانب حرمت است و اور نکاح حلت تو دونوں میں فرق ہے پس طلاق تو بھل جائیگی۔ بخلاف ما اذا اقصیت الیہ النکاح لان التعدی متمتع برخلاف اسکے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہاں متعدی ہونا متمتع ہے۔ یعنی اس جزو میں نکاح سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن میں حلت پھیل جانا متمتع ہے اور حرمت پھیلنا متمتع نہیں۔ اذ الحرمۃ فی سائر الاجزاء یغلب الحکم فی ہذا الجرح۔ کیونکہ اس جزو میں حلت پر باقی سب اجزاء کاحرام ہونا غالب رہیگا۔ تو اس جزو کا نکاح کچھ مفید نہوگا۔ و فی الطلاق الامر علی القلب۔ اور طلاق میں امر بالعکس ہے۔ کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء ہاقیہ کی حلت پر غالب ہو جائیگی۔ نا حاصل امام شافعی رحمہم کا اصول یہ پھر کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق ہے۔ اور ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے پس اصل وقوع طلاق میں یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضا و اجزاء میں اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ ایسے ذات کی تعبیر کی جاتی ہے جو بخلات ایسے اجزاء کے جسے ذات کی تعبیر نہیں ہوتی۔ لہذا جواب میں فرمایا۔ ولانا انہ اضاف الطلاق الی غیر محله فیلغو۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے طلاق کو بے محل نہایت کیا۔

تو لغو ہوا۔ کہا اذا اضافہ الی رقیعہا او طهر یا۔ جسے طلاق کو عورت کے تھوک یا ناخن کی طرٹ نسبت کیا۔ فربا لانفاق لغو ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طلاق اپنا اثر جیسا ظاہر کرتی ہے کہ طلاق کو اپنے محل کی طرٹ نسبت کیا جاوے۔ و ہذا لان محل الطلاق یا یکون فیہ اقیب۔ اور یہ اس واسطے کہ طلاق کا محل وہ ہے جس میں قید ہو۔ لانه ینہی عن رفع القید۔ کیونکہ قید اٹھانے سے طلاق غیر وقتی ہے۔ یعنی محل طلاق دریافت کرنے میں ہٹنے سے طلاق کے معنی پر رجوع کیا تو دیکھا کہ طلاق کے معنی قید اٹھانا تو جائز نہیں۔ میں محل طلاق وہ ہے جس میں قید نکاح بعد اس سے تھوک وغیرہ خارج ہوئے اور یوں ہی ہاتھ و پاؤں بھی۔ و لا قید فی الید۔ اور ہاتھ میں کچھ قید نکاح نہیں ہے۔ ولہذا لا تصح اضافة النکاح الیہ۔ اور اسی جہت سے نکاح کو ہاتھ کی طرٹ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر لہذا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے یا پاؤں سے نکاح کیا اور اسے قبول کیا تو نکاح صحیح ہوا اور اگر عورت کی طرف نسبت کیا کہ میں نے تجھے نکاح کیا تو صحیح ہے پس محل آیا کہ جو عضو غیر میں بجائے محل کے ہو جائے وہ محل قید ہے مگر خصوص نہیں بلکہ کل۔ اور جو جزو ہاتھ یا پاؤں کی طرح بجائے کل نہیں صحیح ہے۔ بخلاف اجزاء الشائع۔ برخلاف جزو شائع کے۔ لانه محل للنکاح عندنا حتی تصح اضافة الیہ فلہذا یکون محلا للطلاق۔ کیونکہ جزو شائع (مانہ نصف و تہائی وغیرہ کے) ہمارے نزدیک محل نکاح ہوتا ہے حتیٰ کہ اسکی طرف نکاح کی نسبت صحیح ہوتی ہے تو نکاح کی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا۔ و احتیاتی فی الطھر و البطن۔ اور شائع ہے پتہ و پیٹ کی صورت میں اختلاف کیا۔ اگر لہذا کہ تیرا پیٹ طالق یا تیری پیٹھ طالق ہے تو بعض نے کہا کہ صحیح اور طلاق دائم ہوگی۔ والا ظہر انہ لا یصح لانه لا یعبر بہما عن جمیع البدن۔ اور زیادہ ظاہر قول یہ کہ طلاق نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ پیٹھ و پیٹ سے کل جسم تعبیر نہیں کیا جاتا۔ یعنی ہمارے میں مثلاً نہیں کہتے کہ یہ پیٹ سب سے شریر ہے بخلاف چہرہ کے چنانچہ بولتے ہیں کہ یہ چہرہ بڑا بد ہے مراد یہ کہ یہ آدمی بہت مفسد ہے۔ ہاں اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ معروف ہو کہ پیٹھ یا پیٹ یا ناخن و بال و ہاتھ و پاؤں، ہڈی وغیرہ بولیں اور مراد وہ شخص ہوتا ہو تو طلاق واقع ہوگی نہ ہ۔ یہ سب تو عورت کی جانب اضافہ کرنے میں ٹکڑے کرنا ہوا تھا اور اگر طلاق کے ٹکڑے کیے تو اسکا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ وان طلعتہا نصف تطلیقہ او ثلث تطلیقہ۔ اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدمی یا تہائی طلاق دی۔ فمثلاً کہا کہ تجھے آدمی طلاق یا تہائی طلاق ہے یعنی ایک طلاق کی آدمی یا تہائی ہے۔ کانت طالقاً تطلیقہ واحدہ۔ تو عورت ایک طلاق سے طالعہ ہو جائیگی۔ لان الطلاق لا یجزی۔ کیونکہ طلاق ٹکڑے نہیں ہوتی۔ و ذکر بعض ما لا یجزی کذا کہ الکل۔ اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی اسکا ٹکڑا ذکر کرنا مانند کل ذکر کے ہے۔ ف۔ تو طلاق کا نصف یا تہائی وغیرہ کتنا بے اثر ایک طلاق کہنے کے ہے۔ و لہذا انجواب فی کل جزو سماہ لما بینا۔ اور یہی جواب ہر جزو میں جو بیان کیا ہو بدلیل مذکور بالا۔ حتیٰ کہ طلاق کا ہزار دان حصہ ولا کھوان حصہ بھی ایک طلاق ہے اور اگر ایک جزو کے ساتھ دوسرا جزو بطور عطف بیان کرے تو یہ دوسری طلاق ہوگی اور اگر بغیر عطف ہو تو جمع کر کے ایک طلاق تک ایک اور زیادہ میں دوسری اسی طرح مثلاً کہا کہ تجھے آدمی و تہائی و چھٹا حصہ کر تو ہر ایک کی ایک طلاق بلکہ تین طلاقیں واقع ہوگی اور اگر کہا کہ آدمی تہائی چھٹا حصہ ہو تو لاکر ایک طلاق ہوئی اور اگر بجائے چھٹے کے چوتھائی کہا تو لاکر ایک طلاق سے بارہواں حصہ بڑھا تو اسکے لیے پوری دوسری طلاق لیکر وہ واقع ہوئیں۔ جیسے کہا کہ طلاق و نصف طلاق تو وہ ہونگی۔ یہی مثلاً ہے ابو ہریرہ ہ۔ و لو قال لہا انت طالق ثلثہ انصاف تطلیقین۔ جامع صغیر میں ہے اگر عورت کو کہا کہ تو طالعہ ہے دو طلاق کے میں نصف ف۔ یعنی دو طلاق کے نصف کا سہ چند۔ فی طالق ثلثا۔ تو عورت تین طلاقیں سے طالعہ ہوئی۔ لان نصف تطلیقین تطلیقہ۔ اس واسطے کہ دو طلاقیں کا ایک نصف تو ایک طلاق ہوئی۔ اور دوسرا نصف دوسری ایک طلاق اور تیسرا نصف بھی ایک طلاق ہوئی۔ فافان جمع میں ثلثہ انصاف لکن ثلث تطلیقات ضرورہ۔ پس جب تین نصف جمع کیے تو حسات ظاہر ہے کہ تین طلاق ہوئیں۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھوں میں سے تین نصف طلاق کے تین طلاق ہو سکتے ہیں اور اگر دو طلاقیں میں سے اعتبار ہے تو صرف دو طلاق ہونا چاہیے چنانچہ جامع میں فرمایا۔

ولو قال انت طالق ثلثہ نصاب تطلیقہ۔ اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدمے کے ساتھ طالق ہے۔ قبل نفع تطلیق تین۔ کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہو گئی۔ یہی جامع صغیر میں قول محمد ہے۔ لانا طلاقہ ونصف نکاح۔ کیونکہ تین آدمے ملکر ایک طلاق اور آدمی ہوئی تو وہ پوری ہو جائیگی۔ پس دو ہو گئی۔ عابی رہنے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ قبل نفع ثلث تطلیقات۔ اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہو گئی۔ طلاق کل نصف نکاح فی نفسہ ہا فیہ صغر لثا۔ کیونکہ ہر آدمی ایذا بہت میں پوری ہو گئی تو تین پوری طلاقیں ہو جائیگی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی نظر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت طوطا کی نو آستین صرف دو آدمی ہو سکتی ہیں مگر اگر ایک آدمی پھر آدمے کا آدھا یعنی چارم پھر چارم کا آدھا یعنی آٹھواں حصہ لیا جائے حالانکہ یہ نہیں لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدمی ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کامل ہوا چاہے جبکہ علمہ علمہ و معلومہ ہے۔ اور نہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا اور مبسوط میں مخصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگرچہ ملکر مجموعہ ایک سے بڑھ جائے ایک ہی واقع ہوئی ہے یہی صحیح و کافی الفتح۔ فعلی ہذا اس میں بھی ایک طلاق ہونا چاہیے لیکن موافق تصحیح عابی رہ کے ناطفی وغیرہ ایک عبارت مشائخ کا قول ہے کہ ۶۔ پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اس میں صورتیں ہیں خواہ زمانہ کے اندر مثلاً تجھے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا مکان میں مثلاً یہاں سے وہاں تک خواہ تعداد میں مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ حد طلاق یعنی تین تک میں محدود کیا چنانچہ ان کے احکام شروع کیے۔ ولو قال انت طالق من واحدة الی ثلثین۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ایک سے دو تک ہے۔ او مابین واحدة الی ثلثین۔ یا کہا مابین ایک کے دو تک۔ یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے۔ فی واحدة۔ تو یہ ایک طلاق ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور طلاق رجعی ہے اور یہ اول صورت ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ۔ و ان قال من واحدة الی ثلث او مابین واحدة الی ثلث فی ثلثان و ہذا عند ابی حنیفہ۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک سے تین تک یا کہا کہ مابین ایک کے تین تک تو دو طلاقیں ہیں اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالانی الاولی ہی ثلثان و فی الثانیۃ ثلث۔ اور صاحبین نے کہا کہ پہلی صورت میں دو طلاق ہیں اور دوسری صورت میں تین ہیں۔ اور یہ اختلافی اصول پر مبنی ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ ابتدا و انتہا جس چیز کے واسطے بیان ہو تو کیا اس چیز میں ابتدا و انتہا دونوں با ایک داخل یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اور بیان حقیقی معنی پر محمول کرین یا جو حاملہ و مستعار ہے۔ وقال زفر فی الاولی لایقع شیء و فی الثانیۃ یقع واحدة۔ اور زفر فرمے کہ پہلی صورت میں کوئی نہیں واقع ہوگی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی و ہو القیاس۔ اور یہی قیاس ہے۔ طلاق انتہائیہ لا تدخل تحت المضروب لہ الغایۃ۔ کیونکہ جبکہ واسطے انتہا قرار ہو چکا ہو اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے۔ کہنا لو قال بعت منک من ہذا الحائط الی ہذا الحائط۔ جیسے کہا کہ میں نے میرے ہاتھ اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی۔ تو وہ دونوں دیواریں بیعہ میں داخل نہوگی بلکہ صرف درمیانی زمین وغیرہ جو کچھ بیع ہو چنانچہ حدود اربعہ بیع میں داخل نہیں ہوتے۔ لیکن باقی امون نے بیان اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اسکے خلاف ہے۔ وجہ قولہما وہو الاستحسان ان مثل ہذا الکلام متی ذکر فی العرف یراد بہ الكل۔ صاحبین کے قول کی اور وہ استحسان ہے۔ وجہ یہ کہ عرف میں جب ایسا کلام ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے۔ کما تقول خذ من مالی من درہم الی مائۃ۔ جیسے کہ میرے مال سے ایک درہم سے سو تک لے۔ تو اسکو سو درہم لینے کا اختیار ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بیان انتہا کو داخل کرنا مراد ہوتا ہے لہذا طلاق میں جب طلاق دے تو اول صورت میں دو تک اور دوسرے میں تین تک دینا ٹھہرایا جائیگا۔ کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اس میں سے کچھ نہ لے پس انتہائی طلاق واقع ہوگی۔ والابی حنیفہ ان المراد بہ الاکثر من الاقل والاقل من الاکثر اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ کہ کمتر سے زیادہ اور بڑھ کر کم۔ یعنی ابتدائی مقدار کمتر اور انتہائی سب سے زیادہ بیان کی اور مراد جبکہ کمتر کہی اس سے تو زائد ہو اور جب سب سے زائد کہی اس سے کم ہو۔ فانہم یقولون سنی من ستین الی

سبعین او بائین ستین الی سبعین ویریدون بہ ماذکرناہ۔ چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے شتر تک
 ہی یاد میں آتا ہے۔ یعنی ساٹھ کے شتر تک ہی اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی ساٹھ سے زیادہ ہی اور شتر سے کم ہے۔ وارتادۃً اہل
 اور کل مراد ہونا۔ جیسے ایک سے سو درم تک لے ستر صحیح ہوتا۔ فیما طریقہ طریق الا باحتہ کما ذکرنا۔ ایسی صورتوں میں جس کا
 طریقہ سبب کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا۔ یعنی میں نے سبب کیا کہ چاہو ایک درم یا زیادہ حتیٰ کہ سو درم تک لینا سبب ہے۔
 اور اس پر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے۔ والاصل فی الطلاق ہوا لحظہ۔ حالانکہ طلاق میں اصل توجہت ہے۔ پس اباحت کا
 محذور یہ مانا نہ ہوگا۔ اور زفر فرم کا قیاس بھی مسترد ہے۔ تخم الغایۃ الاولیٰ لا بدان تلکون موجودۃ لیترتب علیہا الثانیۃ۔ پھر
 پہلی حد تو ضرور ہے کہ موجود ہو تاکہ اس پر دوسری حد مترتب ہو۔ کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہا بیان کرنے
 میں تو بیان ایک طلاق سے دو تک کہنے میں اول کا وجود ضروری ہے۔ ووجودہا بوقوعہا۔ اور اول طلاق کا موجود ہونا اسکے واقع
 ہونے سے ہے۔ پس اول طلاق واقع ہوئی اور اس پر اس نے دو تک حد بتلائی۔ بخلاف البیوع۔ برخلاف بیع کے۔ اس
 دیوار سے اُس دیوار تک۔ لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیوع۔ کیونکہ اس میں بیع سے پہلے سے حد موجود ہے۔ وطلاق
 میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں لہذا ہتے پہلی حد کو داخل لیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اس نے کہا کہ ایک سے دو تک تو
 صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے مسئلہ کے کہ ایک سے ۳۔ تک میں اول واقع
 ہوگی اور ۳۔ تک ایک اور ہوتی ہے تو وہ بھی واقع ہوگی۔ ولو توی واحدۃ یدین ویانۃ لا قضاء۔ اور اگر اس نے ایک ہی طلاق مراد لی
 تو دیانت میں تصدیق ہوگی نہ تضاربین۔ لانه محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر کیونکہ وہ اسکے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے
 و لہذا قاضی برخلاف الظاہر کو نہیں قبول کریگا اور قیامینہ و بین اللہ تعالیٰ قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳۔ کے بیچ میں صرف
 ایک ضروری ہے۔ ۲۔ ولو قال انت طالق واحد فی قضیۃ۔ اور اگر اس نے کہا کہ تو طالق ایک درود ہے۔ و توی المضرب
 و الحساب۔ اور اس نے ضرب و حساب کی نیت کی۔ اولم تلکن لمہ نیت یا اسکی کچھ نیت نہیں تھی۔ ففی واحدۃ۔ تو یہ ایک طلاق ہوگی
 وقال زفر قلع عثمان لعرف الحساب۔ اور زفر فرم نے کہا کہ دو طلاقیں ہونگی بوجہ عرف حساب کے۔ کیونکہ ایک کو
 دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں۔ و ہو قول حسن بن زیاد۔ اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے۔ ولنا ان عمل المضرب
 فی تکثیر الاجزاء لانی زیادۃ المضروب۔ اور ہماری محبت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ
 کرنے میں نہیں ہوتا۔ یعنی کتر عدد کے اجزاء متعدد زائد عدد کے ہو جاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے
 اجزاء متعدد عدد کے ہو گئے۔ و علی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے۔ ۶۔ و تکثیر اجزاء التعلیقۃ لا یوجب
 تعددہا۔ اور ایک تعلیق کے اجزاء کی کثرت اس کو موجب نہیں کہ ملاقین زیادہ ہوں۔ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے بقدر ہو جائیں
 وہی ایک طلاق ہی رہے گی۔ مخرج کتابہ کہ شیخ محقق وغیرہ نے اس پر اعتراض کیا اور قول زفر فرم کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب
 کے معنی یہی معروف ہیں کہ جس کو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑھ جاوے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۲۔ چار گونہ بڑھے
 یعنی چار مرتبہ ۲ + ۲ + ۲ + ۲۔ شمار کرو کہ ۸۔ ہوئے۔ یا چار کو ۲۔ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کرو کہ ۴ + ۴۔ یعنی ۸۔
 لیکن مسئلہ میں مخرج کے نزدیک تحقیق جواب یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ تو طالق ایک درود ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اس کا فعل
 یعنی تعلیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے تو گویا اس نے کہا کہ میرا فعل ۲۔ پر ہے تو
 اسکے فعل کے اجزاء ہو گئے۔ لیکن جسے تعلیق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک طلاق واقع ہوئی فافہم فانہ حق ۱۲۔ یہ اس وقت کہ اس کا قصد ضرب
 ہوا کچھ نیت نہ ہو۔ فان توی واحدۃ وثنین ففی ثلث۔ اور اگر اس نے ایک کو مجبورہ دو میں تصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہوگی۔
 لے اگرچہ وہ مدعی طلاق سے عامی ہوگا۔ لانه یحکم فان حرف الواو للجمع والنظر فی جمع الی المظروف۔ کیونکہ کلام اس کو

[illegible]

و لو قال اذا دخلت مکة - اور اگر کہا کہ تو طالق جب کہ میں داخل ہو - لم تطلق حتی تدخل مکة - تو طالق نہ ہوگی یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو - لانه علقه بالداخل - کیونکہ اسنے طلاق کو داخل کہنے کے ساتھ معلق کیا ہے - و لو قال في دخولك الدار تطلق لغير المقارنته بين الشرط والظرف - اور اگر کہا کہ تو طالق ہر تیرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہوتا اسی فعل کے ساتھ معلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے - فحل عليه عند تعدد الظرفية - تو ظرفیت بحال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوا - کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ سنی نہیں تو یہی معنی رہے کہ جب گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے -

فصل فی اضافة الطلاق الى الزمان - یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے - و لو قال انت طالق غدا - اگر کہا کہ تو کل کے روز طالق ہے - وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر - تو کل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی - لانه وصفها بالطلاق في جميع الغاء ذلك بقوله في اول جزئ منه - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالق ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی طرح ہوگا کہ کل کے اول جزئ میں طلاق پڑ جاوے - فان احتمل ہر کہ خلاف ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طالق ہے - و لو نومی بہ آخر النہار صدق ویانہ لا قضاء لانه نومی التخصیص فی العموم و ہو محکم - سو اگر اسنے اس کام سے کل کے آخری دن میں طالق ہونا مراد لیا تو دیانۃ تصدیق ہوگی نہ قضاء کیونکہ اسنے عموم میں تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اسکو محتمل ہے - و کان مخالفا للظاہر - اور وہ ظاہر کا مخالفت ہوا - لہذا قاضی حنفیہ نہیں کر سکتا - در حالیکہ اس میں اپنے نفع کی بات نکالتا ہے - اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں یہودہ گوئی کرتے ہیں لہذا جملہ بیان فرمایا و لو قال انت طالق الیوم غدا - اور اگر کسی نے کہا کہ تو طالق ہے آج کے روز کل - یہ اول یہودہ فقرہ ہے - او غدا الیوم - یا کہ کل آج کے روز - یہ دوسرا فقرہ یہودہ ہے - بہر حال اسکا حکم بیان کرنا چاہیے - فانہ یؤخذ باول الوقتین الذی تقو بہ - تو اس شخص نے دو دن و وقتوں میں سے جسکو اول سمجھ سے بگاڑ دیا جاوے - فیقع فی الاول فی الیوم - تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہو جائیگی - و فی الثاني فی الغد - اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہوگی - لانه لما قال الیوم غدا کیونکہ جب اسنے آج کل کہا - یعنی آج کو اول کہا - کان نتیجۃ - تو یہ فی الحال طلاق ہوئی - و لا ینجز لا یتمحل الاضافة - اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آئندہ پر اضافت کو محتمل نہیں ہوتی - و لو قال غدا الیوم - اور جب کہا کہ کل کے روز آج - کان اضافة - تو اضافت ہے - یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا - و المضاف لا ینجز - اور جو طلاق کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ بالفعل نہیں ہو جاتی - لما فیہ من البطلان الاضافة کیونکہ اس میں اضافت کو مٹا دینا لازم آتا ہے - و حالانکہ وہی اول ہے - فلما لفظ الثاني فی التفصیلین - تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہو گیا - و لو قال انت طالق فی غدا - اور اگر کہا کہ تو کل کے روز میں طالق ہے - و قال نومی آخر النہار - اور کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طالق ہو - تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانۃ اسکے قول کی تصدیق ہوگی - رہا یہ کہ قاضی تصدیق کرے یا نہین - وین فی القضاء عند ابی حنیفہ - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا - و قال لا یدین فی القضاء حاتمہ - اور صاحبین نے کہا کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا - لانه وصفها بالطلاق في جميع الغاء فصار بمنزلة قوله غدا علی ما بینا - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالق سے وصف کیا وہ ایسا ہو گیا جیسے اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالق ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالق ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کرے گا - و جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہی بمنزلہ کل کے روز کے ہے - لہذا لفظ فی اول جزئ منہ عند عدم الثبوت - اسی واسطے اگر کچھ نیت نہ ہو تو کل کے اول جزئ میں واقع ہو جاتی ہے - یعنی طلوع فجر ہوئے ہی یا لاتفاق طلاق پڑ جاتی ہے جبکہ نیت نہ ہو - اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے اخیر جزئ میں نیت کی تھی

تو حاضری نہیں تصدیق کر گا۔ جیسے بدون حرف ظرف کے کل کے روز کئے میں نہیں تصدیق کرتا تھا۔ وہ بالان حرف فی واثبات
سوا اور یہ اسوجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (میں) کو نکال ڈالنا یا لانا دونوں برابر ہیں۔ خواہ کو کو کل کے روز میں طالعہ
یا کو کل کے روز طالعہ ہو۔ لائنہ ظرف فی الحالیہ۔ کیونکہ کل کا روز تو دونوں حال میں ظرف ہو۔ ولابی حنیفہ رحمہ انہ توی
حقیقہ کلامہ لان کلمہ فی للظرف والظرفیۃ لا یقتضی الاستیعاب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے آخری جزو میں واقع
ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے اسواسطے کہ (فی یعنی میں) واسطے ظرف کے ہو اور ظرف ہونا اسکو مقتضی نہیں کہ
تمام دن کو گھرے۔ بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو تو حقیقت میں کل کے دن میں طالعہ ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت میں اسنے
کہا کہ کل کے روز میں طالعہ ہو اور کچھ نیت نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیون طلاق واقع ہوتی ہے جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی
کل کا دن شروع ہوا اور کل کے دن میں سب جزو برابر ہیں کیونکہ اسکی نیت کچھ نہیں تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ
فرمایا۔ وتبعین الجہر الاول ضرورۃ عدم الإحرام۔ اور اول جزو کو طلاق کے لیے معین کرنا اسواسطے کہ بالفرد کوئی مزاحمت
فاذا عین آخر التہارکان التبعین القصدی اولے بالاعتبار من الضروری۔ پس جب اسنے آخری دن کا جزو مراد
لیا ہو تو قصد اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعین کے اولی ہے۔ یہ اسوقت کہ حرف (فی یعنی میں) کہہ کر اسنے دن کے کسی
جزو میں واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا۔ بخلاف قولہ عدا۔ بر خلاف اسکے جب کل کا روز کہا۔ اور کل کے روز میں نہیں کہا۔
تو کل کا روز پورا لیا۔ لائنہ لایقتضی الاستیعاب۔ کیونکہ تمام دن بھر پور کو مقتضی ہے۔ حیث وصفہا ہذہ الصفة مضافا
اسمہ جمیع الغد۔ چنانچہ عورت کو طالعہ ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا۔ نظیرہ اذا قال والتمہ لاصون
عمری۔ اسکی نظیر یہ کہ والتمہ میں اپنی عمر بھر روزہ رہو گا۔ چنانچہ تمام عمر لازم ہے کیونکہ اسنے عمر میں نہیں کہا۔ ونظیر الاول
لا صوم فی عمری۔ اور اول کی نظیر یہ کہ والتمہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھو گا۔ حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے
قسم پوری ہو جائیگی۔ وعلی ہذا الدہر فی الدہر۔ اور اسی طور پر سال بھر اور سال میں کہنا۔ فقہاء میں اختلاف ہے کہ دہر
کے روزہ ماننے کی چنانچہ باب قسم میں آویگا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا کیونکہ مسئلہ تو یہاں یہ ہے کہ والتمہ تمام دہر روزہ رکھو گا تو لازم ہے
کہ برابر سال رکھے سوا عید بقر عید وشریق کے اور اگر کہا کہ والتمہ دہر میں روزہ رکھو گا تو ماہ رمضان کافی ہے اگر آٹھ نفل مراد ہوں
تو کسی روز کافی ہے۔ بھر واضح ہو کہ عربی زبان میں غصہ کے معنی جو کل کا روز آویگا۔ اور اس وہ کل کا روز جو گزر گیا۔ ولو قال انت
طالق اس۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو گزرے ہوئے کل طالعہ ہے۔ پس اگر اسوقت یہ عورت اسکی مشکوہ تھی تو ابھی طلاق واقع
ہوگی اور اگر کل یہ عورت اسکی جو رہی تھی۔ وقد تزوجھا الیوم۔ اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ لم تقع شئی تو کچھ بھی واقع
نہوگی۔ لائنہ اسندہ الی حالہ صمودہ منافیۃ لمالکیۃ الطلاق متنازعہ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت صمودہ کی طرف
نسبت کیا جو طلاق کے مالک ہونے سے منافی ہے تو یہ لغو ہوگی۔ کیونکہ اس حالت میں یہ عورت محض اجنبہ تھی جیسا کہ طلاق کا ختبا
ہی نہیں ہے۔ کہا اذا قال انت طالق قبل ان اخلق۔ جیسے کہا کہ تو طالعہ ہے قبل اسکے کہ میں پیدا کیا جاؤں۔
تو یہ لغو ہوتا ہے۔ علاوہ اسکے یہ مقرر ہو چکا کہ انت طالق دراصل خبر ہے اور ضرورت کی وجہ سے اسکو انشاء طلاق کرنے میں اور
یہاں اسنے گزرے زمانہ سے خبر دی ہے۔ تو اسکو انشاء طلاق پر رکھنا ضرور ہوا۔ لائنہ لیکن لقیحہ اخبار اعن عدم النکاح
او عن کو نہما مطلقۃ بتطلیق غیر من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر ٹھہرانا صحیح تھا ہے خواہ اسطرح کہ اسوقت اس عورت
کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اسطرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی۔ اور آج یہ نے نکاح میں
سیری مشکوہ ہے اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اسنے جھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول میں کہ کل تو طالعہ تھی مجاہد
معنی کہ کل پر سے درمیان بالکل جدائی تھی کوئی تعلق نہیں تھا اور آج تعلق نہ جب پیدا ہوا ہو تو نہ تو زوجہ اول من

اس وقت الساعۃ یا اور اگر اس عورت کو گھر سے ہٹے کل سے پہلے سے نکاح میں لیا ہو تو ابھی طلاق واقع ہوگی ورنہ جبکہ کہا کہ توکل کرے ہوئے طالعہ ہو۔ لانا ما اسندہ الی حالہ منافقہ۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت نہیں کیا جو طلاق سے منافی ہو۔ کیونکہ منکوحہ تھی۔ ولایکن تصیحہ اخبارا ایضا۔ اور اس کلام کو خبر پھرانا بھی صحیح نہیں ہوتا۔

ف۔ کیونکہ گھر سے کل کے روز وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس سے اجنبیہ تھی۔ فکان انشاء۔ تو لا محالہ یہ کلام جملہ انشاء ہیلا والا انشاء فی الماضي انشاء فی الحال فیقع الساعۃ۔ اور باقی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو اسی دم طلاق واقع ہو جائیگی۔ ف۔ اور پہلے وقت سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اسوقت انشاء نہیں تھا۔ ولو قال انت طالق قبل ان یتزوج لم یقع شیء۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ ہو قبل اسکے کہ میں تجھے زوجہ بناؤں تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ لانا ما اسندہ الی حالہ منافقہ۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی جانب مضاف کیا جو منافی ہے۔ ف۔ اسوقت طلاق کا مختار ہی نہیں تھا۔ فصار کما اذا قال طلقک وانا صبی او ناکم۔ تو گو یا یوں کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی ایسی حالت میں کہ میں طفل یا خواب میں تھا۔ ف۔

و منافی حالت کی وجہ سے واقع نہ ہوگی۔ او یصح اخبارا علی ما ذکرنا۔ یا یہ کلام بطریق خبر کے پھر سکتا ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔

یعنی یہ معنی ہیں کہ میرے نکاح میں لانے سے پہلے تو مجھے طالعہ یعنی حید اور اجنبیہ تھی یا تو کسی سابق شوہر کی طلاق سے مطلقہ تھی تو اب جائز نہ ہو کہ اسکو انشاء طلاق پھر اوین۔ پھر واضح ہو کہ اگر محفل وقت و محفل شرط ہو تو فرمایا۔ ولو قال انت طالق مالم اطلقک۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ ہو اسوقت کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ اور کبھی ترجمہ یہ ہوتا ہے کہ جب تک کہ میں تجھے طلاق نہ دیدوں۔ اور کبھی شرط مقدم آجاتا ہے۔ لیکن کتاب میں وہی اول معنی لیے یعنی وقت۔ او متی لم اطلقک۔ یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جزاء کے محاورہ میں۔ او متی مالم اطلقک۔ یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ یعنی متی کے آگے حرف ما زائد کیا۔ اور اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل عورت سے کہا کہ تو طالعہ ہو وقتیکہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا کبھی کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ وسکت۔ اور بعد اس کلام کے خاصوش ہوا تو۔ طلقک۔ عورت طالعہ ہو گئی۔ لانا ما اضاف الطلاق الی زمان حال عن التعلیق کیونکہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف مضاف کیا جو طلاق دینے سے خالی ہوتا۔ کیونکہ حامل کلام یہی ہے کہ جو وقت ایسا گزرے جس میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالعہ ہو۔ وقد وجد حیث سکت۔ اور ایسا زمانہ پایا گیا جس وقت میں اسنے سکوت کیا ہے۔ و ہذا لان کلمۃ متی و متی ما صریح فی الوقت لانہما من ظروف الزمان۔ اور یہ کہنا کہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف نسبت کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو یہ اسواسطے کہ لفظ متی اور متی ما۔ دونوں صریح بمعنی وقت ہیں کیونکہ یہ دونوں ظروف زمانے میں سے ہیں۔ و کذا کلمۃ مال الوقت قال اللہ تعالیٰ ما دست حیاء۔ اور یوں ہی کلمہ ما بھی وقت کے لیے ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ما دست حیاء۔ یعنی عیسیٰ علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے نماز روزہ کا حکم دیا جب تک میں زندہ ہوں۔ اسی وقت الحیوۃ۔ یعنی زندگی کے وقت تک۔ ولو قال انت طالق ان لم اطلقک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالعہ ہو اگر میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ یعنی حرف شرط ان بمعنی اگر۔ کہا۔ لم اطلق حتی یموت۔ تو عورت نہیں طالعہ ہوگی یہاں تک کہ مرد مر جائے۔ ف۔ و مرد کے مرتے ہی طالعہ ہو جائیگی کیونکہ اب شرط پوری کرنے سے ما یوسی ہو گئی۔ لان لعدم لا یحقق الا بالیاس سن الحیاء و ہذا الشرط۔ کیونکہ طلاق نہ دینا نہیں بختم ہوگا مگر زندگی سے ما یوسی کے ساتھ اور شرط یہی ہے۔ ف۔ یعنی طالعہ ہونے کی شرط یہ تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے۔ اور نہ دینا جب ہی بختم ہوا کہ وہ مر گیا اور یاس ہو گئی۔ کہانی قولہ ان لم آت البصرۃ۔ جیسے اس قول میں کہ اگر میں بصرہ میں نہ آؤں۔ ف۔ تو تو طالعہ ہو پس جب تک زندہ ہو عورت طالعہ نہ ہوگی کیونکہ ابھی اسید ہے کہ شاید بصرہ آوے اور بھی مر تو عورت طالعہ ہو گئی کیونکہ اب کچھ امید نہیں ہے۔ اچھا اگر مرد نہیں مرا بلکہ عورت مری

تو اس کا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ۔ موت یا بمنزلہ موت ہو یا صحیح۔ عورت کا مرد یا بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہر اور یہی قول صحیح ہے۔ وقت بظاہر
روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے۔ ن۔ راہ یہ کہ کلمہ اذا۔ یا۔ اذا ما۔ شرط وقت دونوں میں متصل ہوتا ہے تو فرمایا۔ ولو قال
انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو طلاق ہے۔ او اذا ما لم اطلقک۔ یا جبھی کہ میں تجھے
طلاق نہ دوں۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ میں طلاق نہ دوں لہذا فرمایا۔ لم تطلق حتی
یموت عند الی حنیفہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ مر جاوے۔ پھر اس وقت تحقیق ہوگا کہ اب
وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کر سکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے۔ و قال لا تطلق حین سکت
اور صاحبین نے کہا کہ حیدم جب ہو اوہ طلاق ہو گئی۔ اس بنا پر کہ اذا۔ میں شرط کے معنی نہیں ہیں۔ لان کلمۃ اذا للوقت
قال اللہ تعالیٰ اذا الشمس کورت۔ کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا الشمس کورت۔ کیونکہ یہی معنی ہیں کہ
وہ وقت یا ذکر جب آفتاب بے نور ہو جائیگا۔ یعنی وقت قیامت تو صرف وقت کے معنی ہوئے اور شرط یہ نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی واقع ہوگا
اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے۔ اور واضح ہو کہ شرط وجہ میں جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہ ہو تو معنی
شرط نہیں چنانچہ کہا۔ وقال قائلہم۔ واذا تلکون کویہۃ ادعی لہما۔ واذا یحاس الحیس یدعی جندب۔ اور عرب کے
شاعر نے کہا۔ اور جب کوئی مکروہ سختی پیش آتی ہے تو اسکے لیے میں بلایا جاتا ہوں۔ اور جب حلوانا نثار تیار ہوتا ہے تو جندب کی
دعوت ہوتی ہے۔ وقت۔ مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا۔ اس سے استدلال کیا کہ شرط کے لیے نہیں ہے ورنہ اذا تلکون۔ اور ادعی کی جگہ
واضح ہوجا۔ اور یحاس و یدعی کی جگہ یحس و یدع ہوجا۔ اور اگر ایسا ہے تو وزن شعر خیر باد کہ جاوے پس ظاہر ہو کہ معنی شرط
نہاں دہن بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے۔ قصائد معتزلہ متبی و متبی ما۔ تو وہ متبی اور متبی ما کے مانند ہو گیا۔ اور جو کہ متبی میں
خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یون ہی خاموش ہوتی ہے طلاق ہوگی کیونکہ متبی و اذا میں فرق نہیں نکلا۔ لہذا
لو قال لامرأۃ انت طالق اذا شئت۔ اور اسی فرق نہونے کی وجہ سے جب اپنی جو رو سے کہا کہ تو طلاق ہے جب تو چاہے
۔ یعنی عورت کے ہاتھ میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لا ینخرج الامر من یدہا بالیقہام من مجلس
کما فی قولہ متبی شئت۔ تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہوگا جیسے متبی شئت میں ہو۔ اور
یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متبی شئت۔ تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اس کو اختیار رہتی ہے جب
چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متبی و اذا میں فرق نہوا بر خلاف ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے
پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہو گئی یا کسی طرح مجلس بدلی تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ
سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متبی ہے اور مانند ان شرطیہ نہیں ہے۔ ولابی حنیفہ نہ یستعمل فی الشرط الاضما۔ اور ابو حنیفہ
کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے۔ اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال تو اوپر گزری اور شرط کی مثال
قال قائلہم۔ عرب کے شاعر نے کہا۔ و استغین الغناک ربک بالغنی۔ اور یہ پروائی رکھ جب تک غنی رکھے تجھ کو تیرا رب
تو گری کے ساتھ۔ یعنی جب تک تو مالدار ہو تو اپنی لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پروا نہ کر۔ چاہے میلاد موٹا کپڑا پہن لے۔ و اذا
تصہبک خصا صہ فجل۔ اور جب تجھے محتاجی پہنچے تو اپنے آپ کو آستہ رکھ۔ تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور
و غنم غنم نہون کیونکہ مالدار کا بچٹا پرانا پہنا اسکی تواضع پر محمول ہوتا ہے خبر یہ تو شعر کے معنی تھے اور غرض بیان یہ کہ اس شعر میں
اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہ ہوتا تو ادم تصہبک۔ جزم نہوتا بلکہ اذا تصہبک صحاب۔ کے ساتھ ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ اذا بھی
شرطیہ آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنی میں آتا ہے۔ فان اریدہ الشرط لم تطلق فی الحال وان اریدہ الوقت تطلق۔
پس مسئلہ کے حکم میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہو جائیگی۔

فہم پس اب شک پیدا ہو گیا۔ فلا تطلق بالشک والاحتمال۔ تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلقہ نہ ہوگی و فلا تطلق بالشک من حکم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہیں ملتی ہے اور جو چیز ثابت نہ ہو وہ شک سے نہیں جتنی۔ اور یہاں تک کہ ثابت ہو پس شک سے نہیں جائیگا۔ بخلاف مسئلہ المستیتمہ۔ بخلاف مسئلہ المستیتمہ کے فہم یعنی جسین عورت کو اختیار دیا ہے تو وہاں بھی وذاشتت کہنے میں ہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا دنیہ ہے تو وہاں بھی شک پڑا۔ لانه علی اعتبار انہ للوقت لایخرج الامر من بدیہ کیونکہ بلحاظ اسکے کہ وہ وقت کے لیے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہ ہو۔ وعلی اعتبار انہ للشرط یخرج۔ اور بلحاظ اسکے کہ ادا شرط کے لیے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے۔ جبکہ مجلس بدلی ہے۔ والا مریضہ فی بدیہ فلا یخرج بالشک والاحتمال۔ اور یہاں عورت کے اختیار میں امر طلاق ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہیں ہوگا۔ فہم لہذا اثبتت کے مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار ہو گیا اور یہ حکم اس وجہ سے نہیں کہ اذا مثل متی کے مرت وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین کا خیال ہے بلکہ اس لیے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہ ہوگا۔ اور یہاں تک کہ قائم ہے وہ شک سے طلاق نہ ہوگا۔ و خذ الخلاف فیما اذا لم یکن لہ نیت۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کچھ نیت نہ ہو۔ اور اگر اس نے کہا کہ انت طالق اذا لم اطلقک۔ تو طالعہ ہے جب میں تجھے طلاق نہ دوں۔ اور کہا کہ میری اس نیت ہے تو طلاق نہ دوں۔ اس کی نیت یہ حکم ہوگا۔ اما اذا لوی الوقت یقع فی الحال۔ پس اگر اس نے رازا سے وقت کی نیت کی یعنی جو وقت تجھے طلاق نہ دوں تو عورت فی الحال خاموش ہونے پر طالعہ ہو جائیگی۔ فہم یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ ولو لوی الشرط یقع فی آخر الامر۔ اور اگر اس نے شرط کی نیت کی ہو یعنی اگر طلاق نہ دوں تو طالعہ ہے تو طلاق آخر عمر میں واقع ہوگی۔ فہم یہی صاحبین کا قول ہے۔ لان اللفظ یحتملہا۔ کیونکہ لفظ ان دون من حی کو محتمل ہے۔ فہم تو جس معنی کی نسبت اس نے نیت بیان کی وہ معنی متعین ہو جاوے گی جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے۔ و لوقال انت طالق مالم اطلقک انت طالق۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ ہے تو قیاس میں تجھے طلاق نہ دوں تو طالعہ ہے۔ فہم طالق بہمذہب التعلیقہ لہ استحسانا وہ عورت اسی تعلیقہ سے طالعہ ہوئی۔ معناه قال ذلک نحو صولاً بہ۔ اور سنی استحسان یہ کہ اس نے انت طالق کو لا ہوا بیان کیا۔ تبذیری تعلیقہ واقع ہوگی۔ توضیح یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ تجھے طلاق نہ دوں تب تو طالعہ ہو گیا۔ طلاق دیدی تو پھر مضائق طلاق بقول انت طالق مالم اطلقک۔ کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی کیونکہ وہ خاموش نہیں ہوا بلکہ انت طالق نے اس نے طلاق دیدی۔ والقیاس ان یقع المصاف۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مضائق طلاق ہی واقع ہو۔ فیقع ان کا تہم فلا بہا و ہو قول زفر فرج لانه وجد زمان لم یطعمہا فہو وان قل وہو زمان قوله انت طالق قبل ان یفرغ منها۔ تو وہ طلاقین واقع ہونگی اگر عورت مدخل ہو اور یہی زفر فرج کا قول ہے کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اس نے عورت کو طلاق نہیں دی اگرچہ زمانہ قلیل ہے اور یہ زمانہ اتنے گھنٹے تک کہ انت طالق قبل اس بلکہ سے فراغت کا ہے۔ فہم کیونکہ ہمارے اس جملہ سے فراغت کے تو معلوم ہے کہ اس نے طلاق دی۔ اور جب تک صرف انت۔ یا طالعہ۔ کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اسی طلاق نہیں دی ہے تو عورت کو طالعہ ہونا چاہیے مترجم کہتا ہے کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہیں کیونکہ اس نے یہ کہا کہ طلاق نہ دوں تو طالعہ ہے پس اتنا زمانہ جس میں طلاق دے سکے یعنی انت طالق کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہیے پھر اگر اس میں طلاق نہ ہو تو البتہ طالعہ ہوگی اور یہاں اس نے طالعہ کا کہنا کہ انت طالق کھدیا کچھ زمانہ نہیں چھوڑا تو مضائق طلاق نہیں ہو سکتی ہاں ہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دیدی۔ لہذا قیاس ترک کر کے استحسان لیا گیا۔ وجہ الاستحسان ان زمانات البرستثنی عن البیہن بدلائل الحال استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم میں سے مستثنی ہے بدلائل حال۔ فہم گویا اس نے کہا کہ طلاق دینے پر جو زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گزرے جس میں میں تجھے طلاق نہ دوں تو طالعہ ہے کیونکہ حالت ہی کو مستثنی ہے۔ لان البیہن ہو المقصود ولا یمکن تحقق البیہن الا ان یجمل ہذا القدر مستثنی۔ کیونکہ قسم میں سچا ہونا اصلی مقصود ہے اور سچائی و ثابت کرنا ممکن نہیں مگر اسی طور پر کہ بقدر طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنی کیا جاوے۔ فہم بلکہ ولات بلکہ یہی ہے کیونکہ اس نے جب یہ کہا

کہ ایسا زمانہ گزرے جس میں تجھے طلاق ندون تو تو طالعہ ہی پس ضرورتاً زمانہ دیکھا جاوے جس میں وہ طلاق دیکھتا تھا یعنی انت طالق
 پر راجحہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کم ظلمات دلالت کلام ہے۔ واصلہ من حلف لایسکن ہذہ الدار فاشتمغل بالنقلہ من ساعتہ
 اور اصل اس مسئلہ کی وہ سنائی ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہوں گا پس اسی گھر ہی سے اسباب تمقل کرنے میں مشغول
 ہو گیا۔ تو استحساناً تمقل کرنے تک کا زمانہ اسکی قسم سے متعین ہے۔ وَاَوْفِرْ عَلٰی مَا یَاۤتِیْکَ فِی الْاٰمَانِ اَللّٰہُمَّ اِنَّہٗ تَعَالٰی۔
 اور اس مسئلہ کے مانند مسائل جناب کتاب الامیان میں اَشْہَدُ اَنَّہٗ تَعَالٰی اَدْبَعُ فَت۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول میں۔ ومن قُلِّ
 وامرأة لرم اتزوجک فانتم طالق فتزوجہا لیل طلقت۔ جسے ایک عورت سے کہا کہ جسد تجھے تزوج کروں پس تو طالعہ ہے
 پھر اس عورت سے رات کو نکاح کی تو یہی طالعہ ہو جائیگی۔ کیونکہ یوم یعنی دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے اور کبھی مطلقاً وقت پسینا
 وقت ہی مراد ہے چنانچہ فرمایا۔ لَآ اَنَّ الْیَوْمَ بِذکر ویراد بہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم یعنی دن بولا جاتا ہے اور اس سے روز روشن
 مراد لیا جاتا ہے۔ فیجمل علیہ اذا قرن بفعل یمتد کالصلوم۔ تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل
 ملا جاوے جو در وقت میں ہوتا ہے جیسے روزہ فت۔ یا جیسے کہا کہ دن میں سفر کرونگا۔ والا امر بالید۔ اور جیسے ہاتھ میں ختیا
 دینا فت۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیار میں جس دن میں ظن شخص آوے۔ لانه یراد بہ المعیار و ہذا الیق بہ۔ اسکی ج
 یہ ہے کہ مراد دن سے ایک معیار ہے اور روز روشن ایسے فعل کے لائق ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو فعل زمانہ دراز میں ہوتا ہے تو زمانہ اس
 فعل کا ظرف معیار ہوتا ہے اور ظرف معیار وہ کہ اس سے زیادہ نہ ہو جیسے روزہ ہے کہ انتہا ایک روزہ میں گھر ہے تو زمانہ ہر گز نہ ہو سکتا
 نماز ظہر کے کہ وقت ظہر بہت دیر ہے چار رکعت فرض سے زائد وقت صحیح جاتا ہے۔ اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت پڑھیں تو
 یہ ضرور نہیں کہ یہ فریضہ ہو جاوے کیونکہ اس میں فریضہ و بہت سی چار چار فاعل ہو سکتی ہیں لہذا یعنی کہا کہ فرض کی نیت ضرور ہے بخلاف
 معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اسے روزہ رکھا اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہو گیا کیونکہ اس وقت میں دوسرے روزہ کی گنجائش
 نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی نے ایسا فعل ملایا جو دراز وقت میں ہوتا ہے تو دن کو اسنے اس فعل کا معیار بنایا تو
 مناسب یہ کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب تک دراز ہوتا ہے مراد لیا جاوے۔ کیونکہ دن بولنے میں کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے۔ و
 تذکر ویراد یہ مطلق الوقت۔ اور کبھی دن کا لفظ بولکر اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے۔ لیکن جو فعل کہ دراز وقت میں ہوتا ہے
 اسکے ساتھ میں دن سے مطلق وقت مراد لینا مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہے تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت
 ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو دراز وقت نہیں چاہتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ومن لولہم یومئذ وبرہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے
 جہاد میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت و تعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں اسنے ٹھیکہ دیکر بھاگے الخ فت
 اب یہ خوب معلوم ہے کہ دن سے یہ مراد نہیں کہ جو کوئی روز روشن میں بھاگے وہ مستوجب عقاب ہے اور جرات میں بھاگے وہ مذموم
 نہیں بلکہ۔ المراد یہ مطلق الوقت۔ اس سے مراد مطلق وقت ہے کسی وقت میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہیں جبکہ
 موازنہ ٹھیک ہو۔ فیجمل علیہ اذا قرن بفعل لایمتد ستون کاللفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جاوے
 جو فعل دراز نہیں ہوتا۔ جیسے آیت میں پیٹھ پھیرنا کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے۔ رہا مسئلہ میں یوم کے ساتھ طلاق کا فعل ملایا ہے
 والطلاق من ہذا التخیل۔ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے کچھ وقت دراز کی ضرورت نہیں ہوتی
 اور معلوم ہوا کہ جب فعل دراز وقت نہ چاہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ فیتظم اللیل والنہار۔ تو رات و دن و دن و کشا
 ہوگا فت۔ ذوالہ رات میں نکاح کرے خواہ دن میں طلاق واقع ہوگی تو قہ جسد تجھے نکاح کروں۔ معنی یہ کہ جو وقت تجھے نکاح کروں
 تو طالعہ ہے پھر یہ بات ظاہر ہے کہ دن کے یہی معنی ہوتے ہیں دن در حقیقت میں دن کے معنی روز روشن ہیں۔ ولو قال غیبت بہ بیاض
 النہار خاصۃ۔ سہو اگر اسنے کہا کہ میں نے خاص کر روز روشن مراد لیا تھا فت۔ جب عورت سے کہا تھا کہ تجھے بدن نکاح کروں تو

طالق ہونے اگر تجھے روز روشن میں نکاح کردن تو طالق ہے اسی واسطے میں نے اس عورت سے رات میں نکاح کیا ہے۔ ومن فی القضا ولا نہ لوی حقیقہ کلامہ۔ تو قاضی بھی اسکے قول کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے ہیں واللہ لا یتناول الا السواد والنہار لا یتناول الا البیاض خاصہ وہو اللغۃ۔ اور یہاں یعنی رات نہیں شامل مگر چاہتہ تاریکی کو اور نہار یعنی دن نہیں شامل مگر خاصہ روشنی کو اور لغت یہی ہوتی۔ اور جب قاضی نے تصدیق کی تو بابتہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجہ اولیٰ سچا ہوگا۔ رہا جو عاقد کہ اوپر مذکور ہو یعنی دن کبھی روز روشن کے سوا مطلق وقت کے معنی پر محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ جو جو وقت دراز نہیں چاہتا ہے تو یہ مجازی استعمال ہے پھر جب اس نے حقیقت کی نیت بیان کی تو حقیقت صحیح ہے۔

فصل۔ ومن قال لامراتہ انما منک طالق۔ جس نے اپنی عورت سے کہا کہ میں تجھے طالق ہوں۔ فلیس لشیء من لوی طلاقا۔ تو یہ کلام کچھ نہیں ہے اگرچہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال منک بائن۔ اور اگر کہا کہ میں تجھے بائن ہوں۔ یعنی محض بے لگاؤ اور جدا۔ او علیک حرام۔ یا میں تجھے حرام ہوں۔ نیوی الطلاق فی طالق۔ حالانکہ اس کی نیت طلاق ہے تو عورت طالق ہو جائیگی۔ وقال الشافعی یقین الطلاق فی الوجه الاول ایضا اذا لوی۔ اور شافعی نے کہا کہ پہلی صورت میں بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اس نے نیت کی ہو۔ لان ملک النکاح مشترک بین الزوجین حتی ملک المطالبۃ بالوطی کیا ملک ہو المطالبۃ بالتکلیف وکنہ الحکم مشترک بینہما۔ کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونوں میں مشترک ہے حتیٰ کہ عورت کو مرد پر طی کرنے کا مطالبہ ہو چکا ہے جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ ہو چکا ہے اور اس طرح حلت بھی دونوں میں مشترک ہے۔ فالحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہے کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے ساتھ طی کرے جیسے شوہر کو حلال ہے کہ عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کو طی کرنے کا قابو دے۔ والطلاق وضع لازالتہما۔ اور طلاق اسی حلت و مطالبہ کو دور کرنے کے واسطے موضوع ہوا ہے۔ فیصح مضافا الیہ کما یصح مضافا الیہا۔ تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہے جیسے عورت کی طرف صحیح ہے یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ حلت دور ہوئی۔ یونہی مرد کی طرف خود کہ مثلاً شوہر کہے کہ میری حلت و مطالبہ دور ہوا۔ کما فی الابانۃ والتحريم۔ جیسے بائن کرنا و حرام کرنا۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہے اگر کہا کہ میں تجھے بائن یا تجھے حرام ہوں جبکہ نیت ہو۔ ولنا ان الطلاق لازالۃ العید و ہو فیہا و لدن الزوج۔ اور ہمارا یہ دلیل یہ کہ طلاق اصل میں بیڑی زائل کرنے کے لیے ہے اور بیڑی کا وجود عورت میں ہے نہ شوہر میں۔ ف۔ تو شوہر کی طرف طلاق کی نسبت رایگان ہے۔ الا تری انہا ہی الممنوعۃ عن التزوج بزواج آخر و الخروج سکیا نہیں دیکھے کہ عورت ہی ومنع کی گئی ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور گھر سے باہر نہ جاوے۔ ف۔ کیونکہ اسکے پانوں میں شوہر کی بیڑی ہے۔ اور شوہر آزاد ہے۔ اسکو یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لیے موضوع نہیں۔ ولو کان لازالۃ الملک فهو علیہا لایستہا۔ اور اگر فرض کریں کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے لیے موضوع ہے تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے۔ ف۔ تو بھی شوہر کا یہ کہنا کہ میں تجھے یعنی تیری طرف سے طاق ہوں محض حمل ہے۔ لانہا مملوۃ والزواج مالک۔ کیونکہ عورت تو ملوکہ ہے اور شوہر اس کا مالک ہے۔ ولہذا سمیت منکوۃ۔ اور اسی ملوکہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام منکوۃ رکھا جاتا ہے۔ ف۔ اور شوہر نکاح و مالک ہے۔ بخلاف الابانۃ لانہا لازالۃ الوصلۃ فی مشترکۃ۔ برخلاف جبرائی کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اتصال دور کرنے کے لیے ہے اور وہ دونوں میں مشترک ہے۔ وبخلاف التحريم لانہ لازالۃ الحکم و ہو مشترک۔ اور برخلاف التحريم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لیے ہے حالانکہ حلت دونوں میں مشترک ہے۔ فصحت اضافتہا الیہا ولا یصح اضافۃ الطلاق الایہا۔ پس بائن ہونے و حرام ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہے اور طلاق کی نسبت نہیں صحیح ہے سوا عورت کی طرف۔ ولو قال انت طالق واحمدۃ او اوفلیس لشیء

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالق بیک طلاق یا نہیں ہے تو یہ قول کچھ نہیں ہے۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ حرہ فرمے۔ قال رحمہ اللہ کہنا
 ذکر فی الجامع الصغیر من غیر خلاف۔ مصنف نے کہا کہ یون ہی جامع صغیر میں بہون ذکر اختلاف کے مذکور ہوئے ہیں لیکن
 اس میں اختلاف ہے۔ و ہذا قول ابی حنیفہ والی یوسف آخر۔ اور یہ ابو حنیفہ و آخری قول ابو یوسف کا ہے۔ و علی قول محمد
 ہو قول ابی یوسف اولاً تطلق واحدة رجعیۃ۔ اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اس پر ایک طلاق رجعی
 واقع ہوگی۔ ذکر قول محمدی کتاب الطلاق فیما اذا قال لامرأۃ انت طالق واحدة اولاً نفی۔ امام محمد کا یہ قول مبسوط
 کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایک نے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالق بیک طلاق یا کچھ نہیں ہے۔ ف۔ تو امام محمد
 نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ و لا فرق بین المسالین۔ اور دونوں مسئلہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یہی کہ بیان بھی ہو
 مذکور یہی معنی ہیں۔ بلکہ اگر کہا کہ تو طالق یا غیر طالق ہے یا تو مطلقہ ثلاث یا نہیں ہے۔ سب ایک معنی ہیں۔ ولو کان المذکور رہنا قول
 النکاح۔ اور اگر ماؤ کہ جو حکم بیان مذکور ہے یعنی جامع صغیر میں وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد سب کا قول ہے۔ فعن محمد رواہ اسیان۔ تو
 امام محمد سے دور و اتین ہیں۔ ف۔ روایت جامع صغیر میں کچھ نہیں واقع ہوگی اور روایت مبسوط میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لہذا
 ادخل الشک فی الواحدة۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شک کو واحدة میں داخل کیا۔ ف۔ کیونکہ تو طالق واحدة یا نہیں۔ کہا
 تو شک واحدة میں ہے۔ لہذا قول کلمہ او مینھا و مین النفی۔ کیونکہ اس نے حرف (یا) کو واحدة اور نہیں کے درمیان لایا ہے فیسقط
 اعتبار الواحدة۔ تو واحدة کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ و یبقی قولہ انت طالق۔ اور انت طالق باقی رہ گیا۔ ف۔ اور انت طالق سے
 ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ بخلاف قولہ انت طالق اولاً۔ بر خلاف اسکے جب اس نے کہا ہو کہ تو طالق ہے یا نہیں ہے۔ ف۔ تو یہاں
 طالعہ اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طالعہ بھی باقی نہ رہا۔ لہذا داخل الشک فی اصل الاطلاق فلا یقع۔ کیونکہ اس نے اصل
 واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہ ہوگی۔ ولہذا ان الوصف متی قرن بالعدد و کان الوقوع بذکر العدد۔ اور ابو حنیفہ
 و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طالعہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہوگا۔ ف۔ ورنہ وقوع ہوگا تو یہ نہیں ہوگا
 کہ واحدة جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہو جاوے خصوص جبکہ طالعہ اس ایک سے کم ممکن نہیں تو ضرور ہے کہ وقوع طالعہ کا مع عدد نہ ہوگا
 ہوگا ورنہ ہوگا۔ الا تری انہ لو قال نفیر المدخول بہا انت طالق ثلاثا کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے
 کہا کہ تو طالعہ ثلاث ہے۔ تطلق ثلاثا۔ تو اس پر تین طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ یہ نہ ہوگا کہ طالعہ سے طلاق واقع ہو پھر ثلاث سے تین طلاق
 واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ بعد طالعہ ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی۔ ولو کان الوقوع بالوصف للفا ذکر الثلاث اور
 اگر طالعہ کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلاث کہنا لغو ہو جاتا۔ ف۔ بلکہ مدخلہ عورت میں بھی طالعہ سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلاث میں سے صرف دو
 رہتی اور ایک لغو ہوتی۔ حالانکہ طالعہ ثلاث عن شائع ہے پس معلوم ہوا کہ جب طالعہ کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوتا ہے تو وقوع اسی عدد کے
 ساتھ مقید ہوتا ہے اگر وہ عدد نہ ہو تو کچھ بھی وقوع نہ ہوگا۔ و ہذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما هو المتعوت المحذوف۔ اور یہ اسوجہ سے
 ہے کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ درحقیقت ایک صورت ہے جو کلام میں سے حذف ہے۔ ف۔ جسکی صفت واحدة یا ثلث لائے ہیں
 معناه انت طالق تطلیقۃ واحدة۔ انت طالق واحدة کے معنی یہ کہ تو طالعہ تطلیقۃ واحدة ہے۔ ف۔ یعنی یہ ایک طلاق دینی
 سے تو طالعہ ہے۔ علی ما مر۔ چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی۔ و اذا کان الواقع ما کان العدد نقالہ۔ اور جب یہ معلوم ہو کہ واقع اصل
 میں وہ چیز ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدد ہوتا ہے۔ ف۔ واحدة یا تین۔ کان الشک داخل فی اصل الاطلاق فلا یقع شئی
 تو شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہ ہوگی۔ ف۔ و خلاصہ سنی یہ ہونے کے برابر تعجب طلاق واقع کرنا ایک بار یا نہیں
 ہے جو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ فاقم۔ ولو قال انت طالق مع موتی او مع موتک۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالعہ میری موت
 کے ساتھ ہو یا کہا کہ تو طالعہ اپنی موت کے ساتھ ہے۔ فلیس لغوی۔ تو یہ کچھ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں ہے۔

تو واقع ہوگی۔ لانا اضافہ الطلاق الی حالہ منافقہ لہ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت کیا جو طلاق سے منافی ہے۔
 لان موتہ نیانی الاہلیۃ۔ کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے۔ یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی بات نہیں رہی۔ و
 موتہا نیانی المحلیۃ۔ اور زوجہ کی موت منافی خلیت ہے۔ یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہیں رہی۔ ولایہ ہتہما۔ حالانکہ طلاق
 واقع ہونے کے لیے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضروری ہے۔ اسی واسطے مرد مجنون و طفل و غایبہ کی طلاق نہیں
 پڑتی۔ اور زوجہ باندی جس سے نکاح قائم ہو کسی طلاق کا محل نہیں جیسے غیر مدخولہ لہذا ایک کے محل طلاق نہیں ہے۔ و اذا ملک
 الزوج امرأۃ۔ اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جوہ کا۔ مثلاً اسکی جوہ کسی غیر کی و نہی ہے پس شوہر نے اسکو اسکے مالک سے خرید لیا
 او شقصا منہا۔ یا جوہ کے کسی حصہ کا۔ مثلاً مالک سے نفعت خریدی یا مثلاً اسکو میراث میں آدمی یا کم بیش مل گئی۔ او ملک
 المرأة زوجہا او شقصا منہ۔ یا عورت اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہو گئی۔ مثلاً جوہ خرید یا میراث کے۔ وقت
 الفرقۃ۔ تو شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ المناقاة المملکین۔ کیونکہ دونوں طرح کی ملک میں منافات ہے۔ یعنی نکاح
 کی ملکیت اور قبضہ کی ملکیت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ اما ملکھا فلا اجتماع بین المملکیۃ و المملوکیۃ۔ چنانچہ زوجہ کے مالک ہونے
 میں پس جوہ مالک و شوہر کے جمع ہونے کے ہے۔ یعنی جب زوجہ اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اسوجہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے
 شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہیں بلکہ اسکا غلام ہے اور جب اسکی زوجہ بنی ہے تو شوہر اسکا مالک ہے اور
 زوجہ اسکی خدمت گزار ملکہ ہے حتیٰ کہ شوہر اسکو نان نفقہ پہنچا دے حالانکہ وہ تو اسکا غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے
 و اما ملکہ یا یا فلان ملک النکاح ضروری و لا ضرورۃ مع قیام ملک البین فیمتقی۔ رہا جبکہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہو تو منافقہ
 اسوجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا جو یہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک میں آگئی تو کچھ ضرورت نہیں رہی پس ملک نکاح
 دور ہو جائیگی۔ علاوہ برین زوجہ کے حقوق شرع میں معتبر ہیں وہ تو مذی کو حاصل نہیں ہیں تو تو مذی کیونکہ زوجہ رہ سکتی ہے۔
 رہا جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہو تو کتنا چاہیے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح زائل ہوئی تو کل سے زائل ہو گئی۔ و لو افترا
 ثم طلقھا لم یقع شئی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اسکو طلاق دیدی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان الطلاق یستدعی
 قیام النکاح۔ کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو۔ و لا نقاد لہ مع المنافی لامن وجہ و لا من کل وجہ۔ حالانکہ نکاح کا
 باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہیں نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے۔ و خلاف اسکے جو عدت میں ہو۔ و کذا اذا ملکۃ و
 شقصا منہ لا یقع الطلاق لما قلنا من المناقاة۔ اور اسبیض اگر عورت اپنے شوہر کی یا اسکے کسی ٹکڑے کی مالک ہو گئی تو شوہر
 کی طلاق اسپر نہیں واقع ہوگی جوہ اسی منافات کے جو ہم بیان کرچکے۔ وعن محمد انہ یقع لان العدة واجبة۔ اور امام محمد سے
 نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ عدت واجب ہے۔ یعنی عورت پر جسے خریدی ہے جدائی کی عدت
 واجب ہے۔ بخلاف الفصل الاول بر خلاف پہلی صورت کے۔ جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی مالک حاصل ہوئی تو
 شوہر کی طلاق اسپر نہیں پڑیگی۔ لانا لا عدۃ ہناک حتیٰ حل و طہا لہ۔ کیونکہ وہاں کچھ عدت نہیں چنانچہ مالک کو اس سے
 طہی حلال ہے۔ وان قال لہا وہی امۃ لغیرہ انت طالق ممتنن مع عتق مولاک ایاک۔ اگر اسکی منکوحہ کسی غیر کی یا
 اسکو شوہر نے کہا کہ تو طالق ہے بدو طلاق بیعت اپنی مولیٰ کی عتق کے۔ یعنی تیر مولیٰ جب تجھے آزاد کرے تو اس آزادی
 ماتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں۔ فاعتقھا ملک الزوج الرجۃ۔ پھر اس باندی کو اسکو مولیٰ نے آزاد کیا تو شوہر کو
 اس سے رجعت کا اختیار ہے۔ کیونکہ باندی کی طلاقین اگرچہ کل عدت میں لیکن جب آزاد ہو جاوے تو اسکی طلاقین تین
 جائیگی اور یہاں ہی ہوگی۔ لانا علق التظلیق بالاعتاق او العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہو جانے
 بعلق کیا۔ لان اللفظ یتطہما کیونکہ لفظ ان دونوں کو شامل ہے۔ چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ

میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ میرے مولیٰ سے تجھے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی تجھے میری طرف سے دو طلاق ہیں
 بہر حال اسے تطلق کو مولیٰ کے آزاد کرنے۔ یا زوج کے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے قویہ آزادی شرط ٹھہری۔ و الشتر ما لکوا
 معدوم و ما علی خطر الوجود۔ اور شرط وہ ہوتی ہے جو بالفعل معدوم ہو لیکن اسکے موجود ہونے کا خطرہ ہو۔ اسی واسطے یون نہیں کہتے
 کہ اگر کل دن ہوا تو تین آؤنگا۔ کیونکہ قطعی ہوگا بلکہ اگر کل گھلا رہا تو آؤنگا۔ کیونکہ شک ہے پس شرط ایک تو مشکوک ہونا چاہیے اور دیگر یہ کہ
 و لکھا معلق بہ و المذکور بندہ الصفۃ۔ اور حکم کا تعلق اسکے ساتھ ہو۔ حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت
 پر ہے و لکھا کہ وہ بالفعل معدوم ہے اور مولیٰ کی طرف سے اسکے حصول کی امید ہے اور اس سے حکم کا تعلق ہے تو معلوم ہوا کہ تطایق معلق ہونے
 کے واسطے یہ شرط ہے۔ بھر فرمایا کہ۔ و المعلق بہ التطلاق۔ اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے۔ خود طلاق نہیں معلق ہے
 یعنی جب عینے ثابت کر دیا کہ عتق مولیٰ شرط ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس شرط پر آطلاق معلق ہے یا تطلق۔ تو فرمایا کہ تطلق معلق
 ہے۔ لان فی التعلیقات بصیرۃ تصرف تطایقا عند الشرط عندنا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک لغت قولی جب معلق ہوا تو شرط
 پائی جانے کے وقت وہ تطلق ہوگا۔ ابھی تطلق نہیں ہے چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولیٰ کی طرف
 سے آزادی حاصل ہوگی سو وقت شوہر کی طرف سے تطایق کا وجود ہوگا۔ ابھی صرف قول ہے۔ و اذا کان التطلاق معلقا
 بالاعتاق او المعلق یوجد لبعده۔ اور جبکہ تطلق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعتاق عتق
 کے پائی جاوے گی۔ تو یہ ہوا کہ جب مولیٰ نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا دو طلاق سے معلق ہوا۔ ثم اطلاق
 یوجد بعد التطلاق۔ بھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جاوے گی۔ یعنی جب تطلق ہوئی تب اسکا اثر یعنی طلاق پائی گئی
 فیکون الطلاق متاخر عن العتق۔ تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا۔ اور وہ بعد عتق کے وہ عورت آزاد ہو چکی ہے فیہ او فیما
 و ہے سرے۔ تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت میں ملین کہ وہ آزاد ہے۔ و فلا تحرم حرمت غلیظہ بالثلاثین۔ تو یہ عورت
 صرف دو طلاق سے حرام بجز غلیظہ نہوگی۔ بلکہ تین طلاقیں سے غلیظہ نہوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔
 بقی شی و ہوان کلمۃ مع القرآن۔ ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو انصال کے واسطے آتا ہے۔ و اور شوہر نے مع
 عتق مولا کہ۔ کہا تھا یعنی میرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی تجھے دو طلاقیں ہیں تو تم نے کیونکر نکال دیا کہ تین بعد آزادی کے ہوگی
 قلنا قد یندر للتاخر۔ ہم کہتے ہیں کہ دو کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہے کہ کافی قولہ تعالیٰ فان مع العسر یسیر جیسا کہ اللہ تعالیٰ
 کے قول میں فان مع العسر یسیر۔ و تب یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہے لیکن چونکہ در بیان میں کچھ
 فاصلہ نہیں تو وہ ساتھ ہی ٹھہری۔ فیجمل علیہ۔ تو ہمارے مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا۔ بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط
 بدیل اس امر کے جو ہم نے معنی شرط سے ذکر کیا۔ و تب یعنی چونکہ آزادی اسکے فعل تطلق کی شرط ہے تو شرط پائے جانے کے بعد تطلق ہونا
 واجب ہے پس لامحالہ مع عتق مولا کہ کے بھی معنی ہونے کے بعد میرے مولیٰ کے تجھے آزاد کرنے کے میرے طلاق دینے سے بھر دو طلاقیں
 ہیں۔ فافہم۔ و لو قال اذا جاء غدر فانت طالق ثنتين۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر کی لونڈی ہے کہا کہ جب کل کا روز آوے
 تو تو طالق بدو طلاق ہے۔ و قال المولیٰ اذا جاء غدر فانت حرۃ۔ اور مولیٰ نے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو تو آزاد ہے۔ فجار
 الغدر۔ پھر کل کا روز آیا۔ و وہ مطلقہ غلیظہ نہوگی۔ لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ۔ وہ اس شوہر کو حلال نہیں یہاں تک کہ
 دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ و بعد حلالہ کے طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔ و بعد تھا ثلث حیض۔ اور اسکی
 عدت تین حیض ہیں۔ و تب پس طلاق کے وقت میں تو اسکی حالت لونڈی کی ہوئی اور عدت کے وقت میں آزادہ کے مثل ہوئی۔ و ہذا
 عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ و قال محمد زوجا یلک الرجعة۔ اور امام محمد نے
 کہا کہ اسکے شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ یعنی طلاق بھی بخل آزادہ کے تین ہوگی۔ لان الزوج قرن الا یقلع باعقاق المولا۔

حیث علقہ بالشروط الذی علق بہ المولی العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولی کے آزاد کرنے سے ملا دیا کیونکہ تطلیق
 اسی شرط سے معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا۔ یعنی جب کل کاروڑ آوے۔ اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب
 نہیں ہوتی، تو شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔ و انما ینعقد المعلق سبباً عند الشرط۔ بلکہ بھی
 سبب ہوگا کہ شرط پائی جاوے۔ و جب کل کاروڑ آوے گا اسی وقت گویا اسنے طلاق دی۔ اور مولی نے بھی اسی وقت آزاد
 کیا۔ و العتق یقارن الاعتاق لانه علمتہ۔ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہی کیونکہ آزاد کرنا اسکی علت ہے۔ و اس
 علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔ و اصلہ الاستطاعت مع الفعل۔ اور اسکی اصل یہ کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے۔ و
 یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے بھی ہوتا ہے کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہو گیا کہ اس فعل کی
 استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ علت و سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے
 اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ میں کل کاروڑ ہوتے ہی مولی کی اعتاق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل کاروڑ ہوتے ہی
 شوہر کی تطلیق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوئی۔ فیکون التطلیق مقارناً للعتق ضرورة۔ و طلاق دینا عتق
 کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا۔ و طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔ فتطلق بعد العتق
 تو یہ عورت بعد عتق کے طالعہ ہوئی۔ فصارت کالمسئله الاولى۔ تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہو گیا۔ و لہذا یقہ بعد ہوا
 بثلاث حیض۔ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی۔ و اور باندیوں کے مانند دو حیض نہیں ہوئی۔ کیونکہ بعد
 آزاد ہو جانے کے وہ مطلقہ ہوئی۔ و لہذا نہ علق الطلاق باعلق بہ المولی العتق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل
 یہ کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا۔ یعنی کل کاروڑ شروع جزو۔ پس کل
 کے شروع جزو میں شوہر کا طلاق دینا اور مولی کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہوئے حالانکہ وہ اسوقت لوندی ہے ورنہ اعتاق کے کچھ ہی ہوں
 ثم العتق یصادفها وہی امہ۔ پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت میں ملا کہ وہ باندی ہے۔ فکذا الطلاق۔ تو یوں ہی طلاق
 و نہ اسکو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقیں پہنچی ہیں۔ و الطلقتان تحرمان الامہ حرمتہ غلیظہ۔
 اور دو طلاقیں باندی کو بجزست غلیظہ حرام کر دیتی ہیں۔ بخلاف المسائله الاولى۔ برخلاف پہلے مسئلہ کے۔ کہ اس میں
 طلاقیں بعد عتق کے پہنچی ہیں نہ ساتھ۔ لانه علق التطلیق باعتاق المولی فنقع الطلاق بعد العتق علی ما قررناہ
 کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولی کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو پہلے مولی نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی چنانچہ ہم تقریر کر چکے
 و نہ کہ اعتاق مولی کے ساتھ ہی مہی کہ اعتاق مولی کے بعد طلاق ہے۔ خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ میں شوہر نے اپنی تطلیق کو مولی
 کے نسل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہو تب شوہر کی تطلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم میں شوہر و مولی دونوں
 نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے موز کا اول جزو ہے پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلیق
 اور مولی کا اعتاق ساتھ ہی پہنچا تو باندی مطلقہ و آزاد ہو گئی۔ اور باندی مطلقہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہو جاتی ہے
 اسی واسطے کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ ہو جائیگی۔ بخلاف العدة۔ برخلاف عدت کے۔ کیونکہ عدت بعد طلاق کے
 ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ میں وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دے جانے کے وقت یہ عورت
 باندی تھی اور عدت کے وقت آزادہ ہو کر لکھا طلاق کے لحاظ سے عدت بھی دو حیض ہے یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہے تو جو
 یہ کہ درحقیقت وہ حرہ ہو چکی پس تین حیض ہے۔ لانه یؤخذ فیہا بالاحتیاط۔ کیونکہ عدت کے بارہ میں احتیاط کو لیا جاوے۔
 و احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے۔ و لکذا الحرمۃ الغلیظہ یؤخذ فیہا بالاحتیاط۔ اور یوں ہی حرمت
 غلیظہ میں احتیاط اختیار کیا و نہ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو دو طلاقیں اس عورت کے حق میں حرمت غلیظہ ہوں

یا بقول امام محمد بنین ہوئیں لیکن حرمت غلیظہ بہت شدید ہے تو احتیاط یہی کہ وہ بجزست غلیظہ حرام ہوگئی نہ ہو۔ اور دلیل بھی اسی کو ثابت کرتی ہے۔ ولا وجہ الی ما قال۔ اور جو دلیل امام محمد نے بیان کی اسکی کچھ وجہ نہیں ہے۔ کہ چونکہ خلاصہ انکی دلیل کا یہ ہے کہ جو عورت تطلق کو مولیٰ کے اعتاق سے طایا اور اعتاق وعتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتاق ہے تو اعتاق کے ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تطلق عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تطلق کے ہے وہ بہت عتق سے ہوئی کیونکہ اس دلیل میں دھوکا ہو گیا۔ لان العتق لو کان یقارن الاعتاق لانه علیہ کیونکہ اگر عتق اپنے اعتاق سے مقدارن اسوجہ سے ہو کہ اعتاق اسکی علت ہے۔ فالطلاق ایضا یقارن التطلق لانه علیہ۔ تو طلاق بھی اپنی تطلق سے مقدارن ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تطلق ہے۔ تو جب تطلق مقدارن عتق ہے تو طلاق بھی مقدارن عتق ہے۔ فیقدرنان۔ تو طلاق وعتق دونوں مل گئے۔ پس اعتاق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا کہ خیال کیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق و وصفہ۔ یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اسکو وصف کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کا کیا یہ ہے جیسے اردو میں اتنا و اتنی۔ ومن قال لامرأته انت طالق کہنا۔ اور جسے اپنی جو دوسرے کہا کہ طالق اتنی ہے۔ یہ تیسرے بالا بہام و اسبابہ والوسطی۔ اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی منگلی و بیچ کی انگلی کے ساتھ۔ یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہتا ہے اتنی طالق ہے۔ فہی ثلث۔ تو تین طلاقیں واقع ہو گئی۔ لان الاشارة بالاصابع تقید العلم بالعدد فی مجری العادة اذا اقرئت بالعدد البسم۔ کیونکہ جب بسم لفظ اتنی (یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ ملاوین قواعد جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ پس جیسے زبانی الفاظ واسطے بنائے گئے ہیں کہ انکے ذریعہ سے دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو اسی طرح اشارہ و انگلیوں کا شمار وغیرہ بسمے اور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس جب آدمی نے کہا کہ اتنی چیز تو کچھ معلوم نہوا کہ کتنی تعداد قصد کرتا ہے اور جب اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شوہر نے زوجہ کو کہا تو اتنی طلاق سے طالق ہے اور تین انگلیاں اٹھا تین تو معلوم ہو گیا کہ تین طلاق سے طالق ہے کیونکہ یہ شمار اس مہم کا بیان دہلی ہے۔ قال علیہ السلام الشہر کہنا و کہنا و کہنا الحدیث۔ اسخبر صلعم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا و اتنا و اتنا ہے۔ تو تین با تھون کی انگلیاں تین بار اٹھا تین اور تیسری مرتبہ تین انگلیاں بند کر لیں یہ مہینہ ۲۹۔ ہی کا تھا پس آپ نے دس اور دس اور ۹۔ کو تین مرتبہ کیا کیا و الحدیث فی الصحیحین عن ابن عمر عن سلم عن سعد بن مالک و فی المستدرک عن عائشہ رض۔ تو شمار ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے وان اشارہ بواحدة فی واحدة وان اشارہ بالثنتين فی ثنتان لما قلنا۔ اور اگر اسنے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا ہو تو یہ دو طلاقیں ہیں بدلیل مذکورہ بالا۔ یہ کہ اشارہ ملی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا۔ والاشارة تقع بالمشورة منہا۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے۔ یعنی شمار کے لیے کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ وقیل اذا اشار بطہور یا فی المضمومة منہا۔ اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا۔ یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف کرے تو جبکہ بند کر لیا ہو وہ تعداد طلاق میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں و اذا کان تقع الاشارة بالمشورة منہا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا۔ مثلاً تین کھلی ہوئی اور دو بند تھیں تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ فلو نوى الاشارة بالمضمومتین لیصدق دیانہ لا قضاء۔ پس اگر اسنے کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو ازراہ دیانت اسکی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ و کذا اذا نوى الاشارة بالکف اور وہی جب اسنے تمہیلی سے اشارہ کا قصد کیا۔ تو بھی دیانہ تصدیق ہوگی نہ نفاذ۔ حتی یقع فی الاولی ثنتان دیانہ حتی پہلی صورت میں ازراہ دیانت کے دو طلاقیں واقع ہو گئی۔ کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اسنے بند انگلیوں سے

اشارہ کا قصد کیا تھا۔ وفی الثانیۃ واحدہ۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ یعنی جب اسنے ہتھیلی سے قصد کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوں یا بند ہوں۔ لائنہ یحکمہ لکنہ خلاف الظاہر کیونکہ یہ فعل اس معنی کو محتمل ہے۔ لیکن ظاہر کے خلاف ہر اسی واسطے قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ مترجم لکھتا ہے کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گناہ نہیں ہوتا ہے ایسی صورت میں محل تامل ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طلاق اتنی ہے یعنی اتنی لکھنا اشارہ کیا ہو۔ و لولم یقل کذا۔ اور اگر اسنے اتنے کا لفظ نہیں کیا۔ بلکہ کہ تو طلاق ہے اور انگلیوں سے اشارہ کیا۔ یقع واحدہ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لائنہ لم یقرن بالعدہ و لیسہ کیونکہ اشارہ کسی عدہ بہم سے نہیں طلاق یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جسکی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار ہوا۔ فیحق الا اعتبار بقول من طلق۔ تو خالی انت طالق کہنے کا اعتبار باقی ہوتا ہے جس سے صرف ایک طلاق حسی واقع ہوتی ہے۔ و اذا وضعت الطلاق یضرب من الزیادۃ والشدۃ۔ اور اگر طلاق کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت سے وصفت کیا۔ مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طلاق ہے۔ بیان یا اتنا۔ تو طلاق بائن ہوگی۔ مثل ان یقول انت طالق بائن او الیتہ۔ مثلاً کہے کہ تو طلاق بائنہ ہے یا تو طلاق البتہ ہے۔ بت یعنی قطع ہے اور یہ دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جسوں میں رجعت کا اختیار نہ ہو لیکن یہ گنجائش ہے کہ پھر دوبارہ نکاح کا عقد باندھے اور دوسرے یہ کہ تین طلاق ہو جائیں حتیٰ کہ نکاح بھی نہیں کر سکتا جب تک کہ عورت حلال نہ کرے۔ وقال الشافعی یقع رجعیاً اذا کان بعد الدخول۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ طلاق جس واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد ایسا مکمل ہو۔ لان الطلاق مشروع معقباً للرجعة فکان وصفہ بالبینونۃ خلاف المشرع فیہ۔ کیونکہ طلاق اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اسکے پیچھے رجعت ہو سکے تو اتنا سے اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع ہے تو یہ وصف لغو ہوگا۔ کہا اذا قال انت طالق علی ان لا رجعت لی علیک جیسے اگر صریح اسنے کہا کہ تو طلاق ہے اس صورت پر کہ مجھے پھر رجعت کا اختیار نہیں ہے۔ تو یہ کہنا لغو ہے اور اسکو رجعت کا اختیار باقی رہیگا اور جب صریح کہنے میں وہ بائنہ ہوئی تو کن یہ سے بھی بدرجہ اولیٰ بائنہ نہ ہوگی۔ ولما انه وصفہ بما یحکمہ لفظہ۔ اور ہر ایک دلیل یہ ہے کہ اسنے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جسکو خود طلاق محتمل ہے۔ یعنی طلاق خود ایسی چیز ہے کہ وہ در بیان میں بائن جہائی ڈالتی ہے۔ الا تری ان البینونۃ قبل الدخول و بعد العدۃ محتمل ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ غیر دخول میں عدت سے پہلے اور دخول میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہو جاتی ہے۔ اور بائن کے یہی معنی ہیں تو طہر ہوا کہ جس بات کو طلاق خود محتمل ہے اسی کو اسنے بیان کیا۔ بالیکہ طلاق کے دو محتمل ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہو کر پھر وصل ہو جاوے دوم یہ کہ جدائی ہو کر بالکل ٹھنڈی ہو جاوے۔ فیکون ہذا الوصف تعیین احد الاحتمالین۔ پس طلاق کو بائن سے وصف کرنا اسکے دو محتمل میں سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہر وقت۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب صریح لفظ سے اسکو معین کرے کہ مجھے پھر رجعت نہیں ہے تو یہی معتبر ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہیں چنانچہ یہ مسئلہ کرا۔ اسکا جواب دیا کہ۔ سائلۃ الرجعة ممنوعۃ۔ رجعت والا مسئلہ منسوخ ہے۔ یعنی صریح کا یہی اعتبار ہے حتیٰ کہ جب کہا کہ تو طلاق ہے اس صورت پر کہ مجھے پھر رجعت نہیں تو یہ قول معتبر ہے۔ فتقع واحدہ بائنۃ اذا لم یکن لہ نیت۔ تو ایک طلاق بائنۃ واقع ہوگی بشرطیکہ اسکی کچھ نیت نہ ہو۔ او تو ہی اثنتین۔ یا اسنے دو طلاق کی نیت کی ہو۔ تو یہی ایک بائنۃ واقع ہوگی۔ اما اذا نوى الثلث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی ہو۔ یعنی مجھے پھر رجعت نہیں اسواسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلال کے حلال نہیں رہتی ہے تو قصد کیا کہ مجھے تین طلاق ہیں۔ فثلث لما مر من قبل۔ تو اس قول سے تین طلاق واقع ہوگی بوجہ اسکے جو سابق میں بیان ہو چکا۔ کہ تین طلاق کالی کی نیت بوجہ نہیں ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے اور مترجم نے کچھ اوپر بیان کر دیا کہ بائنۃ ہو جانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ تین طلاق پڑیں مترجم لکھتا ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ جب اسنے صریح کہا کہ تو طلاق ہے اس بنا پر کہ مجھے پھر رجعت نہیں۔ تو نہیں صحیح ہے اسواسطے کہ وہ طلاق

کو بائنہ کر سکتا ہو اور یہ نہیں کر سکتا کہ مطلق طالق جسکو شرع نے رجبی رکھا ہے بلکہ غیر رجبی کر دے اور یہاں اسنے مطلق طالق لکھا کہ اسکو غیر رجبی کر دیا۔ ہاں اگر یہ کہتا کہ طو طالق بائنہ ہے یا طالق البتہ یا طالق ثلاث ہے پھر کہتا کہ مجھے تحجر رجعت نہیں ہے تو صحیح ہوتا فافہم وامتدھتکما اعلم بالصواب۔ م۔ ولو عتی لقولہ انت طالق واحده وبقولہ بائن او البتہ اخری لقع تطليقتان بائنات۔ اور اگر اسنے انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقیں بائنہ واقع ہو گئی۔ لان ہذا الوصف یصلح لاجتماع الایقاع۔ کیونکہ یہ وصف اس لایق ہے کہ اس سے اجدا سے طلاق واقع کجا دے۔ چنانچہ اگر اول سے یون کہے کہ تو بائنہ ہے یا تو البتہ ہے تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حدیث رکائہ بن عبد یزید میں گذرا کہ اپنی جدہ کو یہی کہا تھا کہ تو البتہ ہے اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار تجھے تین طلاق ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اسنے ایک طلاق مراد لی ہے جس جب کہا کہ ابھی میں نے صرف ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا۔ م۔ پھر پہلی رجبی نہیں بلکہ دونوں بائنہ ہو گئی۔ وکذا اذا قال انت طالق انشئ الطلاق۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ طو طالق انشئ طلاق سے ہوت تو بھی عورت کو بائنہ طلاق پڑ گئی اور واضح ہو کہ انشئ ہر چیز جو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو تو طلاق جب اعتدال یعنی رجبی سے خارج ہوئی تو انشئ ہو کر بائنہ ہو گئی۔ لائے انما یوصف بہذا الوصف باعتبار اثرہ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہے۔ کیونکہ طلاق کا اثر جدائی گرا بھی رجعت کے قابل ہے تو جب اسکو انشئ کہا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کیا۔ و ہو البینونہ فی الحال۔ اور وہ فی الحال قطعی جدائی یعنی بائنہ ہو جاتا۔ فصار لقولہ بائن۔ تو گویا یون کہا کہ طو طالق بطلاق بائن ہے۔ م۔ اگر وہم ہو کہ فانشئ انشئ حد اعتدال سے خارج ہے اور انشئ تو انتہا سے درجہ بڑھا ہوا ہے تو چاہیے کہ تین طلاق سے منقطع بائنہ ہو۔ جواب یہ کہ بھی انشئ معنی فانشئ آتا ہے تو شک ہو الیک بائن تو قطعی ہے پس اسی حد تک حکم ہوا۔ یہی اصول الفقہ میں مقرر ہوا ہے کہنا ظہر للترجم فاحفظ۔ م۔ اسی طرح اگر کہا کہ طو طالق بطلاق انشئ یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت بستی یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہے تو سب میں ایک طلاق بائن ہوگی۔ م۔ چنانچہ مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا قال انشئ الطلاق او اسودہ۔ لما ذکرنا۔ اور یون ہی جب کہ طو طالق بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہے تو ایک بائنہ ہوگی جو بدتر کہہ بلافت کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق یعنی جدائی واقع ہونے کا قصہ ہوتا ہے اور یہی بائن کے معنی ہیں۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البتہ۔ اور یون ہی جب کہا کہ طو طالق بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بائنہ ہوگی۔ لان الرجبی ہو استتہ فیکون البتہ و طلاق الشیطان بائن۔ کیونکہ طلاق بدعت رجبی طلاق ہے تو طلاق بدعت اور طلاق شیطان ہی بائنہ طلاق ہوئی۔ وعن ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبیتہ لایکون بائنا الا بالبتہ۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ طو طالق بدعت ہے تو یہ بائنہ طلاق ہوگی مگر نیت کے ساتھ۔ لان البتہ قد تکون من حیث الایقاع فی حالہ الحیض کیونکہ طلاق بدعت کبھی حالت حیض میں طلاق واقع کرنے سے ہو جاتی ہے۔ م۔ حالانکہ وہ طلاق رجبی ہوتی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی واقعہ تھا حسین حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ م۔ فلا بد من البتہ۔ تو نیت ہونا ضروری ہے کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بائنہ ہوگی پس اگر کچھ نیت نہ ہو تو طلاق رجبی واقع ہوگی۔ فافہم۔ وعن محمدانہ اذا قال انت طالق للبیتہ او طلاق الشیطان یکون رجعیاً۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ جب اسنے کہا کہ طو طالق بدعت یا طلاق شیطان ہے تو رجبی طلاق ہوگی۔ م۔ امام محمد نے طلاق بدعت میں ابو یوسف سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا۔ لان ہذا الوصف قد یتحقق بالطلاق فی حالہ الحیض۔ کیونکہ یہ وصف تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ثبوت ہو جاتا ہے۔ م۔ کیونکہ حالت حیض میں جان و جگر طلاق دینا معصیت و ابتلاع شیطان ہے اور حدیث الشیطان۔ م۔ کیونکہ طلاق البتہ یا شکی۔ م۔ تو شک ہوئے کی وجہ سے بائنہ ہونا ثبوت نہیں ہوگا۔

کیونکہ اسکے قول کا مصداق اس طرح ہوا جیسا کہ عورت جو وقت حیض سے ہو تو اسکی کئی ہوئی طلاق اس پر واقع ہو پس طلاق بدعت طلاق
شیطان ہو گئی۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائنتہ ہو تو بائنتہ ہوگی۔ جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی حق للفتویٰ ہے وائنتہ تھا
اعلم۔ م۔ وکذا اذا قال کاجعل۔ اور یوں ہی جب کہا کہ تو طالق مانند پہاڑ کے ہے۔ ف۔ یعنی طلاق مانند کہ تو بائنتہ ہوگی۔
لان التشبیه به یوجب زیادة لا محالة کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینا لا محالہ زیادتی کو موجب ہے۔ ف۔ پھر زیادتی یا دواتین
ہو یعنی طلاقین تین کرو یا کمتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کرو اور اصول کے موافق یہی متعین ہے چنانچہ فرمایا۔ وذلک باقیات
زیادة الوصف۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کیجائے۔ ف۔ یعنی طلاق کا وصف حیوانی رجعی تھا اس میں زیادتی
یہ کہ حیوانی بائنتہ ہو گئی۔ وکذا اذا قال مثل الجبل۔ اور یوں ہی جب کہا کہ مثل پہاڑ کے ہے۔ یعنی تو پہاڑ کے مثل طلاق سے طالعہ
ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ پہاڑ ایک چیز یعنی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہاں کہ بیان مانند
مشابہ بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہو سکتا ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوا بھی مشابہت ہو سکتی ہے۔
مثلاً جیسے پہاڑ بیان سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا لکھا کہ۔ و قال ابو یوسف یقولون جیسا
لان الجبل شئی واحد فکان تشبیہا به فی الواحد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے تو پہاڑ
کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے کیلئے ہونے میں ہوئی۔ ف۔ اور شاید مراد یہ کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو حاکم شرع اسے
تشبیہ کے وجود دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے پہاڑ کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ
ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوئی اور اگر اسنے کہا کہ میری نیت طلاق بائنتہ تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں
مشابہت لی ہے تو بائنتہ ہو جائیگی۔ فائنتہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم شہید رحمہ کی کتاب کافی میں جو منجملہ کتب ظاہر الروایہ کے ہے لکھا کہ اگر
کہا کہ تو طالعہ اکثر الطلاق ہے تو تین طلاقین ہے اور کم میں قاضی تصدیق نہ کرے گا جبکہ کہ میری مراد ایک طلاق تھی۔ مع۔ اور اگر
دو کا دعویٰ کرے تو تصدیق ہونا چاہیے۔ م۔ اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ تو طالعہ
طلاق جسکا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائنتہ ہے اور تین طلاقین نہ ہوگی اگرچہ نیت کی ہو۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ حسن الطلاق
وخیر الطلاق واصل الطلاق و افضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بروقت سنت بروجہ سنت ہے اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت
اپنے اپنے وقت پر ہیں۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طالعہ طلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالت حیض میں دی ہو۔
لا ورا بن ساعدہ میں ہے کہ تو طالعہ النجیح الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی و امام محمد کے نزدیک بائنتہ ہے اور تین کی نیت بھی جائز
ہے۔ مع۔ و لو قال لہا انت طالق اشد الطلاق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالعہ اشد الطلاق ہے۔ او کالفت۔ یا مانند بزرگ
او طالع البیت۔ یا بھر گھر ہے۔ فنی واحدة بائنتہ۔ تو یہ ایک طلاق بائنتہ ہے۔ الا ان ینوی ثلثاً۔ مگر آنکہ مرد نے تین طلاق کی نیت
کی ہو۔ ف۔ تو تین طلاقین واقع ہوگی۔ ف۔ پس بیان تین لفظ میں اول اشد طلاق۔ دوم کالفت مانند ہزار۔ سوم گھر بھر کی۔
اما الاول فلانہ وصفہ بالشدۃ۔ اول یعنی اشد میں یہ علم اس واسطے کہ اسنے طلاق کو شدت کا وصف کیا۔ ف۔ پس لغت عرب
میں شدت کے معنی مضبوطی و محکم کے ہیں پس طلاق شدیدہ کے معنی طلاق۔ مضبوط و محکم۔ و ہوا لہا ین۔ یہی طلاق بائنتہ ہے۔ لانہ
لا یحتمل الانتقاض والا رتفاض۔ کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے۔ اما الرجعی فیحتمل۔ اور رجعی طلاق قابل
ٹوٹنے کے ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں جدا کیا پھر جابرجا کر لیا۔ تو خالی رجعی پر کفایت نہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ دار اسکا
اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہ ہو۔ تو تین طلاقین بھی بدعت اولیٰ ایسی ہی ہیں بلکہ انہیں تو حلالہ ضرور ہے لہذا بیان تین طلاقوں
کی نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ کیونکہ صحیح ہوگی جبکہ لفظ مفرد ہے۔ جواب یہ کہ۔ لہذا تصحیح نیتہ الثالث لہذا کہ المصدر۔ تین طلاقوں کی
نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اسنے لفظ مصدر ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی اشد الطلاق۔ میں طلاق نہ کرے فعلی ہذا اگر وہ کہو کہ طالعہ

شدیدہ ہر صورت ایک بائنیہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک اعلیٰ درجہ جبکہ منقطعہ سبب طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائنیہ بیک طلاق ہو۔ پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا شدہ الطلاق دو صورتوں کو مختل ہوا اور ایک ادنیٰ درجہ ہو کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہو اور اگر اسنے اعلیٰ کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح ہے۔ حفظہ۔ م۔ یہ تو لفظ اول کا بیان تھا۔ واما الثانی۔ رہا بیان دوم۔ یعنی مانند ہزار۔ فلائم قدیرا دہندا التشبیہ فی القوۃ تارۃ وفی العدد اخری۔ تو اسوجہ سے کہ مراد ایسے قتل سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ قوت کی مثال یہ کہ۔

یقال ہوالف رجل۔ ہوتے ہیں کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ ویراد بہ القوۃ۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہے۔ ف۔ اور عدل کی تشبیہ خود ظاہر ہے۔ غرض کہ تو طالعہ مانند ہزار ہے۔ اس میں دو وزن احتمال ہیں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہے۔ اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت کثیر مانند ہزار کے ہے۔ فیصح نیتہ الامرین۔ تو دو وزن کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔ ف۔ پس اگر اسنے کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی طلاق ہے تو ایک طلاق بائنیہ واقع ہوگی جو ایسی قوی ہے کہ ٹوٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائنیہ واقع ہو تو اس سے رجعت کا اختیار نہیں ہوتا۔ پس وہ طلاق کی جہد ازین قوی ہے۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری مراد کثرت مانند ہزار تھی تو تین طلاقین واقع ہونگی۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت ہو۔ م۔ وعند تقدیر انہما۔ اور نیت کچھ نہونے کے وقت۔ یہ ثبوت اقلہما۔ دو وزن میں سے کثرت کا ثبوت ہوگا۔ ف۔ اور وہ ایک طلاق بائنیہ کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہے اور تین طلاق سے منقطع ہونا مشکوک ہے۔ وعن محمد انہ لقع الثلث عند عدم النیۃ لاتعد فی رد بہ التشبیہ فی العدد وظاہرا۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کچھ نیت نہونے کی صورت میں تین طلاق واقع ہونگی کیونکہ ہزار تو عدد ہے پس ظاہر یہ کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے۔ ف۔ اور علات ظاہر یہ کہ قوت میں تشبیہ مراد ہے۔ لیکن ظاہر یہ عمل واجب ہے جب تک کوئی مانع نہ ہو پس تین طلاق ہونگی۔ کہا اذ قال انت طالق کعد دالفت۔ جیسے کسی نے کہا کہ تو طالعہ مانند عدد ہزار کے ہے۔ ف۔ تو بالاتفاق تین طلاقین واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ تو طالعہ مانند ہزار ہے یہی حکم ہوگا۔ یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ اما الثالث۔ رہا لفظ سوم۔ ف۔ گھر بھر طلاق۔ فلان الشئی قدیلا البیت لعظمی فی نفسه قدیلا لکثرۃ۔ تو ایک بائنیہ تین طلاقوں کی نیت اسواسطے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک چیز تمام کو بٹھری کو بٹھرتی ہے اس جہت سے کہ وہ چیز اپنی ذات سے بہت بڑی ہے اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کو بٹھری کو بٹھرتی ہے۔ ف۔ تو مختل ہو کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا کثرت مراد ہے۔ فاقی ذلک لوی صحت نیتہ۔ تو دو وزن میں سے جسکی نیت ہو صحیح ہے۔ ف۔ پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق بائنیہ ہے اور اگر کثرت مراد ہے تو تین طلاقین ہیں۔ کیونکہ بھر پور کا لحاظ کر کے یہ گنجائش نہیں کہ تین سے کم بجا دین اسواسطے کہ بھر پور طلاقین تو تین ہیں۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ وعند انعدام النیۃ ثبت الاقل۔ اور نیت ندارد ہونے کی صورت میں جو کثرت ہے وہ ثابت ہوگی۔ یعنی تین طلاق منقطعہ سے کثرت ایک طلاق بائنیہ ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکورہ بالا صورتوں میں تشبیہ شدیدہ یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اسنے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اسکی جزئیات بیان کرنے میں بہت طول کلام ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے راجع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابو حنیفہ وانکے اصحاب کا موافق اختلافات اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر نکالنا آسان ہو جاوے۔ ثم الاصل عند ابی حنیفۃ راجح۔ پھر قاعدہ کلیہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ۔ بائنیہ تشبیہ الطلاق لشیئی لقع یا شئی کان التشبیہ بہ۔ جب اسنے طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ کیا تو طلاق بائنیہ واقع ہوگی خواہ تشبیہ یہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہے کوئی چیز ہو۔ ف۔ بذات خود عظیم و کثیر وغیرہ ہو یا حقیر و قلیل وغیرہ ہو۔ ذکر العظم اولم یدکر۔ خواہ اسنے بڑائی کو بیان کیا ہو یا کیا ہو۔ ف۔ یعنی خواہ کہا ہو کہ تجھے طلاق مثل بزرگی بہاڑے کے یا تجھے طلاق مثل بڑائی کھجور کی کے سر کے ہے یا بڑائی و بزرگی کا نام نہ یا مرث مثل پہاڑ یا مثل سر جوئی کے کہا خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ لہذا امر من ان التشبیہ لقیضی زیادۃ وصف۔ اسکی وجہ وہ ہے جو سابق میں

گزرے کہ تشبیہ دینا ضرور ایک وصف بڑھانے کو مقتضی ہر وقت پس تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہیے
 ورنہ پہلے کی حالت یہ کہ طلاق زوجی تھی اور اس سے بڑھنا یہی کہ بائنہ ہو یا منقطع ہو جاوے تو لا محالہ بائنہ سے کمتر نہ ہوگی۔ و عندہ ابی یوسف
 ان ذکر العظم کیوں بائنا والا فلا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر سے بزرگی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائنہ ہوگی ورنہ نہیں۔ اسی قسمی
 کان المشبہ یہ۔ چاہے مشبہ یہ کوئی چیز ہو۔ حتیٰ کہ اگر کہا کہ تجھے جوئی کے سر کی بڑائی کے لئے طلاق ہے تو طلاق بائنہ واقع
 ہوگی پس تشبیہ اگرچہ جوئی کے سر سے ہر گز بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا۔ ان فرض لفظ بزرگی کے معنی میں ضرور ہے۔ لان التشبیہ
 قد کیون فی التوحید علی التعرید۔ کیونکہ تشبیہ کسی لفظ کیلئے فرد ہونے میں بنا بر تخرید کے ہوتی ہے۔ و عندہ ابی یوسف تشبیہ دی
 و مقصود یہ کہ جیسے بیٹے سے اور بڑے سے پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح حیرتی طلاق بھی ایک فرد ہے۔ پھر پہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی ہے
 حتیٰ اس سے تخرید کرنی لینے جس خیال سے تشبیہ دی اس وقت لحاظ میں پہاڑ کو بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی
 خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھاتا تو بزرگی کا ذکر ضرور ہے۔ اما ذکر
 العظم فلا یأۃ لا محالہ۔ رہا بزرگی کا ذکر تو لا محالہ زیادتی کے واسطے ہوگا۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف
 پہاڑ کا ملحوظ نہ ہونا معلوم مگر تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائیگا تو لا محالہ کہا جاوے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ
 دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ اس طلاق پر نازل ہوگئی۔ فافہم۔ م۔ و عندہ زفر فرح ان کان المشبہ بہ مایو وصف بالعظم
 عندہ اناس یقع بائنا۔ اور زفر فرح کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی
 سے موصوف ہو (جیسے پہاڑ) تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ قاضی ابی حکم کر گیا اگرچہ اس شخص نے اسکو چھوٹا و حقیر سمجھا ہو۔
 والا فهو رجعی۔ اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اسکی تشبیہ سے طلاق رجعی رہیگی۔
 لیکن یہ کہنا لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لفظ کو کام کیا جسکا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ حالانکہ فائدہ بر محمول کرنا اصل ہے
 علاوہ اسکے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرر حاصل ہوا حتیٰ کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی
 مفتی مرحوم نے رایگان کر دی۔ غفر اللہ تعالیٰ لہ لہ بفضلہ العظیم و ہوا رحمہ الراحمین۔ پھر سب تو بیان کیا اور شاگرد ارشد جناب
 امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ قیل محمد مع ابی حنیفہ رحمہ و قیل مع ابی یوسف رحمہ۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے
 استاد امام اہل ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں یعنی جو امام رحمہ کا قول وہی امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی
 امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں۔ قول دوم ائمہ ہے۔ بیان فی قولہ مثل راس الابرۃ مثل عظم راس الابرۃ مثل عظم راس الابرۃ مثل عظم
 عظم اہل۔ اس اختلاف کا ظہر اس قول میں کہ تو طالعہ مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے یا مثل پہاڑ کے
 یا مثل بڑائی پہاڑ کے ہر وقت۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اس طرح کہ جب اسنے کہا کہ تو طالعہ
 مثل سوئی کے سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفر فرح کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سر سوئی
 کے بڑائی کے مثل تو طالعہ ہے تو اسنے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک طلاق بائن ہے اور زفر فرح کے نزدیک
 رجعی کیونکہ سر سوئی لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے۔ اور جب کہا کہ تو طالعہ مثل پہاڑ کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر فرح کے نزدیک
 بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاید تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو۔ اور جب کہا کہ تو طالعہ مثل بزرگی پہاڑ کے
 ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائن ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ سے بائنہ ہوگئی اور زفر فرح کے نزدیک پہاڑ
 کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی میں تشبیہ مریع ہے۔ مریع۔ اہد یہ سب اس وقت ہوگا
 اسکی کچھ نیت نہ ہو اور اگر اسنے نین ملا قون کی نیت کی تو صحیح ہے اور زلمی میں ہے کہ تو طالعہ مثل برف کے ہے امام ابو حنیفہ کے
 نزدیک بائن ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر پسیدی میں مشابہت لی تو رجعی ہے اور اگر سردی میں تو بائن ہے۔ اس مسئلہ سے ظاہر ہوا

کہ امام مصنف نے جو ابو یوسف کے واسطے اصل بیان کی اس میں کچھ بڑائی یا بزرگی کی خصوصیت نہیں بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جاوے جیسے مسئلہ برت میں ہے اور اسی طرح جو امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے اصل بیان کی کہ تہیہ دینے سے طلاق بائنہ ہو جائیگی اس میں مراد نہیں کہ مثلاً کہ تو طلاق مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن ہو تو ایسی تشبیہ سے بائنہ ہو جانا بہت بعید ہے کہ اتنی الفتح میں کہتا ہوں اس میں کچھ شک نہیں بلکہ کافی الحاکم اور مختصر الطحاوی میں ایسی صورت میں صرح ہے کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہوگی چنانچہ سابق میں عینی رحمہ سے منقول ہو چکا تھا کہ م۔ ولو قال انت طالق تطلیقہ شدیدۃ او عریضۃ او طویلۃ فہی واحده بائنه۔ اور اگر اس نے کہا کہ تو طلاقہ تطلیقہ شدیدہ یا عریضہ یا طویلہ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ لان طلاق بائنہ تدارک کشف علیہ و ہوا بائن۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہ ہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی اور ایسی طلاق تو بائنہ ہے نہ پس بائنہ واقع ہوگی۔ و ما یصعب تدارکہ یقال لہذا الامر طول وعرض۔ اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اس کو کہتے ہیں کہ یہ لتبا جوڑا کام ہے نہ تودہ بھی مانند بائن کے ہو گیا پس بائنہ واقع ہوگی۔ وعن ابی یوسف انہ یقع بہا رجعت لان ہذا الوصف لا یلیق بہ فیلغو۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کو طلاق ایسا وصف لائق نہیں تو وصف لغو ہوا۔ خالی طلاق واقع ہوئی اور وہ رجعیہ ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر مذہب وہ ہے جو امام مصنف نے ان صورتوں کے واسطے اصل شروع کی کہ اذا وصف الطلاق بغير سب من الزیادۃ والشدۃ کان بائنا۔ یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے وصف کرے تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے اور اس کی مثال میں طلاق بائن و انحش الطلاق و انجش الطلاق و طلاق الشیطان و طلاق مانند کہ و اشد الطلاق و مانند ہزار و تطلیقہ شدیدہ و طلاق طویل عریض تک صورتیں ذکر کیں تو ہر ایک صورت میں بائنہ واقع ہوگی۔ ولو نوى الشک فی ہذہ الفصول صححت نیتہ لتتبع البینۃ علی ما مر والواقع بہا بائن اور اگر اس نے ان سب صورتوں میں میں طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا وہ قسم ہے کہ ایک طلاق بائنہ (طلاق) چنانچہ گزرا اور تین طلاقوں سے بھی بائن ہی واقع ہوتی ہے نہ تو بدون نیت کے جو کثر ہے یعنی ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور جب اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت پر بائنہ منقطع واقع ہوگی۔ یہی حد شہید رحمہ نے ذکر فرمایا ہے۔ اور امام غزالی نے کہا کہ آخر صورت میں جب کہا کہ تو طلاقہ تطلیقہ شدیدہ ہو تو اس میں تطلیقہ واحدہ کے معنی حاصل ہیں پس شمس الادلہ رحمہ کے نزدیک تین طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی تطلیقہ طویلہ و عریضہ میں ہے اور اسی کو اختیار کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ اس میں تین کی نیت نہیں صحیح ہے۔ غایۃ المہیان میں کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ لفظ جب وحدت کے واسطے متعین ہے تو احتمال نہ رہا پس بغیر محل میں نیت ثلث نہیں صحیح ہے کہ اتنی الفتح والعینی۔ پھر عینی رحمہ نے جواب دیا کہ لفظ میں ایک ہی طلاق ہے لیکن طویل و عریض کے وصف سے تین طلاقیں نکالی گئیں۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب بالکل ساقط ہے کیونکہ طول و عرض تنہا قابل طلاق نہیں تو تعداد و طلاقات نام نہ نہیں ہو سکتی بلکہ وصف بائنہ ہونے کا اثر ہو جائیگا بخلاف بائنہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہے۔ ہاں جواب یہ ہے کہ تطلیقہ مصدر ہے اور مصدر جنس ہے اور اس میں تاسے وحدت کچھ متافہ نہیں تو تین طلاقیں جنس کامل ہے یعنی وہ ایک فرد ہے تو معنی یہ ہوئے کہ تیسے تطلیقہ کا وہ فرد جو تین طلاق ہے اور یہ معنی اجتہادے شرح جامی میں الکلمہ کے تار کے واسطے صحیح ہیں پس صواب وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا ہے۔

فصل فی الطلاق قبل الدخول۔ یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان میں ہے۔ و دفع ہو کہ غیر مدخلہ بہت نہیں تو اس کی طلاق بائنہ ہو جاتی ہے جیسے مدخلہ کی طلاق بعد عدت گزارنے کے بائنہ ہوتی ہے و اذا طلق الرجل امرأۃ ثلثا قبل الدخول بہا۔ اور جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقیں دینے سے پہلے اگر تینوں طلاقیں مجزومہ بطور بہت کے ایک کلمہ سے دین۔ و یقع علیہا۔ تو اس پر سب واقع ہو جائیگی نہ اور اس کا یہ اثر ہوگا

مہون حلالہ دوسرے شوہر کے اس عدت سے نکاح جدید نہیں کر سکتا۔ لان الواقع مصدر محذوف۔ کیونکہ واقع محذوف مصدر
 ہر وقت۔ اگرچہ ظاہر لفظ یہ کہ انت طالق ثلثا۔ تو طلاق ثلث ہے۔ لان معناه طلاقاً ثلثاً۔ کیونکہ اسکے معنی یہ ہیں کہ انت طالق طلاقاً
 ثلثاً۔ تو طلاقاً مصدر مفعول مطلق ہر اور ثلثا اسکی صفت ہے۔ علی ما بینا۔ چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے ہیں۔ فلم یکن قوله انت
 طالق ایضاً علیحدہ خواہ اسکا یہ قول کہ انت طالق۔ کچھ علحدہ ایضاً طلاق نہیں ہر وقت۔ تاکہ کہا جاوے کہ انت طالق سے
 ایک طلاق بڑ کر جائے ہوگی پھر ثلث کہنا بیکار ہو جائیگا مفعول مطلق سے طلاق بڑی اور وہ تین طلاقیں ہیں۔ فیقعن حلیہ۔ تو سب
 حلیہ ہیں یکبارگی واقع ہو گئیں۔ اور اس میں کچھ شکل نہیں کیونکہ علحدہ علحدہ واقع کرنے میں یہ تعدد ہر کہ اول طلاق سے جائے
 ہوگی پھر دوسری کیونکہ واقع ہو۔ اگر کہو کہ انت طالق علحدہ ہے اور طلاقاً ثلثا علحدہ تو جواب یہ کہ یہی حلیہ جب مدخل میں بولا جاوے
 تو بالاتفاق تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں پھر اگر انت طالق علحدہ ہو تو لازم آوے کہ چار طلاقیں ہیں قطع نظر اسکے کہ مفعول مطلق
 اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی حلیہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے پس علحدہ نہیں ہو سکتا تو لا محالہ غیر مدخل پر کیا گیا سب واقع ہو جائیگی۔
 فان فرق الطلاق۔ اور اگر اسنے طلاق کو متفرق کیا۔ یعنی تینوں طلاقوں کو متفرق دینا چاہا۔ بابت بالاول ولم
 يقع الثانیۃ والثالثۃ۔ تو اول طلاق سے وہ جائے ہوگی اور دوسری و تیسری واقع نہوگی۔ وذلك مثل ان یقول
 انت طالق طالق طالق۔ اور متفرق کی مثال یہ بھی ہے کہ کہے تو طالق طالق طالق۔ سلان کل واحد ایضاً علحدہ
 کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ طالق علحدہ ایضاً ہے۔ اذ لم یندر فی آخر کلامہ بالغیر صدرہ کیونکہ اسنے اپنے کلام کے آخر میں
 ایسا کوئی کلمہ نہیں ذکر کیا جو اول کلام کو بدل دے۔ حتی یتوقف علیہ حتی کہ واقع ہونا اس امر پر متوقف ہو جاوے۔
 جیسے کہ کہے تو طالق طالق طالق۔ اگر کہو اس گھوٹن جاوے۔ چونکہ آخر میں شرط ذکر کی تو یہ معنی نہیں رہے کہ تجھے میں نے ایک
 طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دیدی بلکہ یہ معنی ہو گئے کہ اگر کہو اس گھوٹن جاوے تو مطلق ہوگی۔ اسی طرح تو طالق
 طالق طالق مجموعی ہے کیونکہ مراد یہ ہوتی کہ انت بطلق طلاقاً ثلثاً تو یہ پہلی صورت ہوگی۔ اور جب اسنے کوئی کلمہ ایسا نہیں کہا تو طالع یعنی
 بتجہن صفت طالع ہے۔ اسی طرح دوسری طالع سے دوسری صفت اور تیسری طالع سے تیسری صفت ہے پس ہر ایک سے فی الحال طالع
 کہ مراد ہے۔ فیقع الاولی فی الحال۔ تو پہلی طلاق فی الحال واقع ہوگی۔ پس وہ جائے ہوگی۔ فقصد الثانیۃ وہ سے
 سبائتہ پھر دوسری اسکو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ بالکل منقطع ہے۔ تو کچھ واقع نہوگی کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ
 رجیت کا لگاؤ قائم ہو۔ لہذا اگر کسی باجنبہ عزت کو تین طلاقیں دین پھر اسوقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہے۔ وکنذا اذ اقال
 انت واحدة وواحدة وقعت واحدة۔ اور اسی طرح اگر عدت کہہ کہ تو واحدہ اور واحدہ ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی
 لما ذکرنا انها بابت بالاولی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ وہ پہلی طلاق سے جائے ہوگی۔ سو لو قال لہا انت طالق واحدة۔ اور
 اگر شوہر نے ورد کہہ کہ تو طالع واحدہ ہے۔ فحتمت قبل قوله واحدة۔ مگر عورت اسکے واحدہ کہنے سے پہلے مرگئی۔ یعنی مرد کا
 واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو کیا وہ مطلقہ مری یا نہیں تو وہ ہم ہوتا ہے کہ انت طالع۔ تو طالع۔ اسی قدر سے پہلے طلاق
 ہو چکی لیکن یہ غلط ہے اسواسطے کہ تمام کلام تو انت طالق واحدہ تک ہے اور اصل یہ کہ انت طالق طلاقاً واحدة پس اگر خالی انت طالق
 کہتا تو واقع ہو جاتی اور بیان واقع نہوگی۔ کان باطلا۔ یہ کلام راہجان گیا۔ لانه قرن الوصف بالعدد۔ کیونکہ اسنے طالع و
 کو عدد سے مانا چاہا۔ اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد مستبر ہوتا ہے۔ فکان الواقع ہوا العدد۔ تو واقع صرف عدد ہوتا ہے۔
 کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں مستبر ہوں تو انت طالق ثلثا۔ میں ایک طالق ہو اور تین عدد لکرا جائے پھر طالع پس ایسی صورت میں طالع
 عدد مستبر ہونا جو خافذات قبل ذکر العدد وقات محل قبل الاقلاع فبطل۔ تو جب عدد بیان کرنے سے پہلے وہ عدت مری
 و طلاق واقع کرنے کا محل ہی جائز رہا تو بیکار ہو گئی۔ وکنذا اذ اقال انت طالق ثلثین او ثلثا۔ اسی طرح جب کہہ کہ تو طالع

بدو طلاق یا سبہ طلاق ہر وقت گروہ باتین کہنے سے پہلے رہ عورت مرگئی تو باطل ہے۔ لمبا مینا۔ بدلیل مذکورہ بلافت کہ عدوہ بکثرت سے پہلے محل جاتا رہا۔ و ہذہ تجانس ما قبلہا من حیث المعنی۔ اور یہ مسئلہ اپنے باقی کے ساتھ اور اہمیتی کے بچنے سے ہر وقت یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدوہ سے ملا کر طلاق دی پھر ذکر عدوہ سے پہلے وہ مرگئی۔ یہ مسئلہ اپنے سابق مسئلہ سے غیر مدخلہ کو طلاق دی متفرق عدوہ سے کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق راہگان جاتی ہے اسی وجہ سے کہ محل نہیں رہتا ہے۔ ن۔ ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة۔ اور اگر غیر مدخلہ عورت سے کہہ کہ تو طالق واحدہ قبل واحدہ ہر وقت یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحدہ کے ہے۔ او بعدہ واحدہ۔ یا ایک جیسے بعد ایک ہے وقعت واحدہ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی وقت اور ایک طلاق دیگر خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی۔ اور دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ دونوں میں اسے دو دفعہ واحدہ ذکر کیا اور اول صورت واحدہ قبل واحدہ۔ اور دوسری صورت واحدہ بعد واحدہ۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کلمہ ظرف ہے لیکن اول میں کوئی غمیر نہیں اور دوم میں بعد کے ساتھ یا ضمیر ہے اور اول صورت کے معنی یہ ہیں تو طالق واحدہ ہر قبل واحدہ کے گو یا کہتا ہے کہ طلاق واقع ہوئی۔ ایسی حالت میں پڑی کہ جو واحدہ تجھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحدہ کر دی گئی۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ واحدہ ملی اسکے بعد واحدہ دوسری ملی۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو جانا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ یہاں ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیے۔ والا اصل اتہ متی ذکر شہین۔ اور قاعدہ کہیہ یہ ہے کہ جب اسے دو چیزیں ذکر کیں وقت جیسے یہاں واحدہ اور واحدہ دونوں کو ذکر کیا۔ وادخل بینما حرف الظرف۔ اور دونوں کے بیچ میں لفظ ظرف لایا۔ جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے یہاں ظاہر ہے۔ ان فرہا بہا والکنا یہ کان صفۃ للمذکور آخر انظر لو ہاے کنایہ کے ساتھ ملایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں مذکور ہے وقت جیسے دوسری صورت میں کہ واحدہ بعد واحدہ۔ دونوں واحدہ کے بیچ میں بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملا کر لایا تو بعد ہا صفت دوسری واحدہ کی ہے یعنی دوسری طلاق واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی۔ اسکی مثالین اور بھی ہیں۔ کقولہ جاءنی زید قبلہ عمر۔ جیسے کہو کہ آیا زید قبل اسکے عمر وقت یعنی عمر کا آنا اس صفت سے ہے کہ وہ قبل آیا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ عمر پہلے آیا پھر زید آیا۔ لہذا انت واحدہ بعد واحدہ۔ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پیچھے ہو گئی تو ظاہر ہے کہ کچھلی لغو ہوگی جبکہ غیر مدخلہ ہے یہ تو سوقت کہ ظرف کے ساتھ ہا، کنایہ یہ ملای ہو۔ وان لم یقر نہا بہا والکنا یہ کان صفۃ للمذکور ادلا۔ اور اگر اسے ظرف کے ساتھ ہا، کنایہ نہیں ملای تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہے۔ کقولہ جاءنی زید قبل عمر۔ جیسے آیا میرے پاس زید قبل عمر کے وقت یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہے کہ عمر سے قبل ہے۔ پس مسئلہ کی اول صورت میں انت طالق واحدہ قبل واحدہ۔ یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں تجھے طلاق واحدہ ایسی دیتا ہوں جو دوسری واحدہ سے اول کر دی۔ گو یا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول کر دی۔ لیکن یہ خوب ظاہر ہے کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بابتہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو اسکا مطلب یہ ہے کہ میں ایک طلاق کو زمانہ ماضی میں کر کے اس سے قبل ایک طلاق دیگر بٹھراؤں۔ وایقاع الطلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ اور زمانہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہے وقت کیونکہ طلاق تو کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بنا رہنے وغیرہ کہ نہیں کہتے بلکہ بالفعول ایک حیدائی پیدا کرنے کا نام ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر زمانہ ماضی میں دی ہوئی تو عورت غیر مدخلہ بھی بابتہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع وہ ابھی ایقاع ہے تو ماضی کرنا جہالت ہے۔ لان الاستناد لیس فی وسعہ۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اسکی طاقت سے خارج ہے۔ فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحدہ قبل واحدہ صفۃ للاولی۔ تو قبل ہونا جو اسکے قول انت طالق واحدہ قبل واحدہ میں مفہوم ہے وہ واحدہ اول کی صفت ہے وقت یعنی میں اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہوں جو واحدہ سے پہلے ہے۔ یعنی اسکو زمانہ ماضی میں کیے دیتا ہوں۔ حالانکہ معلوم ہو چکا

کہ یہ جہالت ہے وہ زمانہ ماضی میں اسکے کرنے سے نہیں ہو سکتی تو لا محالہ اسی وقت رہی اور دوسری بھی اس وقت رہی جس کے قبل ہوگی
 فقہین بالاولی فلاقع الثانیۃ۔ پس وہ اول واحدہ سے بابتہ ہو گئی تو دوسری واحدہ اس پر نہیں واقع ہوگی۔ فقہی میں
 صورت یعنی واحدہ بعد با واحدہ۔ تو فرمایا کہ۔ والبعثۃ فی قولہ بعد با واحدہ صفۃ للآخرۃ۔ اور بعد ہونا جو اسکے قول بعد با
 واحدہ میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے۔ یعنی اخیر واحدہ ایسی طلاق واحدہ ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس
 پہلے ایک ہوئی۔ فحصلت الابانۃ بالاولی۔ تو اول واحدہ کے ساتھ عورت بابتہ ہو گئی۔ فقہ میں بعد والی بیکار ہوئی۔ اس
 ظاہر ہو کہ اول صورت میں واحدہ قبل واحدہ۔ کے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ
 واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے۔ یہ لطیفہ ہے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ بڑتی ہے اسی وجہ
 ایک ہی سے بابتہ ہو کر دوسری باطل ہوئی۔ ولو قال انت طالق واحدہ قبلہا واحدہ یقع ثنتان۔ اور اگر اس نے کہا
 کہ تو طالق واحدہ جس کے قبل واحدہ ہے تو وہ طلاق بڑ جا دیگی۔ لان القبلۃ صفۃ للثانیۃ۔ کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت
 ہے۔ لا تقصا لہا بحرف الثانیۃ۔ کیونکہ قبل کے ساتھ ہر کتا یہ متصل ہے۔ فقہ میں تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق
 ہے۔ حالانکہ یہ واحدہ بافضل ہے۔ فاقضی ایقاعہا فی الماضی۔ تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہو چکی۔ وایقاعہا
 فی الحال۔ اور خود زمانہ حال میں بڑی غیر ان الایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال ایقاع۔ لیکن طلاق کی شان ایسی
 ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا بھی کہ حال میں واقع ہو۔ تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی۔ اور حال میں
 خود موجود ہے۔ فقہ ثمان فتقنات۔ تو دونوں لگین پس دونوں واقع ہو جا دیگی۔ فقہ میں جو اس سے کہنا کہ تجرود طلاق
 فی الحال ہیں تو دونوں واقع ہیں۔ وکنذا اذا قال انت طالق واحدہ بعد واحدہ یقع ثنتان۔ یونہی اگر کہا کہ تو طالق
 واحدہ بعد واحدہ ہے تو دونوں واقع ہو گئی۔ فقہ میں کہ جب اس نے شروع کیا کہنا کہ تو طالق واحدہ۔ تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن متصل
 کہا کہ یہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہ ہوگی بلکہ حال میں آدیگی تو دونوں لگین۔ لان البعدۃ
 صفۃ للاولی۔ کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے۔ فقہ میں اصل مذکورہ کیونکہ طرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے۔ اس لیے کہ
 واحدہ بعد واحدہ کے یہی معنی کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے دراصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے۔ فاقضی ایقاع
 الواحدۃ فی الحال۔ تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو۔ وایقاع الاخری قبل ہذہ۔ اور اس سے پہلے دوسری
 واقع ہو۔ لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے۔ فقہ ثمان فتقنات۔ تو دونوں طلاقین
 لگین۔ فقہ میں کہ اس نے کہا کہ فی الحال تجرود طلاقین ہیں۔ ولو قال انت طالق واحدہ مع واحدہ او معہما واحدہ
 یقع ثنتان۔ اور اگر اس نے غیر مذکور کہا کہ تو طالق واحدہ مع واحدہ ہے تو طالق واحدہ کہ اسکے ساتھ ہی واحدہ ہے تو دونوں طلاقین
 واقع ہو گئی۔ لان کلمۃ مع للقران۔ کیونکہ حرف مع واسطے ملانے کے ہوتا ہے۔ فقہ میں اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی۔
 وعن ابی یوسف فی قولہ معہما واحدہ یقع واحدہ۔ اور امام ابو یوسف سے تو ادریس روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالق
 کہ اسکے ساتھ میں واحدہ ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الکناۃ یقتضی سبق المسکتی لامحالة۔ اس واسطے کہ کناۃ مقتضی
 ہوتا ہے کہ جس چیز سے کناۃ ہے وہ لا محالہ سابق موجود ہو جاوے۔ یعنی سہما میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہوتا ہے تو مرجع پہلے موجود
 ہو تب اس کی طرف ضمیر راجع ہو پھر اسکے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مذکور تو پہلی طلاق سے بابتہ ہو چکی پس وہی واقع ہوگی۔ اور
 یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرنا جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہوے تب اسکے ساتھ میں دوسری ہو۔ لیکن جواب یہ ہے کہ خیال و قصد
 میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں مگر جتنے خیال کیا کہ اپنے کلمہ کے انگلی کے ساتھ میں۔ ج کی انگلی ملا کر اٹھا دین پھر
 ہنرے دونوں کو ساتھ اٹھا دیا تو صحیح ہے۔ فافہم۔ م۔ یہ سب کلم غیر مذکور ہیں۔ و فی المدخول بہا یقع ثنتان فی الوجہ کلہا۔ اور

مذلولہ غرت میں ان سب صورتوں میں دو طلاقین واقع ہونگی۔ لقیام الحلیۃ بعد وقوع الاول۔ کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل موجود ہے۔ کیونکہ مذلولہ کے واسطے عدت ہوتی ہے تو جب تک عدت نہ گزرے عورت کا تعلق نکاحی بالکل منقطع نہیں ہوتا ہے۔ ولو قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدہ وواحدہ۔ اور اگر غیر مذلولہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو طالعہ واحدہ اور واحدہ ہے۔ فدخلت۔ پھر وہ عورت داخل ہوئی سو وقت تک یہاں واحدہ عند الی حنیفہ وقال یقع ثلثان۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں واقع ہونگی۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ بشرط کو مقدم بیان کیا اور بیزا کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تیری جزا یہ کہ تجھے ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اور اگر بشرط کو موخر کیا یعنی۔ ولو قال لہا انت طالق واحدہ وواحدہ ان دخلت الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ واحدہ اور واحدہ ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی۔ فدخلت۔ پھر وہ عورت غیر مذلولہ اس گھر میں گئی۔ طلعت ثلثین بالا جماع۔ تو بالا جماع وہ دونوں طلاقوں سے طالعہ ہو جائیگی۔ وفت۔ پس معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے کہ جب بشرط کو مقدم لایا ہے۔ لہا ان حرمت الیہ او لیمجمع المطلق۔ صاحبین کی دلیل (دونوں طلاقین واقع ہونے ہیں) یہ کہ حرمت واو (اور) و مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہو سکیں خواہ معاً ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونوں ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہے اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہے۔ ورنہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا فعل دونوں سے ثابت ہوا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دونوں کس طرح آئے ہیں مگر چاہے چلچل آئے ہوں یہ کہنا صحیح ہے کہ زید و خالد آئے۔ اسی قاعدہ پر رہنے کے لئے کہ آیت وضو میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فاغسلوا وجہکم وابدنکم الی المرافق واسوا الخ۔ یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور یہ نہیں کہ فایسکرم الی المرافق فاسوا۔ فابینیں ہی جسکے معنی کے بعد دیگر ہر تو حاصل یہ نکلا کہ وضو میں منہ دھونا و ہاتھ دھونا و سر کا مسح و پاؤں دھونا یہ سب جمع کر دو چاہے جسکو مقدم کرو چاہے جسکو موخر کرو بان ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہے لیکن اگر دریا میں غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھوئے تو بھی وضو ہو گیا اور اہل لغت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا کہ او مطلق جمع کے واسطے ہر فیہ تعلق جماعہ۔ نزد دونوں طلاقین جمع ہو کر معلق ہونگی۔ یعنی اگر گھر میں گئی تو بجز دو طلاقین ہیں۔ او اخر الشرط۔ یا اسنے شرط کو پیچھے کر دیا۔ کہ تجھے ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تو گھر میں گئی۔ تو بالا جماع دونوں واقع ہوتی ہیں۔ یوں ہی بشرط کو مقدم کرنے میں دونوں جمع ہونگی۔ لہا ان اجمع المطلق یحتمل القرآن والترقیب۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع تو محتمل ہے کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہوتے۔ پھر تنہا اسکو ساتھ ہی مجموعہ کیونکر لیا بلکہ یوں کہو کہ احتمال ہے کہ بشرط گھر میں جانے کے دونوں طلاقین ساتھ ہی جمع ہو جاوے یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہو جائے تو جمع ہونا دونوں طرح ہو جائیگا۔ فعلى اعتبار الاول لقع ثلثان۔ پس اگر اول طریقہ کو اعتبار کرے تو دونوں واقع ہو جائیں گی و علی اعتبار الثانی لایقع الا واحدہ۔ اور دوسرے طریقہ کو اعتبار کرے پھر صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ پس کیونکہ عورت غیر مذلولہ ہے تو جب ایک پہلے واقع ہو گئی تو وہ بائیں ہو گئی اب دوسری کا محل نہیں رہا۔ کہا اذ انجز ہذہ اللفظیۃ۔ جیسے اس لفظ کے آخر کی الحال دیدے۔ وفت۔ یعنی بدون شرط کے کہا کہ تو طالعہ واحدہ اور واحدہ ہے تو دونوں کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی اور شاید کہ دونوں اعتباروں کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھے دو کا مجموعہ ہے تو دونوں واقع ہونگی اور اگر کہے کہ تجھے ایک بعد ایک کے ہر تو صرف ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہر حال واقع ہوگی یہی دوسری تو یمن شک ہے۔ فلا یقع الا واحدہ علی الواحدہ بالشک۔ تو ایک سے زیادہ بوجہ شک کے نہیں واقع ہو سکتی۔ بخلاف ما اذا اخر الشرط۔ پھر ثلثان اس کے جملہ اسنے بشرط کو موخر کیا۔ و لو

کہ تو طالق واحدہ و واحدہ ہر بشرطیکہ تو اس گھر میں جاوے یا اگر تو اس گھر میں جاوے۔ لانا نہ متغیر صدر الکلام۔ کیونکہ شرط تو اس کے کلام کو بدل دینے والی ہوتی ہے۔ تو جب کہ تو طالق ہر تو یہ طلاق واقع ہو جاتی مگر جب اس شرط ملائی تو ابھی نہیں واقع ہوگی۔ فقہ حنفی نے ان دونوں علیہ۔ تو پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی۔ جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری طلاق اسکے اور شرط کے درمیان ہر وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونوں اسی شرط پر ہو گئیں۔ فقہ حنفی نے یہ حالت۔ تو دونوں ساتھ ہی واقع ہو گئی۔ ولا متغیر فیما اذا قدم الشرط فلم يتوقف۔ اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی نہیں ہے۔ تو طلاق کسی شرط پر متوقف نہیں ہے۔ یعنی جب کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو طالق واحدہ و واحدہ ہر تو شرط پائے جانے کے بعد گویا اس نے کہا کہ اب تو واحدہ و واحدہ ہر پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر متوقف نہیں پس فوراً واقع ہوئی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہیں رہا۔ اور جس صورت میں شرط کو موخر کیا تو کلام اول یہ کہ تو طالق واحدہ و واحدہ ہر تو یہ طلاق ابھی واقع ہو جاتی مگر جب کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو واقع ہونا متوقف بشرط ہو گیا اور جب اول واحدہ موقوف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیسرے اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں متوقف ہیں تو جب داخل ہوگی دونوں واقع ہو جاوے گی۔ یہ حرف و او کا عطف تھا جس میں جمع کے معنی ہیں۔ ولو عطف بحرف الفاء۔ اور اگر حرف فاء سے عطف کیا۔ یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تو طالق واحدہ و واحدہ پس واحدہ ہر تو اس میں اختلاف اور واسطہ ہے۔ فہو علی ہذا الخلاف فیما ذکر الکفری۔ چنانچہ کفری کی نقل میں یہ بھی بانٹنا مذکور ہوا ہے۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہو گئی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے۔ اور امام کے نزدیک اگر شرط کو مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہو گئی۔ لیکن یہ نقل خلاف اصول ہے۔ و ذکر الفقہ ابو اللیث انہ یقع واحدہ بالاتفاق لان الفاء للتعقیب۔ اور فقہ ابو اللیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہوتی ہے۔ جب کہ تو واحدہ فواحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہر اگر گھر میں جاوے۔ اسکے یہ معنی کہ واحدہ ہر اس کے پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بترتیب ہے۔ تو جب گھر میں جانے پر اول واحدہ واقع ہو گئی تو بائیں ہو جانے سے دوسری طلاق کا محل نہیں رہا پس ایک ہی واقع ہوگی۔ فہو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ کیونکہ بیان جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ فہم۔ م۔ واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو قسمیں کیں قسم اول طلاق صریح اور اسکو بیان تک بیان کیا۔ اب دوسری قسم کا بیان شروع کیا۔ واما الضرب الثانی۔ و ہوا لکنایات ملائع بہا الطلاق الا بالنیۃ او بدلائل الحال۔ اور یہی دوسری قسم طلاق اور وہی کنایات ہیں تو اس سے طلاق نہیں واقع ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ۔ یعنی وہ شخص کہ یہ کے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت میں یہ لفظ بولا ہے وہ حالت بتلاقی ہے کہ اس سے طلاق مقصود ہے تو قاضی حکم کرے گا کہ طلاق واقع ہو گئی ورنہ خالی لفظ سے نہیں واقع ہوگی۔ لانا غیر موضوعہ للطلاق۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ الفاظ کنایات کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں۔ بل بھٹکہ وغیرہ۔ بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونوں کو محمل ہیں۔ مثلاً یہ طلاق مراد ہو اور شاید دیگر معنی۔ فلا بد من التعمین او دلالت۔ پس ضرور ہوا کہ تعین ہو یا تعین پر دلالت ہو۔ یعنی نیت کے کہ کس نے یہ معنی مراد لیے یا اسی حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جو مرد میں جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے یہی بہتر کہ تجھے طلاق دیدے۔ مرد نے کہا کہ تجھے سیدھی راہ چلنا چاہیے ہے طلاق کی کیا ضرورت ہے۔ عورت نے کہا کہ تجھے سولے اس راہ کے سیدھی راہ نہیں معلوم تبھی تو میں جانتی ہوں کہ سولے طلاق کے اس روز کے جھگڑے سے نجات نہیں۔ مرد نے کہا کہ اچھا چل تو جا کہ اپنا ٹھکانا کر۔ یا جا اپنی راہ لے۔ یا مانند اسکے الفاظ کہ تو یہ حالت دلیل ہے کہ اس نے اس سے طلاق کے معنی لیے ہیں۔ اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہیں بلکہ کبھی ایک زبان میں وہ کنا یہ طلاق ہو تو دوسری

زبان میں بے محاورہ ہونے سے نہیں ہوتا فاحفظہ۔ م۔ قال وہی علی ضربین منها ثلثہ الفاظ یقع بہا طلاق رجعی و
لا یقع بہا الا واحدہ۔ قدری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہیں انما بخلہ (رجعیات ہیں) تین الفاظ ہیں جس سے رجعی طلاق
پڑتی ہے اور اسے سوائے ایک طلاق رجعی کے دائرہ نہیں واقع ہوتی ہے۔ وہی قولہ اعتدی واستبری رحمک وانت
واحدہ۔ اور یہ تین الفاظ یہ ہیں اول تو اعتداد کر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء کر اور سوم تو واحدہ ہے۔ اما الاول۔ بیان
لفظ اول و۔ یعنی تو اعتداد کر سکتا یہ طلاق ہے۔ فلا نہما تستعمل الاعتداد عن النکاح وحتیٰ اعتداد النعمۃ لعل
سوا سوائے کہ یہ نکاح سے اعتداد کو محتمل ہے اور انتہہ لغالے کی نعمتوں کے اعتداد کو محتمل ہے۔ کیونکہ اعتداد کے لغوی معنی
شمار کرنا ہیں محاورہ ہو گیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہ معنی مراد لیے یا اللہ تعالیٰ کی نعمتیں شمار
کرنا مراد لیا۔ بلکہ شاید یہ معنی ہوں کہ تو میرے احسانات کو شمار کر۔ ہاں اگر باہمی جھگڑے میں کہے تو عدت نکاح کے معنی ظاہر
ہونگے۔ فان نوی الاول تعین عدتہ۔ پھر اگر اسے عدت نکاح کے معنی مراد لیے تو اسکی نیت سے یہ معنی متعین ہو گئے۔
و۔ پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اسنے گویا یہ کہا کہ تو نکاح کی عدت کر۔ فیقتضی طلاقا سابقا۔ پس یہ
مقتضی ہے کہ سابق میں طلاق پڑی و۔ جبکی عدت بیٹھ۔ والطلاق لیقف الرجعة۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت
اسکے پیچھے لگی ہے و۔ یعنی چاہے رجعت کرے لہذا رجعت کا اختیار ہوا۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول میں مقرر ہوا کہ شرع میں
جب حکم ہوا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہے یہ بغیر دوسری چیز کے پورا نہیں ہو سکتا تو یہ حکم اپنے اقتضا سے دوسری چیز کا حکم دینا
قبول کرتا ہے۔ مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت میں فرض ہے اور یہ نہیں کہا کہ کام کاج کو چھوڑ کر جانا پھر وہاں غائب پڑنا فرض
ہے لیکن نماز مذکور بدون اسکے ممکن نہیں تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیٹھ چھوڑنا وجانا بھی فرض ہے۔ اسی طرح جب
عدت نکاح میں بیٹھا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صریح متعین ہے
تو یہ نکلا کہ تجھے طلاق صریح ملی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ۔ اور معلوم ہو چکا کہ طلاق صریح کی عدت میں مرد کو اختیار ہے کہ
جب تک نہیں گزری چاہے عورت سے رجوع کر لے۔ م۔ واما الثانیۃ۔ اور بیان لفظ دوم و۔ استبری رحمک۔ نیت پر
کہ یہ رجعی ہے۔ فلا نہما تستعمل یعنی الاعتداد۔ سوا سوائے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے و۔ نیت پر
کہ استبراء رحم کے یہ معنی کہ تو اپنے رحم کا عمل سے پاک ہونا دریافت کر۔ حالانکہ یہ دریافت کیا صرف عدت سے متبرک ہے کیونکہ جب ایام عدت
میں حیض آئے تو دریافت ہو گیا کہ حل نہیں ہے۔ لہذا تصریح بیا ہو المقصود منہ فکان بمنزلتہ۔ کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود
کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہو گیا و۔ کیونکہ عدت بیٹھ کر استبراء کرنا مقتضی ہے کہ پہلی طلاق پڑ گئی۔ و۔ حکم
الاستبراء لیطلقہا۔ اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی برائت اسوائے دریافت کرنا کہ شوہر اسکو طلاق دے و۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ حاملہ ہو تو
بچہ کی پرورش میں دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برائت دریافت کرنا کہ تجھے طلاق دیدن پس ضروری مقتضی ہوا کہ طلاق پر جبکی
ہاں اگر کہے کہ میں نے عدت ہی بیٹھا مراد لیا ہے تو بالضرور طلاق واقع ہو چکی لیکن رجعی ہوگی۔ واما الثالثہ۔ را بیان لفظ سوم
و۔ انت واحدہ کنا یہ رجعی ہے۔ فلا نہما تستعمل۔ سوا سوائے کہ پہلے محتمل ہے و۔ جبکہ انت مبتدا ہوا اور واحدہ لغوی نعمت
کے ساتھ ہے وہ خبر نہیں ہو سکتی تو دو معنی کو محتمل ہے اول۔ ان کیوں نعمت مصدر محذوف۔ یہ کہ واحدہ صفت مصدر محذوف
کی ہو بمعناہ تطلیقۃ واحدہ۔ یعنی اسکے انت طلاق تطلیقۃ واحدہ و۔ تو اس صورت میں یہ صریح طلاق ہوگی۔ فاذا نواہ
جعل کانه قالہ والطلاق لیقف الرجعة۔ پس اگر اسنے یہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرا جائیگا کہ گویا اسنے کہہ دیا اور صریح طلاق
کے پیچھے رجعت لگی ہے و۔ پھر یہ تو اول احتمال ہے۔ و۔ محتمل غیرہ۔ اور دوم یہ کہ اسکے سوائے معنی ہوں۔ و ہواں کیوں
واحدہ عندہ او عند قومہ۔ وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے و۔ یعنی غلبی میں ایک یا بدی میں ایک ہے

اس طرح کہ انت ثابۃ واحدة۔ پس مبتدا و خبر قرأت ثابۃ ہو اور واحدۃ منصوب حال از ضمیر ثابۃ ہے یا انت مبتدا اور واحدۃ خبر ہو اور خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اسکی جمالت ہو جسکا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آتا ہے م۔ بالکل یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو محفل میں یا غیر کو نو اسواسطے صریح طلاق نہیں ہیں۔ ولما احتملت ہذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ بحتاج فیہا الی النیۃ۔ اور جب یہ الفاظ صریح طلاق کو اور غیر معنی کو محفل ہوئے تو انہیں نیت ضرور ہوتی ہے جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی متعین ہوگی اور مترجم نے اشارہ کیا کہ یہ صریح طلاق کو محفل میں نہ طلاق کے معنی کو۔ ولایقع الا واحدة۔ اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہ ہوگی۔ لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی اوستمر۔ کیونکہ انہیں یا تو انت طالق بطور اقتضاء ثابت ہو یا محذوف مقدار فت چنانچہ اعتدی و استبری الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت مقتضی ہے کہ انت طالق فاعتدی الخ۔ اور انت واحدة میں نیت کے وقت یہ سننی کہ انت طالق واحدة۔ پس معلوم ہوا کہ در صورت نیت طلاق کے صریح طلاق ہوگی۔ ولو کان مغلطہ الایق یہ الا واحدة۔ اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہو تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہ ہوتی۔ فاذا کان مقسم اولیٰ تو جب یہ قول بیان مقدار ہوا تو بدرجہ اولیٰ ایک ہی واقع ہوگی فت اگر کہو کہ انت واحدة میں تو انت طالق تطلیقۃ واحدة۔ لائے ہو اور تطلیقۃ مصدر سے تین طلاقین صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اسکو محفل ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ۔ وفی قولہ واحدة ان صار المصدر مذکور الکن التخصیص علی الواحدة ینافی نیتہ الثالث۔ یعنی انت واحدة کی صورت میں اگرچہ تطلیقۃ مصدر مذکور ہوا لیکن واحدة کی تصریح کرتا تین طلاقوں کی نیت سے ینافی ہے فت اگر فقط تطلیقۃ ہونا تو محفل تھا مگر جب واحدة سے تصریح کر دی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت گویا مخالفت عبارت ہے جیسے کہا کہ تو منگو کہ ہے اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں ہے فافہم۔ م۔ ولا مقبر باعراب الواحدة عند عامۃ المثلخ۔ واضح ہو کہ انت واحدة میں واحدہ کے اعراب کا کچھ اعتبار نہیں ہی عامہ شائع کا قول ہے فت خواہ وہ انت واحدة پیش دے یا فتحد دے یا ساکن بولے۔ بہر حال اگر اسنے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی۔ و ہوا الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لان العوام لایمزون بین وجوہ الاعراب۔ کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تمیز نہیں کرتے ہیں فت یہ بات عوام عرب کی بولیوں میں ظاہر ہے ہر قسم کہتا ہے کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں ہوتا ہے اگر اسنے کہا کہ تو واحدہ ہے تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحدہ ہے یا ایک ہے تو نیت کے وقت واقع ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ بھر کنایات میں سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جسنے فقط ایک طلاق رجعی وقت نیت واقع ہوتی ہے۔ رہی دوسری قسم تو فرمایا۔ وبقیۃ الکنایات اذا نوی بہا الطلاق کانت واحدة بانۃ۔ اور باقی الفاظ کنایات ایسے ہیں کہ جب اسنے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بانۃ واقع ہوگی۔ وان نوی ثلثا کان ثلثا۔ اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقین واقع ہوگی۔ وان نوی مئتین کانت واحدة بانۃ۔ اور اگر اس لفظ کنایہ سے دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک بانۃ واقع ہوگی فت پس ان الفاظ سے بہر حال بانۃ واقع ہوتی ہے۔ و ہذا مثل قولہ انت بائن۔ اور اسکی مثال جیسے کہا کہ تو بانۃ ہے فت بائن کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قدیم بہت لہبا ہو کہتے ہیں کہ طویل بائن یعنی لہبا بیڈ دل ہے سب سے زلا کہینہ ہے تو طلاق کی نیت شرط ہوئی۔ ویتہ۔ اور تو بہتہ ہے۔ وبتلہ۔ یا تو یہ ہے فت دونوں کے معنی قطع کے ہیں۔ وحرام۔ یا تو حرام ہے فت جہنم لعن جائز نہوا اور حرم ہو جیسے بیت الحرام۔ وحبک علی غار بک۔ یا تیری رسی تیری گردن پر فت جیسے آنتنی کی رسی اسکی گردن میں لپیٹ کر چھوڑنے میں یعنی توجہی ہوئی ہے خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی۔ جیسی مراد ہو۔ وحققی بالک۔ یا اپنوں سے جا مل فت خواہ ملاقات کے لیے یا محض طلاق ہو کر جیسی نیت ہو۔ وخلیۃ یا تخلیۃ ہے فت یعنی ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی چھٹی بھرتی ہے یا نکاح کی قید سے۔ وبریۃ۔ یا تبریۃ فت کام کاج سے بری ہے یا عقد نکاح سے۔ ووجہ حبک لہبک۔ یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو مہر کر دیا فت خواہ ایسے کہ طلاق

ویدی یا تجھ پر باقی کر کے طلاق کی اجازت دیدی۔ و ستر حشک۔ یا تجھے میں نے سترع کیا۔ جیسے جائز کہ کھوکھو کر دیا کرتے ہیں تاکہ ان باب سے طلاق کرے یا طلاق دیدی۔ و فارقک۔ یا میں نے تجھے مفارقت کی۔ و چند روز کے لیے کہیں جاؤں گا یا تجھے طلاق دیدی۔ و امرک بیدک۔ یا تیرا کام میرے ہاتھ میں ہے۔ خواہ امور خانہ داری کا کام کاج۔ یا ہاں طلاق میرے اختیار میں ہے چاہے طلاق دے لے پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لی تو ایک بائتمہ واقع ہوگی اور اگر عورت نے طلاق لین اور مرد کی نیت ہو تو واقع ہو جاوے گی۔ اور اگر عورت نے نہ لی تو واقع نہ ہوگی۔ و احتاری۔ یا تو اختیار کر کے اچھی خصلت کو یا میں نے طلاق کا اختیار دیا تیرا جی چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

۶۔ و انت حرة۔ یا تو آزاد ہو۔ و کسی کی لونڈی نہیں یا تیرے نکاح سے آزاد ہو۔ و تقنعی۔ یا کہا کہ تو خلع چہرہ بڑا لے۔ و تاکہ تجھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا تجھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہو کہ تو مجھے بائتمہ ہو گئی۔ و تخمسی۔ یا تو خمار اوڑھ کر تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں۔ و استعری۔ یا تو پردہ کر۔ تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں کہ تو مجھے بائتمہ ہو گئی یہ وہم نہ ہو کہ تقنعی و تخمسی و استعری بھی سابق طلاق کو تقنعی میں پس چاہیے کہ رجیمہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اس واسطے کہ جب میں شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوتا بلکہ عورت کو نگار بہتر تاکہ شوہر پھر راغب ہو جاوے اور یہاں اسنے دیکھنا حرام کیا تو یہ طلاق بائتمہ میں ہے۔ م۔ و اعزلی۔ اور دور ہو جا۔ یعنی مجھے غائب ہو کر والدین کی زیارت کر یا مراد یہ کہ مجھے بائتمہ ہو گئی اب اپنی والدین کے بیان جا۔ اور میرے پاس سے دور ہو۔ و اخرجی۔ یا نکل جا۔ تاکہ زیارت کرے یا مجھے بائتمہ ہو گئی میرے یہاں سے جا۔ و اذہبی۔ یا چل دے۔ و کام کر یا مجھے بائتمہ ہو گئی۔ و قوی۔ یا اٹھ کھڑی ہو۔ و کچھ کام کر یا مجھے بائتمہ ہو گئی۔ و ابغی الازولج۔ یا اپنی جوڑی ڈھونڈ لے۔ و یعنی اپنی جوڑی کو بیان عورتیں تلاش کرے تاکہ تیرا دل بیلے یا مجھے بائتمہ ہو گئی اپنے واسطے شوہر دن کو تلاش کر۔ پس یہ سب کلیات میں انہیں اگر نیت طلاق ہو تو بائتمہ واقع ہوگی۔ لاناہما محکم الطلاق وغیرہ فلا بد من النیۃ۔ کیونکہ یہ الفاظ محکم ہیں کہ طلاق کے معنی میں یا دوسرے معنی میں تو طلاق کی نیت ضرور ہے۔ و حتی کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ و ف۔ م۔ الا ان یکون فی حالۃ مذاکرۃ للطلاق۔ مگر جبکہ ان الفاظ میں سے کوئی لفظ ایسی حالت میں کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا فیقع بہا الطلاق فی القضاء۔ تو حکم قاضی میں اسنے طلاق واقع ہوگی۔ و کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہے کہ اسنے طلاق اراد لی اگرچہ شوہر دعوی کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ و لا یقع فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ۔ اور فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ طلاق نہیں واقع ہوگی۔ الا ان یشوہ۔ مگر جہی کہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو فقال سوی بین ہذہ الالفاظ و ہذا فیہا لا یصلح روا۔ یعصف رحم نے فرمایا کہ قدری رحم نے ان سب الفاظ کو برابر کر دیا حالانکہ یہ حکم جو قدری نے بیان فرمایا ایسے الفاظ میں جو مرد و دین مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ و کلمۃ فی ذلک ان الاحوال ثلثہ۔ اور تمام کلام اس باب میں یہ ہے کہ حالات تین ہوتے ہیں۔ حالت مطلقہ وہی حالۃ الرضاء۔ ایک حالت مطلقہ اور وہ رضامندی کی حالت ہے۔ و ف۔ م۔ عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہیں ہے بلکہ مرد مطلق رضامندی کی حالت میں ہے۔ و حالۃ مذاکرۃ الطلاق۔ اور وہ حالت مذاکرۃ طلاق ہے۔ و باہم مرد و دین طلاق کا تذکرہ پہلے ہوا ہے اگرچہ مرد کو غصہ نہیں ہے۔ و حالۃ الغضب۔ اور سوم غصہ کی حالت۔ و الکنا یا ت ثلثہ اقسام۔ اور کنایات بھی تین قسم کے ہیں۔ یا یصلح جواباً و اور و۔ اوکل وہ کہ جواب اور رد ہو سکے ہیں۔ و یعنی عورت نے طلاق مانگی اسکا جواب دیا حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کہ یہ طلاق بھی ہو سکتا ہے یا عورت نے کوئی بات کہی اور مرد نے رد کر دی حالانکہ جس لفظ سے رد کی وہ طلاق کا کہ یہ ہو سکتا ہے یا غرض کہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ وہ جواب یا رد کے دونوں کے لائق ہیں۔ و یا یصلح جواباً بالاروا۔ اور قسم دوم وہ الفاظ کہ یہ جواب ہو سکے ہیں اور رد نہیں ہو سکے ہیں۔ و یا یصلح

جواباً و یصلح سبباً و شقیمتہ۔ اور قسم سوم وہ الفاظ کنایہ جو کہ جواب ہو سکتے ہیں اور گالی و سخت گوئی بھی ہو سکتے ہیں۔ فقہی
حالیہ الرضاء لا یکون شیئاً منہا طلاقاً الا بالنیۃ۔ پس رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ
طلاق ہو جاوے مگر نیت کے ساتھ ہو جائیگا۔ والقول قولہ فی انکار النیۃ لما قلنا۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق
نہیں تھی تو قول اسی کا قبول ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ کہ یہ الفاظ کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں بلکہ محتمل
ہیں تو نیت ضرور ہے اور نیت پر وقوف نہیں ہو سکتا مگر جبکہ وہ اقرار کرے یا اقرار کے گواہ قائم ہوں۔ یہ تو حالت رضاء کا حکم ہے۔
وفی حالتہ مذاکرۃ الطلاق لم یصدق فیما یصلح جواباً ولا یصلح ردوائی القضاء۔ اور مذاکرۃ طلاق کی حالت میں قاضی
کے نزدیک شوہر کی تصدیق ایسے الفاظ میں نہوگی جو صرت جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ کہ یہ کہ جب وہ
الفاظ رد نہیں ہیں تو بظاہر طلاق ہیں پس انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا۔ اور قاضی اسکو طلاق قرار
دیگا۔ مثل حلیہ بر یہ بات جسے حرام اعتدی امرک بیدک اختاری۔ جیسے ۱۔ خلیہ ۲۔ بر یہ ۳۔ یا نہ ہو۔ ۴۔ لیست
۵۔ حرام ہو۔ ۶۔ تو عدت کر۔ ۷۔ قیرا امر ترے ہاتھ ہے۔ ۸۔ تو اختیار کر۔ لان الطاہران مرادہ الطلاق عند سوال
الطلاق۔ کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت یہ کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ کہ اسکی مراد طلاق ہے۔ اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے
موافق حکم کرے تو وہ تصدیق انکار نہیں کرے گا۔ ہاں فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اسکی تصدیق ہوگی اگر اسے درحقیقت طلاق
مراد نہیں لی۔ و لیصدق فیما یصلح جواباً و رداً۔ اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد
دونوں ہو سکتے ہیں۔ تو جب اسنے کہا کہ میں نے رد کا تصدیق کیا تھا تو تصدیق ہوگی۔ مثل قولہ اقبیٰ اخیری تنفسے
قومی تخیری۔ جیسے عورت کی طلاق مانگنے پر اسنے کہا کہ اسچلے ۲۔ نکل جا۔ ۳۔ سفنہ ڈال لے۔ ۴۔ اٹھ کھڑی ہو۔
۵۔ اور جھنی سے منہ ڈھک۔ ۶۔ اسخری۔ اغربی۔ یعنی پردہ کر لے۔ ۷۔ میری نظر سے اوٹ ہو۔ العنایہ۔ و لیخیری ہنا
المجری۔ اور جو الفاظ اسی معنی میں ہیں۔ کہ رد اور جواب دونوں ہو سکتے ہیں۔ لاناہ یختل الرد و ہوالا بدنی فعل علیہ کیونکہ
یہ الفاظ رد کے معنی کو محتمل ہیں اور رد کرنا کمتر درجہ ہے تو اسی پر محتمل ہونے۔ کہ چونکہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ادنیٰ درجہ تو پیشی
ہے اور اعلیٰ درجہ میں شک ہے تو قطعی پر محتمل ہوگا جب تک کہ اعلیٰ کے واسطے دلیل قائم نہ ہو اور دلیل بیان یہ کہ وہ شخص اقرار
کرے کہ میری نیت طلاق تھی یا اسکے اقرار کے گواہ قائم ہوں۔ وفی حالتہ الغضب یصدق فی جمیع ذلک لاحتمال الرد
او السب۔ اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔
والا فیما یصلح الطلاق۔ سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کو محتمل ہیں۔ ولا یصلح الرد و الاستم۔ اور رد و گالی دینے کو
محتمل نہیں ہیں۔ کقولہ اعتدی و اختاری و امرک بیدک۔ جیسے ۱۔ تو عدت کر۔ ۲۔ اختیار کر۔ ۳۔ تیرا کام تیرے ہاتھ
ہے۔ ۴۔ حقانہ لا یصدق فیما۔ تو ایسے لفظ میں اسکی تصدیق نہوگی۔ یعنی قاضی نہیں مانے گا کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی
کیونکہ ظاہر کے خلاف ہے۔ لان الغضب یدل علی امادۃ الطلاق۔ کیونکہ غضب غصہ اس امر کی دلیل ہے کہ طلاق مراد
تھی۔ ہاں اگر اسنے پہلے سے گواہ کر دیے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو اسطرح کہنہا بد و ن مراد طلاق کے تو قاضی اس
کو ابھی کو قبول کرے گا اور یہ اشعار ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر طلاق مراد نہ ہو تو واقع نہوگی۔ وعن ابی یوسف فی قولہ
لا ملک لی علیک۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اگر اسنے کہا کہ میری تجھ پر ملک نہیں ہے۔ ولا یسیل لعلیک
یا میری تجھ کوئی راہ نہیں ہے۔ و خلیت بسلک۔ یا میں نے تیری راہ چھوڑی۔ و قارتک۔ یا میں نے تجھے الگ کیا۔ انہ
یصدق فی حالتہ الغضب۔ تو حالت غضب میں اسکی تصدیق ہوگی۔ کہ کہ میری مراد طلاق نہیں تھی۔ لہذا فیما
مسن احتمال معنی اسب کہ نہ ان الفاظ میں گالی ہو گئی کا احتمال ہے۔ و فیما ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے بطور توجہ بعض

دیگر یہ ہیں کہ خلاصہ میں ہر کہ شائع نے اختلاف کیا جب کہ ایک تیری طلاق سے بری ہو گیا اور کسی چیز سے براہت جمعی ہوئی، ہر کہ اسکو ادا کر دے اور صبح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور میرے نزدیک اوجہ یہ کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اگر کہ ایک میں نے تیری طلاق تجھے سہر کی تو رجعی واقع ہوگی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو قصا تو واقع ہوگی۔ اور بخلہ کنایات کے میرے پاس سے ہٹ چکے تیرے درمیان کچھ باقی نہیں۔ مجھے تجھ سے کچھ کام نہیں۔ بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہوگی اور بعض نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی کہ ایک تجھ چاروں راہین کھلی ہیں تو بدون نیت نہیں واقع ہوگی۔ اگر کہ ایک تجھ چاروں راہین کھلی ہیں جو چاہے اختیار کرے۔ اس میں اختلاف ہے اور اوجہ یہ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی جبکہ نیت ہو۔ منف۔ میں کہتا ہوں کہ جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کر لی اور نہ کوئی واقع نہ ہوگی۔ م کہ ایک تجھ تو نفل مردار یا شراب یا گوشت سور کے ہر تو نیت سے واقع ہوگی۔ کہ ایک تو میری جود نہیں اور میں تیرا شوہر نہیں۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیت سے واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور واضح ہو کہ اگر بائی یا ہوا پر یا ایسے طور پر طلاق تحریر کیا کہ وہ ظاہر نہیں ہو تو طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ نیت ہو یا نہ ہو اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت ہر تو طلاق واقع ہوگی والجزئیات فی الفتاویٰ۔ م ف۔ ثم وقوع البائن لما سوی الثلث الاول مذہبنا۔ پھر واقع ہو کہ کنایات میں سورے قسم اول میں الفاظ کے باقیوں سے طلاق بائنہ واقع ہونا ہمارا مذہب ہے۔ ف۔ مذہب ابی حنیفہ و صاحب رحمہ اللہ قتالی۔ وقال البائن یقع بہا رجعی لان الواقع بہا طلاق۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے والی تو طلاق ہے۔ لہذا کنایات عن الطلاق۔ کیونکہ یہ طلاق ہی کے کنایہ ہیں۔ ولہذا اقتصر علیہ فی مقصود بہا العدد۔ اور اسی وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے اور ان سے شمار طلاق کم ہو جاتا ہے۔ یعنی مرد کو عورت پر تین طلاق کا اختیار ہوتا ہے وہ کہنا یہ کہ طلاق پڑنے سے گھٹتا جاتا ہے حتیٰ کہ کنایہ کی تین طلاق دیدی تو عورت مستقل ہو کہ بدون حلالہ اسکی مشکوہ نہیں ہو سکتی ہر تو معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔ والطلاق معقب للرجعہ کا لصریح۔ اور طلاق کے پیچھے رجعت کا اختیار لگا رہتا ہے جیسے صریح طلاق میں ہے۔ ف۔ لیکن اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ یہی باتیں بائنہ میں موجود ہیں تو بائنہ کا اثر پیدا ہونے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔ ولنا ان تصرف الابنہ صدر اہلہ مضافا اے محلہ عن ولایتہ شرعیہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا جو اس تصرف کے لائق ہے اور اسنے ایسے محل میں تصرف کیا جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو شرعی ولایت بھی حاصل ہے۔ ف۔ و ضرور اس تصرف کا اثر ظاہر ہوگا کہ وہ محل جس میں تصرف ہوا ہے بائنہ ہو جائیگی۔ رہا یہ کہ قینون بائن کی دلیل چاہیے۔ ولا خفاء فی الابائیہ والحملیہ۔ تو مرد کے لائق ہونے میں اور عورت کے محل ہونے میں تو کچھ بھی خفاء نہیں۔ ف۔ دلیل سے طول کلام کرنا بیفائدہ ہے۔ والدلالة علی الولائیۃ ان الحاجۃ ماسۃ الی اثباتہا۔ اور ولایت شرعی ہونے پر دلیل یہ کہ ایسے تصرف کی حاجت موجود ہے۔ ف۔ بدون اسکے حرج ہے اور حرج دفع کیا گیا تو اجازت بنظر حاجت دی گئی۔ کیلا یفسد علیہ باب التدارک۔ تاکہ مرد پر تدارک کا دروازہ بند نہ ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ ہو تو ضرور ہوگا کہ تین طلاقیں دیدے پھر تدارک ممکن نہیں تو ایک طلاق بائنہ مشروع ہوئی تاکہ چاہے پھر نکاح کرے۔ اگر کہ ایک طلاق رجعی دے تاکہ جب چاہے رجوع کرے تو جواب یہ ہے کہ ان رجوع کا تدارک تو ہو سکتا ہے لیکن ایک حاجت یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں چاہتا مگر عورت کی طرف سے غمخیز میں پڑ گیا تو بائن کی اجازت ہوئی۔ لکھنا لیس فی عہد لہما بالمر اجعۃ من غیر قصد۔ تاکہ شوہر بغیر قصد کے مراجعت کے ساتھ عورت کے عہدہ میں نہ پڑ جاوے۔ ف۔ اس طرح کہ مشورت نے شہوت سے مرد کا بوسہ لیا یا اسپریش لگئی تو رجعت ثابت ہو گئی حالانکہ مرد نہیں چاہتا تھا اور اگر ایک طلاق بائنہ ہو گئی ہو تو عورت کے ایسے نفل سے کچھ اسکا فائدہ نہیں تھا۔ ہاں اگر عورت و مرد خود سمجھ کر راضی ہوتے کہ طلاق دینا بیفائدہ ہے پھر اتفاق کرنا چاہیے تو تدارک ممکن ہے کہ پھر نکاح کر لیں۔ غرض کہ معلوم ہوا کہ طلاق رجعی سے مرد عورت کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہر تو عام طلاق بائن کی اجازت ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو طلاق بائنہ کی ولایت حاصل ہے۔ پھر اسنے الفاظ کنایہ سے طلعی جہ علی کی

تو اسکے معنی طلاق بانسہ کے ہیں پس طلاق بانسہ مانع ہوگی۔ اگر وہم ہو کہ لفظ کنا یہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو جسے صریح صادق۔ تو صریح لفظ ہی اور قرآن میں فجر کا سپید دورا۔ کنا یہ ہے تو اس سے وہی مراد ہوتی جو صریح صادق سے مراد ہے تو سمجھو کہ جب کنا یہ سے مراد ہوتی ہے جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنا یہ طلاق سے مراد ہو اور صریح طلاق کی مراد حبی و کنا یہ کی بھی رجبی ہوگی۔ جواب یہ کہ کنا یہ سے ہماری مراد طلاق بانسہ ہے۔ ولیست بکنا یا ت علی التحقیق۔ اور یہ الفاظ کنا یہ حقیقت لفظ طلاق کے کنا یا ت نہیں ہیں۔ لاناہما عوا مل فی حقائقہما۔ کیونکہ الفاظ کنا یہ تو اپنے حقیقی معانی میں استعمال ہوتے ہیں۔ و اور جو لفظ حقیقت میں کنا یہ ہو وہ محازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید دورا۔ مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھوئے سے نہانا واجب ہے۔ مراد یہ کہ جلے کرنے سے۔ اور یہاں کنا یہ کا لفظ مثلاً تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈم۔ تو اسکے حقیقی معنی یہ بھی ہیں کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ مجھے بانسہ ہوگئی۔ تو جب حقیقی معنی میں استعمال ہوا تو یہ حقیقت کنا یہ نہوا کیونکہ کنا یہ تو مجاز کی قسم ہے تو انکو کنا یہ کہنا مجازاً ہے اور درحقیقت یہ طلاق بانسہ کے الفاظ ہیں۔ اور یہ جو کہنے کہا کہ کنا یہ نہوتی تو نیت کی ضرورت نہوتی چونکہ طلاق صریح سے یہ کنا یہ ہیں اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صریح نہیں ہے بلکہ کنا یہ کا لفظ دوسری کو متحمل ہے تو نیت سے وہ معنی لیے جاوین جو بانسہ کے ہیں اور بانسہ دو طرح پر ہے ایک بانسہ بیک طلاق اور دوم بانسہ طلاق۔ والشرط تعیین احد نوعی البینونہ دون الطلاق۔ اور شرط یہ کہ دونوں قسم بانسہ میں سے ایک کو معین کرے نہ طلاق و۔ بلکہ نیت اسوٹ کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنی میں سے کون معنی مراد ہیں آیا یہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورتوں کا جوڑا ڈھونڈم تاکہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کر۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بانسہ ہو تو آیا ایک طلاق بانسہ یا منقطع طلاق بانسہ ہر اسکے واسطے نیت شرط ہے۔ اور یہ جو کہنے کہا کہ بانسہ سے تعدد طلاقوں میں کمی ہو جاتی ہے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ بانسہ ہو جاتی ہے۔ و انما تعدد الثبوت الطلاق بناء علی زوال الوصلۃ۔ اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے برائے زوال وصل کے و۔ کیونکہ طلاق تو قید دو کرنا اور بانسہ سے بھی قید دور ہوگئی اور شریع میں اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو منقطع ہو کر محتاج حلانہ ہے و جب بانسہ سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلانہ ہے۔ اسی وجہ سے بانسہ کو طلاق صریح کا کنا یہ کہتے ہیں۔ اگر کو کنا یہ میں ضرورت سے ایک بانسہ ثبوت ہوتی ہے اور کہنے کہا کہ تین بانسہ کی نیت بھی صحیح ہے جو اب یہ کہ بانسہ کے معنی یہ کہ تعلق محض بالکل منقطع کرنے والی۔ اور یہ دو طرح ہے کبھی ایک بانسہ سے جسکو خفیہ کہتے ہیں اور کبھی تین بانسہ سے جسکو غلیظہ کہتے ہیں۔ و انما تصح نیت الثلث فیہا لتتبع البینونۃ الی غلیظۃ و خفیۃ۔ اور ان الفاظ کنا یہ میں اسی جہت سے تین بانسہ کی نیت صحیح ہے کہ بانسہ ہونا دو قسم پر ہے غلیظہ و خفیہ و۔ اور مشترک لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہیں جسکی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بانسہ ہوگی۔ و عند الخدم العیۃ۔ اور جو ثبوت کہ دونوں معنی میں سے کسی ایک کی خاص نیت نہوتی تو لا محالہ انھیں دونوں میں سے کوئی مراد ہوگی لیکن ادنیٰ درجہ سے کم ممکن نہیں تو۔ یثبت الادنیٰ۔ کمتر درجہ کی بانسہ ثبوت ہوگی۔ و لا تصح نیت الثنتین عندنا۔ اور دو طلاقوں بانسہ کی نیت ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے و۔ پس ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ خلافاً لرفر فرج۔ بخلاف قول رفر فرج کے و۔ کہ ان کے نزدیک صحیح ہے مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔ لاناہ عدد و قد بناہ من قبل۔ کیونکہ دو عدد ہر اور ہم باقی میں بیان کیچکے و۔ کہ یہ کوئی فرد نہیں ہے پس فرد حقیقی تو ایک ہے اور فرد حکمی کل لینے میں کا مجموعہ ہے اور کسی میں نہیں ہے۔ پھر یہ سب اسوٹ کہ اسنے لفظ بانسہ کو مفرد کہا ہو۔ و ان قال لہما اعتدی اعتدی۔ اور اگر عورت سے لہما کہ تعدد کر تو عدت کر تو عدت کر۔ و۔ بدون داو کے تینوں لفظ کے۔ و قال نوت یا لا ولی طلاقا۔ اور کہا کہ میں نے دل اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی۔ و بالباقی حیضاً۔ اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دیا نہ تعدد کی طرح۔ و۔ دین فی القضاء حکم قضا میں بھی تصدیق کیا جائیگا و۔ یعنی قاضی بھی اسکو صادق ٹھہراوے گا۔ لاناہ نومی حقیقۃ کلامہ۔ کیونکہ

اول تو سنے اپنے کلام کے حقیقی سننے ملا دیے۔ کیونکہ حقیقت عرفی بن امتی کے معنی جنس کے عدت معدون ہیں۔ ولانہ
یا مرا مرأتہ فی العادة بالاعتدال بعد الطلاق فکات الظاہر شاہدہ۔ اور اسلئے کہ عدت جاری ہے کہ مرد اپنی حور و کعبہ
طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہے تو ظاہری حال اسکے واسطے شاہد ہوتے۔ اور ظاہری حال پر قضی حکم دیتا ہے۔ وان
قال لم انو بالباقی شیئا۔ اور اگر اسنے کہا کہ باقی دونوں اعتدی سے میری کچھ بات نہیں تھی۔ فہی ثلث۔ تو یہ تین طلاقین
ہو گئی۔ لاندہ مالتوسی بالاولی الطلاق صار الحال حال مذاکرۃ الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بہنہ
الہ لالہ۔ کیونکہ جب اسنے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرۃ طلاق کی حالت ہو گئی تو اس دلیل سے باقی دونوں
اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئیں۔ فلا یصدق فی نفی النیت۔ نیت سے انکار کر کے میں اسکی تقدیر نہ کر گئی۔
ہاں اگر واقعی سچا ہے تو عند اللہ تعالیٰ ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال لم انو بالکل الطلاق۔ برخلاف اسکے جب
اسنے قیون اعتدی کو کہا کہ سب سے میں نے طلاق مراد نہیں لی ہوتے۔ تو قول اسی کا مستحضر ہے۔ حیث لا یقع شیئ لاندہ لا ظاہر
یکذبہ۔ چنانچہ کوئی طلاق بھی نہیں واقع ہوگی کیونکہ کوئی ایسی بات ظاہر نہیں جو اسکو جھوٹا بتلاوے۔ و بخلاف ما اذا قال
نیت بالثالثۃ الطلاق دون الاولین۔ اور بھی اسکے خلاف۔ دوسری صورت ہے کہ اسنے کہا کہ میں نے تیسری لفظ اعتدی
سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونوں سے نہیں کی۔ تو بھی تصدیق ہوگی۔ حیث لا یقع الا واحدہ۔ چنانچہ صرف ایک ہی
طلاق واقع ہوگی۔ لان الحال عند الاولین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق۔ اسواسطے کہ پہلے دونوں لفظوں کے وقت میں
حالت مذاکرۃ الطلاق کی نہیں تھی۔ بلکہ تیسری لفظ پر نیت طلاق کی پیدا ہوئی ہے تو ظاہری کوئی بات اسکی تکذیب نہیں کر سکتی
پس سچا قرار دیا جائیگا۔ لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یصدق الزوج علی
نفی النیت انما یصدق مع الیمین لاندہ امین فی الاخبار عظام فی ضمیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول
نیت نہ ہونے میں مانا جاتا ہے تو بھی مانا جائیگا کہ قسم کے ساتھ بیان کرے کیونکہ وہ اپنی ملی بات کی خبر دینے میں امین ہے۔ والقول
قول الامین مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول مستحضر ہوتا ہے۔ خلاصہ قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے
واسطے بطور غصیص کے امانت ہو جیسے زمین کے پاس دولت رکھی۔ یا وقت کے متولی کو مرستہ وقت کی اجازت دے یا کسی شخص کو
مرد پر دیا کہ اپنی امانت میں مردوزن سے یہ مکان بنوادے یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت وجوب ان لوگوں نے قسم سے بیان کیا
کہ بات اسطرح ہے اور عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی یا مرد نے کہا کہ میری یہ نیت تھی یا نہیں تھی تو جہاں تک ظاہری تکذیب نہ ہو
اسی کا قول مستحضر ہے کیونکہ وہ امین ہے بخلاف اسکے جب ظاہری تکذیب ہو مثلاً عدت نے ۵۰ روز میں دعویٰ کیا کہ میرے سبب حنفی
گزر گئے تو قول نہیں قبول ہوگا اگرچہ قسم کھاوے یون ہی مرد کی نیت ہے۔

باب تفویض الطلاق

یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان میں ہے۔ اس میں تین فصلیں ہیں۔

فصل فی الاختیار۔ اول فصل اختیار کے بیان میں ہے۔ یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جائے کہ کس طریقہ
سے اختیار دینا صحیح ہے اور جب اختیار ہو جائے تو کب تک رہتا ہے اور کیونکر نکل جاتا ہے اور کیا حکم ہے۔ و اذا قال لامرأتہ اختار
بنفی بذلک الطلاق او قال لہا طلقہ لنفسک۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو در حالیکہ اس
تو نے وہ طلاق دے دیتا ہے یا کہ اسے اپنے نفس کو طلاق دے لے۔ فلہا ان تطلق نفسها ما دامت فی مجلسہا فلک
تہ عورت کو اختیار ہوا کہ اسنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اس مجلس میں موجود نہ ہو۔ اور مجلس وہ جگہ اور وقت ہے

جب تک نہیں بدلتے تب تک مجلس واحدہ ہی چاہئے جتنی دیر ہو جاوے اور اسکا کچھ بیان صلوة مسجدہ سومین گزارا خان قاسمت منہ۔ پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہو گئی فت۔ بغیر اپنے کو طلاق دیے۔ ساو احدث فی عمل آخرہ۔ یا اسنے دوسرا کام شروع کر دیا۔ خراج الامر من یدہ۔ تو اسکے ہاتھ سے اختیار کھل گیا۔ فت۔ پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اسکو اختیار ہو جاتا ہے جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتیٰ کہ اگر عورت طلاق دے لے تو واقع ہو جائیگی۔ دوم یہ اختیار برابر پہلی مجلس تک رہتا ہے اگرچہ کئی گھنٹا یاں ہو جاوے۔ سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار کھل جاتا ہے بعد اسکے عورت اپنے کو طلاق دے تو کچھ فائدہ نہیں ہے۔ لان الخیرۃ لہما المجلس باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم جمعین۔ کیونکہ جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو اسکے واسطے مجلس تک حد تک دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے فت۔ قال عبدالرزاق انہما سمر عن ابن ابی نجیح عن جابر عن ابن مسعود قال اذا طلقها الخ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے کام کا مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونوں متفرق ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جابر کی روایت ابن مسعود رحمہ سے ہمارے وجہور کے نزدیک حجت ہے۔ ثم رواہ الطبرانی والبیہقی من طریق عبدالرزاق۔ اور عبدالرزاق نے کہا کہ اخیرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ قال الخ یعنی جابر رحمہ نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا پس عورت نے اسی مجلس میں اختیار نہیں کیا تو پھر اسکے واسطے اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق نے یہی سننے حضرت عمرو عثمان وعبداللہ بن عمرو سے روایات کیں۔ اسکے اسناد میں ثنی بن العیاض میں کلام ہے۔ م فت۔ عن ابن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اسکو قبول کیا تو ایسا کلام کچھ مفر نہیں رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہے اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہے مگر وجہور سے موافقت اولیٰ و اقویٰ ہے تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے موت ہو کہ مخیرہ کا خیار مدت مجلس تک ہے اور کسی سے انکار نہیں ثابت ہوا تو یہی اجماع سکوتی ہے اور یہی فقہائے تابعین میں سے عطاء وجابر بن زید و جابر شعبی و شعبی کا اور سن بعد کے فقہاء مالک و ثوری و اوزاعی و شافعی و ابو ثور وغیرہم کا قول ہے۔ ابن اللہج نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ ہم عمرہ دن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا اے آخرہ۔ اور صحیحین سے ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رحمہ سے پیش کیا تھا اور فرمایا کہ توحیدی مت کہتو حتیٰ کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے اور حضرت عائشہ رحمہ نے جواب دیا کہ میں مشورہ کس بات کا کروں میں نے تو رسول اللہ کو لیا۔ اس سے دلیل ظاہر ہے کہ اختیار اسی مجلس تک نہیں رہتا ہے ورنہ حضرت عائشہ رحمہ کو اپنی والدین سے مشورہ کا وقت کہاں سے ملتا۔ اس اعتراض میں بہت غلطی پیش آئی اور جواب اسکا یہ ہے کہ یہاں جس خیار میں کلام ہے وہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتیٰ کہ اگر اسنے اختیار کیا تو واقع ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ خیار نہیں دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں فرمایا۔ قل لا زواجک ان کنتم ترون الجورۃ الدنیا و زینتھا فتعالین استعلن و اسرکن مر احاجیلہ۔ یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں کو فرما کہ اگر تم دنیا کی زینت و اسکی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں متعہ دون اور اچھی طور سے طلاق دیکر روانہ کروں۔ اس سے صریح ہے کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لیے تھے اور یہی لعنت و عنت میں شائع ہیں چنانچہ رسول مختار یعنی پسند کیے ہوئے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور بولتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہے اور میں نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موافق حکم آیت کے بیویوں سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلعم و آخرت ان دونوں میں سے تمکو کیا بات پسند ہے اور یہ کچھ طلاق نہیں تھی حتیٰ کہ اگر وہے جواب دین کہ ہٹے دنیا پسند کی طلاق نہیں واقع ہو جاتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند کرو گی تو ہم ایسا کریں گے۔ آنحاصل یہ خیال جمعین بحث ہے عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اسکے نفس کا اختیار دینا مرد اور عورت

صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا اس میں دنیا و اسکا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونوں میں اختیار دیا تھا۔ اور یہ صریح نص قرآن ہے اور آدھکا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس سے جو فہم کیا وہ انکی سمجھ پر فافہم و اللہ تعالیٰ علم ہائے
 - م - ف - بالجملہ ثابت ہوگا کہ مخیرہ کو مجلس تک خیار ہے اسلئے کہ ابیر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوتی ہے۔ ولانہ تملیک الفعل لہما
 اور اسلئے کہ خیار و سن انو عورت کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہے۔ و التملیکات لقتضی جوابانی المجلس۔ اور جتنی تعلیقات ہیں
 سب اسی مجلس میں جواب کی مقتضی ہیں۔ کما فی البیع - جیسے بیع میں ہر ف - کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس چیز کے
 اس قدر امون کو بیچا پسند کیا اور مشتری کی اس کے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہے ورنہ اگر مشتری قبول نہ کرے اور
 گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہے وہ چار روز کے بعد اگر کیسکا کہ میں نے قبول
 کر لی تو بائع کہاں سے لاویگا۔ پس بالضرور اسکو اسی مجلس تک اختیار ہے۔ اگر کوہ کو جواب تو فوراً ہو سکتا ہے پھر مجلس تک بھی درج
 ہونگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت میں ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونوں میں ارتباط و انعقاد ہوگا۔
 جواب یہ کہ اسنے نگلی شرح نے دور کر دی ہے۔ لان ساعات المجلس اجرت ساعة واحدة - کیونکہ مجلس کے ساعات سب
 لکھ ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوئے ہیں ف - اسی واسطے اگر ایک مجلس میں ہر ساعت میں اسنے مثلاً و اسجد و اقرب - آیت
 سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے گویا اسنے ایک ساعت میں پڑھی۔ پس ایک مجلس نے سب ساعات کو جمع کر کے
 ایک کر دیا۔ الا ان المجلس تارة قبل بالذباب عنہ و مرة بالاستغفار لعل آخر - لیکن جاننا چاہیے کہ مجلس کا بدل جانا
 کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ اور مجلس الا کل غیر مجلس
 المناظرہ - کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہے۔ و مجلس القتال غیر ہما۔ اور لڑائی کی مجلس ان
 دونوں کے سوائے ہر ف - پس اگر ایک شخص اپنے دیوانخانہ میں بیٹھا رہا اور اول کھانے میں مشغول تھا تو وہ کھانے کا
 جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ میں مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہے علی ہذا القیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام
 میں مشغول ہوئی تو اسنے خیار کی مجلس بدل ڈالی پس خیار جاتا رہا۔ و یبطل خیار بالبحر والقیام - اور عورت کے خالی کھڑے
 ہو جانے سے اسکا خیار جاتا رہیگا ف - بخلاف اسکے اگر کھڑی ہو اور اسکو خیار دیا جاوے پھر وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی
 بات نہیں جس سے تبدیل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرنا ہے۔ لانہ دلیل الاعراض - کیونکہ یہ منہ موڑنے کی دلیل ہے۔
 ف - تو مجلس کا خیار مٹ گیا۔ بخلاف الصرف و السلم - برخلاف صرف و سلم کے ف - صرف نقد و سونا و چاندی کی بیع ہے
 اور کمتر شرط یہ کہ اگر مشتری فروخت کرے روپیہ کے عوض تو اودھار نہیں جائز ہے لیکن اگر کہا کہ میں نے یہ اسٹہ فی - ۱۶ - روپیہ
 کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اسکو باطل نہیں کہیگا۔ یون ہی سلم اور وہ یہ کہ میں نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے کھڑے
 گہیون سپید مٹی خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے پھر وہ کھڑا ہو گیا تو باطل نہیں ہوئی۔ لان المفسد ہناک لا فراق من
 غیر قبض - کیونکہ صرف و سلم میں بغیر قبضہ کے جدا ہونا بطل ہے ف - اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہیں لازم آیا کہ بغیر قبضہ کے
 الگ ہوئے حتی کہ اگر کھڑے ہو کر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہے۔ غرض کہ جہاں کھڑے ہونے سے یہ لازم
 نہیں آتا کہ اسنے قبضہ کرنے سے منہ موڑا۔ اور مخیرہ میں جب وہ کھڑی ہو گئی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے لینے سے منہ موڑا تو اسکا خیار مٹ گیا
 ثم لا بد من النیت فی قولہ اختاری - پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری لیے تو اختیار کر۔ اس قول میں نیت ضرور ہے ف -
 کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو۔ لانہ بطل مخیرہ فی نفسہا و مخیرہ فی تصرف آخر غیر ہا - کیونکہ وہ محفل ہے کہ عورت کو اپنی نفس اختیار
 کرنے میں مخیرہ ہے یا کسی دوسرے تصرف میں سوائے نفس کی مخیرہ ہے ف - تو دونوں احتمال میں سے نفس کے اختیار
 کی نیت ضرور ہے۔ بخلاف طلقی کے کہ وہ صریح ہے لہذا طلاق لی تو رجعی واقع ہوگی۔ فان اختارت لنفسها فی قولہ اختارے

کانت واحدة بائنتہ۔ اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنتہ واقع ہوگی۔ ورنہ یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ دوم یہ کہ واقع بائنتہ ہوگی۔ پس اول میں کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے۔ والقیاس ان لا یقع بہذا شیء وان نومی الزوج الطلاق۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی تھی لانه لا یملک الا یتباع بہذا اللفظ۔ کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ نہیں واقع کر سکتا۔ فلا یملک التفریط الی غیرہ۔ تو وہ دوسرے کو سپرد کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہوتے یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہو وہ دوسرے کی ملک میں کیونکر دے سکتا ہے پس قیاس تو یہی ہے۔ الا انا استخناہ۔ لیکن ہم نے اسکو استخنا جائزہ جانا ہے۔ لاجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسبراجاع کیا ہوتے۔ پس وہ محبت ہے۔ ولانہ بسبیل من اتل یستقیم نکاحا او یفارقہا۔ اور اس دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا جدا کر دے۔ فیملک اقامتہا مقام لنفسہ فی حق ہذا حکم تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کر سکتا ہوتے۔ تو جب عورت سے کہا کہ اختاری۔ تو یہ مراد ہے کہ جیسے مجھے حق حاصل ہے کہ اپنے آپ کو تیرے ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو ان میں سے جو بات چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اسے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طلاق ہوگئی۔ ختم انواع بہا بائن۔ پھر اس سے بائنتہ ہی واقع ہوگی۔ کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ معنی مستبر ہیں اور معنی میں بائنتہ ہے۔ لان اختیار کا نفس ہا بشیوت اختصاصا صہا بہا۔ کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو سپرد کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اس کے لیے مختص ہوگئی۔ ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اسکی ذات ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات کی خود مختار ہوگئی۔ وذلك فی البائن۔ اور یہ بات حرت بائن میں ہوتی ہے۔ کیونکہ جہی میں شوہر کا قابو عدت تک ہوتا ہے لایکون ثلثا وان نومی الزوج۔ اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو۔ پس اختلاف سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے۔ لان الاختیار لایتنوع۔ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں۔ بلکہ واحد ہے۔ و بائن بھی واحد ہوگی۔ بخلاف الا بائنتہ لان البینونۃ قد متنوع۔ برخلاف بائن کرنے کے کہ بیونۃ دو قسم ہوتی ہے۔ بیک طلاق ولبسہ طلاق پس اگر بائنتہ بسہ طلاق مراد لی تو تین واقع ہوگی اور اختاری کو بائن ہونا لازم ہے۔ مخفی نہیں کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائن ہونا اختیار کر اور مراد طلاق منعظ ہے اور عورت نے بھی منعظ اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہیے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ نیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کوگی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اور اسکی یہ مراد کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہوگی۔ لہذا فرمایا۔ ولاید من ذکر النفس فی کلامہ او فی کلامہا اور نفس کے معنی خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ جو لفظ اس معنی کو مفید ہو کافی ہے مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا۔ اور بدون اس کے لغو ہوگا۔ حتی لو قال لہا اختاری فقلت فترت فہو باطل۔ حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے۔ ورنہ کچھ طلاق وغیرہ نہوگی لانه عرف بالاجماع۔ کیونکہ اختاری کا بائنتہ ہونا ہکوا جماع سے معلوم ہوا ہے۔ و ہوا المفسر من احد الجائزین۔ اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو۔ ورنہ تو جس طرح ورود ہوا اسی طرح رکھا جائیگا کیونکہ وہ قیاس کے خلاف وارد ہے۔ ولان البیم لایصلح لتفسیر البیم۔ اور اس دلیل سے کہ بہم کی تفسیر بہم سے نہیں ہو سکتی۔ مثلاً مرد نے کہا کہ تو اختیار کر۔ اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا۔ دونوں بہم میں یہ معلوم نہو کہ کیا چیز اختیار کی۔ تو جب بہم سے تفسیر نہوئی تو کلام بہم رہا۔ ولا تعین مع الایہام۔ اور بہم ہونے کے ساتھ میں تعین نہیں ہوتا۔ ورنہ غیر تعین کے

طلاق نہیں ہوگی۔ م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطلیق یا اختیار۔ کے کافی ہو لفظ۔ تو اختیار کر۔ اسنے جواب دیا کہ میں نے اپنے کو طلاق دی تو جو اجماع الفخہ میں بابتہ اور بدائع میں رجعیہ ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ نیت غور کی موافق ہائے کے اگر نیت نہ ہو تو رجعیہ ہو۔ اور شاید کہ یہ قضائے ہو وائسرا علم۔ م۔ واضح ہو کہ اختاری میں مجلس ہی تک محدود ہوتا ایسی صورت میں کہ خطا مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دیدے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس میں بھی ہو۔ اگر عورت غائب ہو تو جس مجلس میں خبر پہنچے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ میں نے آج کے روز میں اسکو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم میں رہیگا حتیٰ کہ اگر آج کا دن گزرا بھرا اسکو علم ہوا تو اسکو کچھ اختیار نہیں ہو۔ واضح ہو کہ اختیار میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں بشرط پوری خلاصہ کے اور اسی کو امام مالک نے مدفوعہ میں اختیار کیا ہو۔ اور عمر مدفوعہ میں اگر سننے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہو۔ حضرت عمر بن الخطاب و ابن مسعود و ابن عباس سے ایک رجعیہ مروی ہو اور اسی کو شافعی و احمد نے لیا ہو اور حضرت علی کم اسودج سے ایک بابتہ مروی ہو اور یہ دونوں میں حد وسط ہو۔ پھر حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس کے قول کو ترجیح دی گئی اسطرح کہ قرآن میں طلاق مقبوحیت آئی ہو مگر جب کہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی ضعیف ہو اسواسطے کہ بالا جماع طلاق بمال میں حیثیت نہیں اور یوں ہی طلاق قبل دخول ہو پس اسطرح وہ طلاق خارج ہوئی جو بائن ہونے کے معنی میں ہو اور اگر عورت نے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بابتہ واقع ہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ نہیں ہو کیونکہ رجعی میں مرد کو اختیار ہو جب چاہے رجوع کر لے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذی ہم نے حضرت عمر و ابن مسعود رحمہما سے روایت کی کہ اختیار نفس میں طلاق بابتہ واقع ہوگی تو حضرت عمر و ابن مسعود سے روایات مختلف ہو گئیں مع۔ ترمذی نے کہا کہ واحدہ بابتہ واقع ہونا اکثر علماء صحابہ و تابعین کا قول ہو۔ م۔ و لو قال اختاری نفک۔ اور اگر مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت اخترت یقع واحدہ بابتہ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو ایک بابتہ واقع ہوگی نف۔ اگرچہ عورت نے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ لان کلامہ خرج مفسرا۔ کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے نف۔ کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ و کلاما خرج جوابا۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہو۔ فقترضن اعادہ۔ فتویہ اسی کے دوبارہ لانے کو شفعن ہو نف۔ کیونکہ اصل جواب میں یہی ہو کہ جب کا جواب ہو اسی کو اعادہ کرے شکا ہو چکا کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب صلی یہ کہ زید نے بکر کو نہیں مارا مارا مگر بطور تخفیف کے ہاں یا نہیں کہنے میں پس جب مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تاکہ مطابق واقع ہو۔ م۔ اور نفس کی جگہ تطلیق اختیار لانا بھی بجائے نفس کہنے کے ہو چنانچہ فرمایا۔ و کذا لو قال اختاری اختیار۔ اور یوں ہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیار کو مستثنیٰ بجائے (نفس کہنے کے) اختیار کو کہ فقالت اخترت۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہی حکم ہو نف کہ ایک بابتہ واقع ہوگی۔ لان التام فی الاختیار بتبعی عن الاتحاد والالتزام۔ کیونکہ اختیار میں جو تاد ہو وہ متحد ہو اور منفرد ہونے سے آگاہی و تجمی ہو نف۔ یعنی اختیار کے معنی سے سمجھا جاتا ہو کہ تیرا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہو نف تو معلوم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متحد و منفرد نہیں ہوتا ہو۔ و اختیار بالانفس ہوا الذی متحد مرة و متعدد اخری۔ اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا بھی ایسا اختیار ہو جو کبھی متحد ہوتا ہو اور کبھی متعدد ہوتا ہو نف۔ تو معلوم ہوا کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہو۔ وہ متحد جب ہوتا ہو کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہو گا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر جتنے سے جاسے یا تین طلاق سے۔ پس خلاصہ یہ کہ جب کہا کہ اختیار واحدہ اختیار کر تو یہ بھی ہو گا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دیدے کیونکہ یہی کبھی واحدہ ہوتا ہو اور کبھی زیادہ ہوتا ہو۔ فقضا مفسر اسن جانبہ تو مرد کی جانب سے کلام منفرد ہو گا نف۔ گو یا کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ یہ بھی ایک بابتہ ہوئی ہو۔ و لو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کرنا

ف۔ یعنی بہم کہا۔ فقالت اخترت نفسی۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ ف۔ اور نفس کی تفسیر کو دی۔ یسع الطلاق اذا نوى الزوج۔ تو طلاق باغ ہو جائیگی بشرطیکہ شوہر نے یہی نیت کی ہو۔ لان کلاما مفسر واما نواه الزوج من محتملات کلامہ۔ کیونکہ عورت کا کلام صامت بیان ہے اور جو شوہر نے نیت کی وہ اس کے کلام کے محتملات میں سے ہے۔ ف۔ تو شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہے۔ ولوقال اختارنی۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر۔ ف۔ یعنی بہم محفل طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت انا اختار نفسی۔ یعنی عورت نے اختیار صبیحہ مضاع کہا جو زمانہ حال و استقبال و دن میں مستقل ہو تا ہے اگر حال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ واما اگر استقبال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کر دوں گی۔ ف۔ حالانکہ عقد نکاح و طلاق وغیرہ میں صبیحہ ماضی چاہیے اور یہاں کلام شوہر تو صبیحہ امر ہے جو مستقبل کے لیے ظاہر ہے اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہے لیکن حکم دیا کہ۔ فہی طالق۔ یہ عورت طالعہ ہو گئی۔ ف۔ یعنی استحسانا ماننے ہوئی۔ والقیاس ان لا تطلق۔ اور قیاس یہ تھا کہ طالعہ نہوت۔ کیونکہ عقد انشاء بلفظ ماضی نہیں ہے۔ لان ہذا مجرد وعدہ۔ کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہے۔ ف۔ جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اختیار نفس کر دوں گی اور محکمہ۔ یا وعدہ کو محفل ہے۔ ف۔ اگر صبیحہ مضاع پر لحاظ ہو۔ فصار کما اذا قال لها طلق نفسک فقالت انا اطلق نفسي۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صحیح طلاق میں) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدے پس اس نے کہا کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دوں گی۔ ف۔ حالانکہ اس میں کچھ نہیں واقع ہو گی یوں ہی جب کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو بھی واقع ہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر علماء نے استحسان اختیار کیا کہ ماننے واقع ہو گی۔ وجہ الاستحسان حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا۔ استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے۔ ف۔ جب حضرت صلعم نے کہا تھا کہ میں تجھے ایک امر میں کرتا ہوں تو جلدی مت کچھو یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس اللہ تعالیٰ کی آیات تلاوت کیں قل لا زواجک ان کنتمن تردن الحیوة الدنیا۔ حتی کہ اجر عظیماً۔ تک پڑھ سنائیں جو قریب نازل ہوئی تھیں۔ انکا خلاصہ یہ ہے کہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو نبی مبینوں کو فرما کہ اگر تم لوگ دنیا و اسکی آرائش چاہتی ہو تو میں تمکو طلاق دیکر اچھی قسم سے رحمت کر دوں واما اگر تم اللہ و رسول و دار الآخرة کو چاہتی ہو تو تمھارے معصنات کے واسطے اجر عظیم ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کلام سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات میں اپنی والدین سے میں مشورہ لون۔ فانی ارید اللہ ورسولہ الخ۔ سو میں جواب دیتی ہوں اللہ کو اور اس کے رسول کو اور دا۔ الآخرة کو۔ اور ایک روایت میں یہ لفظ ہر لایل اختیار اللہ ورسولہ یعنی نہیں بلکہ میں تو اختیار کرتی ہوں اللہ تعالیٰ و اس کے رسول کو الخ۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک لہلہا لگا۔ حضرت عائشہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازواج سے یہ نفر دین کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے کیا اختیار کیا ہے۔ آپ نے اسکو منظر نہیں فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ میں تو آگاہ کہ وہ نکاح کا عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایسا اختیار کیا ہے۔ پھر سب ازواج نے یہی اختیار کیا۔ بالجملہ صحیح کی یہ حدیث ہمارے استحسان کی حجت ہے۔ فانہا قالت لایل اختیار اللہ ورسولہ۔ کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ نے کہا کہ میں نے یہ دنیا و زینت نہیں چاہتی ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول و دار الآخرة کو اختیار کرتی ہوں۔ ف۔ پس دیکھو کہ اختیار اللہ۔ بصیغہ مضاع کہا۔ و اعتبرہ النبی علیہ السلام جوابا بمنہا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حضرت عائشہ کی طرف سے جواب معتبر ٹھہرایا۔ اور یہ نہیں حکم دیا کہ اخترت اللہ۔ بصیغہ ماضی جواب دے۔ بالجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ و دیگر امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن کو اختیار طلاق نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کو اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ اختاری یعنی اختیار کر دینا یا آخرت لیکن بلا فرق کے جو صبیحہ اس میں معتبر وہی چاہے اختیار میں ہے تو جب آپ نے صبیحہ مضاع کو جواب معتبر رکھا تو یہ دلیل ہے کہ مسئلہ اختاری میں اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسي۔ تو طلاق واقع

ہوگی۔ ولان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الحال و تجوز فی الاستقبال۔ اور اس دلیل سے کہ اختار صیغہ مضارع زمانہ حال کے لیے حقیقی معنی ہے اور زمانہ استقبال کے لیے مجازی ہے۔ یہی طلبہ معانی کے نزدیک اصح قول ہے۔ کما فی کلمۃ الشہادۃ جیسے کلمۃ شہادت میں و۔ جب کہ اگر اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ تو اشہد صیغہ مضارع ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ اس سے بالفعل ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے اور یہی معنی لیے جاتے ہیں کہ میں گو اہی دیتا ہوں کہ اللہ ہیست کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے۔ اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا کہ گو اہی دوں گا۔ واداء الشہادۃ۔ اور جیسے گو اہی ادا کرنے میں و۔ جب کہ گواہ نے قاضی کے سامنے کہا کہ اشہد ان ان لہذا الرجل زید علی ہذا الرجل بکر کنا۔ یعنی گو اہی دیتا ہوں کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر کا یہاں ہے۔ یہی صحیح ہے اور یہی معنی نہیں لیے جاتے کہ گو اہی دوں گا کہ لہذا لکھنا کہ اشہد صیغہ مضارع ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی حال کے ہیں اور قول مجازی ہے جہاں کوئی قرینہ ہو اگر وہ ہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی۔ میں بھی حال کے معنی لیے جاوین یعنی میں اپنے آپ کو اطلاق دیتی ہوں حالانکہ نئے وعدہ استقبال قرار دیا۔ جواب یہ کہ اختار نفسی۔ میں حقیقی معنی صحیح ہیں۔ بخلاف قولہا اطلق نفسی۔ بخلاف اسکے جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی و۔ کہ یہی معنی نہیں ہو سکتے کہ میں اپنے آپ کو اطلاق دیتی ہوں۔ لائنہ لغزہ حملہ علی الحال۔ کیونکہ اسکو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لائنہ لیس بحکایتہ عن حالہ قائمۃ۔ کیونکہ یہ حالت قائمہ کی حکایت نہیں ہے۔ و۔ کوئی حالت قائم و موجود نہیں جسکو وہ نقل کرتی ہے۔ ولا کذلک قولہا انا اختار نفسی۔ اور اختار نفسی میں یہاں نہیں ہے۔ لائنہ حکایتہ عن حالہ قائمۃ و ہو اختیار ہا نفسہا۔ کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے اور وہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا و۔ خلاصہ یہ کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا فعل ہے اور دل کا فعل نہیں ہے جسکو زبان سے نقل کرے بخلاف اختیار کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل میں ایک حالت قائم ہوئی اسی کو عورت نے زبان سے نقل کرنے میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں جیسے اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ میں ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوا اسکو زبان سے بیان کیا۔ انکانی۔ پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل میں نہیں جسکی زبانی نقل ہو تو لا محالہ اطلاق نفسی۔ صرف وعدہ ہوا یعنی طلاق دوں گی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجاز استقبال مراد لیا گیا۔ م۔ ولو قال لہا اختاری اختاری اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر۔ بدون واد کے تین بار کہا۔ فقالت اخترت الاولی والاکثر والاخرۃ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اول و درمیانی و اخیرہ کو اختیار کیا۔ طلقت ثلثانی قول ابی حنیفہ تمام ابو حنیفہ کے قول میں عورت تین طلاق سے طائفہ ہو جائیگی۔ ولا یحتاج الے نیت الزوج۔ اور اس میں شوہر کی نیت کی حاجت نہیں ہے اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہیں ہے۔ و قال لا تطلق واحدا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی و انما لا یحتاج الے نیت الزوج لہذا لہذا التکرار علیہ۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اس واسطے نہیں کہ مکرر اختاری کہنا خود اس پر ولایت کرتا ہے۔ فسکے طلاق مراد ہے۔ اذ لا اختیار فی حق الطلاق ہو الذی تکرر۔ اس واسطے کہ مکرر مکرر ہی اختیار ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہوتے۔ پھر امام و صاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیے کہ مرد کے ملک میں تین طلاقیں جمع ہیں ان میں اول و دوم و سوم کی ترتیب نہیں ہے جیسے ایک صند و چھ مین روپیہ جمع ہوں تو یہ نہیں کہا جاتا کہ ان میں اول دوم کی ترتیب ہے بلکہ مجموعہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ میں نے اول اختیار کیا اور دوم اختیار کیا یعنی سابق و ترتیب کے ساتھ جو اسنے بیان کیا ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنے قائم مقام کیا ہے اور شوہر کی ملک میں یہ طلاقیں بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ ہیں تو عورت کے اختیار میں ہی ہوا کہ مجموعہ میں سے ایک دو تین تک طلاق دیدے اور اول و دوم و سوم خود موجود نہیں تو عورت کہان سے یہ وصف لاوگی اور فتویٰ صاحبین کے قول پر کہ ان کا ہی عقد ہے۔۔۔ لہذا لہذا لہذا لہذا لہذا لہذا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پہلا کہنا و اس کے بجائے جاری ہے۔ یعنی دو بیان ہوا ہے۔

۴
بجائے شوہر کی نیت
یعنی شوہر کی نیت

اور اخیر الی کس۔ ان کا ان لایعید من حیث الترتیب۔ اگرچہ یہ قول ازراہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہر وقت جبکہ غور کے ملک
 میں مجموعہ خود بلا ترتیب ہر تو ترتیب وار کہنا مفید نہیں۔ و لکن لایعید من حیث الافراد۔ و لیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہر وقت
 یعنی اول کہنے میں دو باتیں ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے دیکھ کر نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا
 اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا۔ تو اول سے وہ شخص واحد مع صفت اولیت کے مفید ہر پس جب پہلی طلاق کہنے میں یہاں پہل کی
 صفت بیفائدہ ہو تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہر پس جب صورت نے کہا کہ میں نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکالے کہ میں نے ایک طلاق
 اختیار کی۔ فیعتبر فیما یفید۔ تو صورت کا کلام جس فی میں مفید ہو وہ معنی متصور نہ گئے۔ یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لیے
 جاہلے پس گویا عورت نے کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی وجہ ایک بائندہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری دوسری کا محل نہیں
 رہی لہذا مسئلہ میں یہ حکم ہر کہ صرف ایک بائندہ واقع ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی صفت لغو ہو تو اکیلی ہونے
 کی بھی صفت لغو ہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ہذا وصف۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔ لان المجتمع فی
 الملک لا ترتیب فیہ۔ کیونکہ مرد کے ملک میں جو مجتمع طلاقیں ہیں انہیں کوئی ترتیب نہیں ہے۔ کا مجتمع فی المكان۔ جیسے
 کسی مکان میں جو مجتمع ہو اس میں ترتیب نہیں ہے۔ مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہیں تو انکو پہلا دوسرا تیسرا نہیں
 کہہ سکتے ہیں بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علی ہذا القیاس ہوتا ہے اور اس سے قطع نظر کہ صرف مجموعہ
 ہونے کی راہ سے انہیں کچھ ترتیب نہیں ہے۔ آگیا طرح مرد کی مجتمعہ طلاقوں میں ترتیب نہیں ہے مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار
 پا کر انکو ترتیب وار کیا۔ و الکلام لا ترتیب۔ اور عورت کا کس ترتیب کے واسطے ہر وقت اور مفرد بیان کرنے کے واسطے
 نہیں ہے۔ والا افراد من ضرورتہ۔ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہے۔ یعنی جب ترتیب سے اول و دوم و سوم
 کہ تو لازم ہے پہلے مفرد ہو اور دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ غرض کہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہے اور کلام مذکور
 بعض ترتیب دلا گیا ہے۔ فاذا الباقی حق الاصل لئلا فی حق البناء۔ تو کلام جب ایسے امر کے حق میں لغو ہو جو اصل ہے
 تو ایسے امر کے حق میں بھی لغو ہوگا جو اس پر مبنی و تابع ہے۔ یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب میں
 یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہے اسکے حق میں بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت لغوئی و بدرجہ اولیٰ افراد بھی
 ثابت ہوا ایسے خلاصہ یہ کہ آخرت الاولیٰ الخ میں سے اولیٰ و وسطیٰ و اخیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی آخرت رہا کہ یا عورت نے کہا
 کہ میں نے اختیار کی اختیار کی اختیار کی۔ تو تین طلاقیں واقع ہوئیں۔ پھر یہ اختلاف اس وقت کہ اختاری اختاری اختاری کے
 جواب میں اسنے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو۔ و لو قالت۔ اور اگر اسنے عربی میں کہا۔ آخرت اختیار۔ یعنی میں نے
 یکبارگی اختیار کیا۔ فی ثلث فی قولہم جمیعاً۔ تو یہ امام و صاحبین سب کے قول میں تین طلاقیں ہیں۔ لانا لمرۃ فصلاً
 کہا اذا صرح بہا۔ ایسے کہ اختیار یکبارگی کے واسطے ہر تو ایسا ہو کہ گویا اسنے اسکی تصریح کر دی۔ اور کہا کہ آخرت جمیعاً
 میں نے سب طلاقوں کو اختیار کیا۔ یا میں نے یکبارگی اختیار کیا۔ ولان الاختیار لثاکید و بدون التاکید یقع ثلاث
 فیقع التاکید اولے۔ اور ایسے کہ لفظ اختیارہ تاکید کے واسطے ہے اور بغیر تاکید کے تینون طلاقیں واقع ہوتی تھیں و تاکید کے
 ساتھ بدرجہ اولیٰ واقع ہونگی۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری۔ یعنی تو اختیار کر۔ فقالت طلقت نفسی او آخرت نفسی
 و طلاقہ۔ پس عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے طلاق دی اپنے نفس کو یا میں نے اختیار کیا اپنے نفس کو بیک طلاق۔ فی واحد
 ملک الرجعة۔ تو یہ ایک طلاق ایسی ہے کہ شوہر رجوع کر سکتا ہے۔ لان ہذا اللفظ یوجب الالطلاق بعد انقضائہ احدہ
 مکانہا آخرت نفسہا بعد العدة۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو حدت گزرنے کے بعد طلاق ہونے کا موجب ہے تو گویا اسنے بعد
 حدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر و جامع فخر الاسلام میں مذکور ہے اور یہ اس بنا پر ہو گا کہ

عورت کے قول کا اعتبار ہو حالانکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہر پس صحیح حکم وہ ہے جو جامع کبیر میں ہے کہ عورت کو بائنہ طلاق واقع ہوگی کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے اور اسے بائنہ دی تو رجعی واقع ہوگی اور اگر کہا کہ بائنہ دے اور اسے رجعی دی تو بائنہ واقع ہوگی کذا فی الکافی ج۔ یہی مسطور زیادات و جامع عقابی و دیگر جامع میں سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہے اور یہی اصح ہے۔ وان قال لہا امرک بیدک فی تطلیقہ سدا و اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ بیک تطلیقہ ہے۔ او اختاری تطلیقہ۔ یا ایک تطلیقہ اختیار کر۔ فاختارت لنفسہا پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تو یہ بائنہ طلاق نہیں ہوگی۔ فہی واحدہ ملک الرجعة۔ بلکہ ایک طلاق جعیہ ہے۔ لانه جعل لہا الاختیار و لکن بتطلیقہ و ہی معقبہ للرجعة۔ کیونکہ مرد نے عورت کی اختیار تو دیا و لیکن ایک تطلیقہ کے ساتھ دیا ہے اور یہ طلاق صریح ایسی ہے کہ ہنسکے پیچھے رجعت لگی ہے۔ (فروع) تو طالعہ ہے اگر چاہے اور تو اختیار کر پس عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک رجحہ چاہنے کے اور دوسری رجحہ اختیار کے واقع ہوگی۔ مع۔ اور دونوں بائنہ ہیں۔ لہذا غیر مذکور ہر ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

فصل فی الامر بالید۔ فصل دوم امر بالید کے بیان میں ہے۔ امر بالید تیرا کام تیرے ہاتھ ہے۔ اگر طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا۔ وان قال لہا امرک بیدک ینوی ثلثا۔ جامع میں ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ درحالیکہ نیت میں طلاق رکھے۔ فقالت قد اخترت نفسی بواحدة فہی ثلث۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہیں۔ پس امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا اور مرد کی نیت تین ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔ لان الاختیار یصلح جوا بالامر بالید کیونکہ اختیار بھی امر بالید کا جواب ہو سکتا ہے۔ لکن نہ تملیک کا نتیجہ۔ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے۔ و رہا یہ کہ مرد کی نیت میں ہے اور عورت نے واحدہ لیا مگر یہ مخالفت کچھ مفر نہیں ہے۔ والواحدة صفة الاختیار۔ اور واحدة صفت اختیار ہے۔ یعنی اختیارہ واحدة۔ نصار کا نہا قالت اخترت نفسی بمرّة واحدة۔ تو گو یا یہاں ہو کہ اسے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک یا رگی اختیار کر لیا۔ و نہ ملک یقع الثلث۔ اور ایک بارگی کہنے میں تین طلاقیں پڑتی ہیں۔ تو عورت کے واحدہ کہنے میں بھی تینوں واقع ہو گئی اگر کوہ عورت کے قول کی یہ توجیہ کرنا کہ صحیح ہوگا جبکہ عورت کی مراد فقط بائنہ واحدہ ہو۔ جواب یہ ہے کہ عورت نے ایک مفرد ہی اختیار کی مگر بطرح کلام کیا ہے وہ اسے لفظ سے ہے جو تین طلاقوں کی بھی توجیہ ہو سکتا ہے پس جب مرد نے تینوں کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اسے موافق ہو گیا تو وقوع میں کچھ شک نہیں ہے۔ و لو قالت قد طلقت نفسی بواحدة۔ اور اگر عورت نے یون جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدة ہے۔ او اخترت نفسی تطلیقہ۔ یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا۔ فہی واحدة بائنہ۔ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ لان الواحدة نعت لمصدر محذوف۔ کیونکہ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ و ہونی الادلی الاختیار۔ اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیارہ ہے۔ یعنی اخترت نفسی بواحدة۔ میں اخترت نفسی باختارۃ واحدة۔ ہونی الثانیۃ التطلیقہ۔ اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہے۔ یعنی طلقت نفسی کی صورت طلقت نفسی تطلیقہ واحدة ہے۔ و لا انہا کمون بائنہ۔ لیکن یہ تطلیقہ بائنہ ہوگی۔ لان التفویض فی البائن ضرورۃ ملکہا امرہا۔ کیونکہ سپرد کن تو بائن میں واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اسے کام کا مالک کیا ہے۔ اور یہ بائن ہونے کو مقتضی ہے۔ و کلما خرج جوا بالامر اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہے۔ فتصیر الصفة المذكورة فی التفویض المذكورة فی الایقاع۔ تو جو صفت کبیر کرنے میں مذکور ہوئی ہے وہ واقع کرنے میں بھی مذکور ہے۔ مگر واضح ہو کہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت نہیں ہے۔

اور امر بالیدین جائز ہے۔ واما تصحیح نیت الثالث فی قولک امرک بیدک لانه یحتمل العموم والخصوص۔ اور امرک بیدک
 میں تین کی نیت اسی جہت سے صحیح ہے کہ امر بالید احتمال عموم و خصوص دونوں رکھتا ہے۔ و نیت الثالث نیت التعمیم۔ اور تین کی نیت
 کرنا تعمیم کی نیت ہر وقت پس یہ نیت صحیح ہے۔ بخلاف قولہ اختاری لانه لا یحتمل العموم وقد حققناه من قبل۔ بر خلاف اختاری
 کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہیں ہے اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ یعنی اختیار قابل تقسیم نہیں ہے بخلاف بائن کے کہ
 وہ خفیہ وغلیظہ ہوتی ہے۔ ولو قال لہما امرک بیدک الیوم و بعد غد۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں آج کے دن
 اور پرسون کے سلم یہ دخل فیہ اللیل۔ تو اس میں رات داخل نہوگی۔ کیونکہ لگاتار نہیں ہے۔ وان ردت الامر فی یومہا
 بطل الامر ذلک الیوم۔ اور اگر عورت نے آج کے روز اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہو گیا۔ وکان بیدہا امر بیدہا
 اور پرسون کا امر اسکے قبضہ میں رہیگا۔ لانه صحیح بقدر وقتین مبینا وقت من جنسہما لم یقنا دلہ الامر۔ کیونکہ اسنے صحیح سے
 دو وقتوں کو ذکر کیا جنکے بیچ میں انکے جنس کا وقت ہے جبکہ امر بالید شامل نہیں ہے۔ یعنی آج کا دن اور پرسون کا دن اور
 درمیان میں کل کا دن ہر تو یہ دن کی جنس سے ہے اور رات البتہ دوسری جنس ہے۔ او ذکر الیوم بعبارة الفرد لا یقنا دلہ اللیل
 کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہیں ہے۔ اسی واسطے مصنف نے مسایہ میں کہا کہ رات داخل نہوگی۔ پس
 رات نے دو دن وقتوں کو جدا کر دیا۔ نکاتا امرین۔ تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہیں۔ ایک یہ کہ آج کے دن
 تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور دوم پرسون کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ فہر واحد ہما لایرید الآخر۔ تو ایک امر کے رد کرنے سے
 دوسرا امر نہیں رد ہوگا۔ لہذا پرسون کا امر اسکے اختیار میں رہا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال زفر ہما امر واحد
 بمنزلة قوله انت طالق الیوم و بعد غد۔ اور زفر نے کہا کہ یہ دو دن تفویض ایک ہی امر بالید ہے جیسے اسنے صحیح طلاق میں
 کہا کہ تو طالق آج اور پرسون ہر وقت نیز ایک ہی طلاق مضات ہے۔ قلنا الطلاق لا یحتمل التاقیت۔ ہم کہتے ہیں کہ طلاق
 ایسی چیز نہیں جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔ کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسون بھی ہوگی۔ والا امر
 بالید یحتمل۔ اور امر بالید اسکو محتمل ہے۔ کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرتا ہے فیتوقت الامر بالاول۔ تو امر بالید
 پہلے وقت کے ساتھ ہوگا۔ یعنی اسنے دو وقت بیان کیے ہیں ایک آج کا دن تو امر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہو گیا۔
 و یجعل الثانی امر امت رأ۔ اور دوسرا وقت نے سر سے امر بالید قرار دیا جائیگا۔ یعنی پرسون کا دن ہما امر بالید ہے پس اگر
 اسنے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا۔ پھر اسوقت ہے کہ دو دن وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا
 کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہو مگر اسکو مجازت سے نکال دیا ہے۔ اور اگر درمیان میں کوئی وقت خالص ذکر کیا ہو مثلاً۔ لو قال
 امرک بیدک الیوم وغدا۔ اگر کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج وکل ہے۔ یہ دخل اللیل نے ذلک۔ تو اس میں رات داخل نہوگی
 وان ردت الامر فی یومہا لایبقی الامر فی یومہا فی الغد۔ اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے
 روز اسکے قبضہ میں امر نہیں رہیگا۔ لان ہما امر واحد۔ کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے۔ لانه لم یتمخل بین الوقتین المذکورین وقت
 من جنسہما لم یقنا دلہ الکلام۔ کیونکہ دو دن مذکور وقتوں کے درمیان میں انکی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہو سکا کہ امر بالید
 کا قول شامل نہوے۔ بلکہ آج اور کل کے درمیان میں غیر جنس یعنی رات کا وقت حائل ہے تو وہ اجازت میں شامل رہیگا۔ و
 قیہم اللیل ومجلس المشورۃ لا ینقطع۔ اور حال یہ ہے کہ کبھی مشورہ میں رات آجاتی ہے اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہیں ہوتا۔
 و نرات داخل ہونا مقتضای کلام ہے۔ فصارکما اذا قال امرک بیدک فی یومین۔ تو ایسا ہوا گویا اسنے کہا کہ تیرا امر
 تیرے ہاتھ میں دو روز ہے۔ وعن ابی حنیفہ انہما اذا ردت الامر فی الیوم لہما ان یختارا نفسہما غدا۔ اور ابو حنیفہ جسے نوات
 میں یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اسکو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے۔

لیکن یہ روایت اسوجہ سے نہیں کہ دونوں وقتوں کے درمیان وقت فاصل ہونے سے دو تفویض ہیں بلکہ یہ تو تفویض واحد ہے مگر یہ روایت اس بنا پر ہے کہ عورت کا رو کرنا کچھ موثر نہیں ہے۔ تاہذا تہلکات رو الا امرکہ لا یملک۔ رد الایقاع۔ کیونکہ عورت کو امر بالبدع رو کرنا کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق دہانے کو رد نہیں کر سکتی ہے۔ بلکہ غواہ غواہ طلاق پڑ جائیگی۔ اسی طرح جب ہر نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دیکر طلاق واقع کرے تو عورت کہہ کہ یہ طاقت نہیں ہے کہ رو کرے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے پس اسکا رو کرنا اور نکرنا برابر ہے۔ اس سے ظاہر ہو کہ اگر آج ہی کے روز بعد رو کرنے کے طلاق دیدے تو بھی واقع ہوگی۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الحام نے بھی اسکو استنباط فرمایا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد ہو کہ ہر روز میں ایک بار اس فعل کی غماز کروں مگر آج سے کل تک تجھے امر طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں عورت کو امر بالبدع رو کرنے کا اختیار ہے پس اگر اسنے آج رو کیا تو کل تک تمام وقت کا امر اسکے ہاتھ سے طرح ہو گیا حتی کہ بعد و کے اگر عورت نے طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی۔ وجہ الظاہر اہر اتھا اذا اختارت نفسها الیوم لا یبقی لہا الخیار فی الغد۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اگر (موافق تفویض کے) آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا (حتی کہ طلاق بات پڑ گئی) تو پھر اسکو کل کے بعد اختیار نہیں رہیگا۔ یعنی پھر کل کے بعد دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ فلکذا اذا اختارت زوجہا بحد الامر۔ تو اسی طرح اگر اسنے امر بالبدع رو کر کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا۔ تو بھی اسکو کل کے بعد اپنے نفس کو اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہیگی۔ اور اس میں اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالبدع رو کرنے کا اختیار بالغ و راجع حاصل ہے اس واسطے کہ امر بالبدع سے مقصود یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اسکی ملکیت میں ہے پس جب اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اسکو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہیں رہا۔ لان الخیر بین الشیئین لا یملک الا اختیار واحد ہما۔ کیونکہ جو کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اسکو صرف یہی قدرت ہے کہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرے۔ اور یہ قدرت نہیں کہ دونوں کو اختیار کرے لیکن مخفی نہیں کہ اسکو یہ قدرت ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار کرے تو واضح ہوا کہ امر بالبدع کا رو کرنا دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجود ہو وہ دونوں میں بہ ستور باقی رہے اور دوم یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار کرے تو بھی رو ہو گیا۔ لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار کرنا صرف یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام نہ کیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بالبدع جو شوہر نے دیا تھا وہ رو ہو گیا۔ پھر بہر حال آج وکل کے واسطے جو امر بالبدع ہو وہ متصل امر واحد ہے اس میں ظاہر الروایۃ و درایتنا درہ کا اتفاق ہے۔ وعن ابی یوسف اذا قال امرک بیدک الیوم و امرک بیدک غدا۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اسطرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور کل کے بعد تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ یعنی ہر روز کے واسطے علحدہ تصریح کر دی۔ انہما امران۔ دو یہ دو امر بالبدع ہیں۔ خمس الامۃ نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے اور قاضیان نے اسکو بلا خلاف اصل ٹھہرایا اگرچہ استخراج امام ابو یوسف ہے۔ لہذا انہ ذکر لکل وقت خبرا علحدہ۔ کیونکہ اسنے ہر وقت کے واسطے خبر علحدہ ذکر کی۔ آج کی خبر یہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اسی طرح کل کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بالبدع رو کرے تو کل کا امر بالبدع اسکے ہاتھ میں ہوگا بخلاف ما تقدم۔ بخلاف سابق کلام کے۔ کہ اس میں خبر واحد ہے پھر ہا یہ کہ علحدہ خبر میں رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الحام کا اشارہ ہے کہ نہیں اور ترجمہ کے نزدیک انہر یہ کہ ہاں کیونکہ کبھی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ ہی رات داخل ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ وان قال امرک بیدک الیوم یقدم فلان۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے فلان شخص کی آمد کے دن۔ یعنی جہن فلان شخص آوے اسدن تجھے میری جانب سے یہ اختیار ہے کہ تو اپنے آپ کو مجھ سے اپنے لئے خواہ ایک غنیفہ سے یا غنی غنی سے۔ اور فلان شخص سفر سے وطن میں آنے والا ہے۔ فقدم فلان ولم تعلم حتی جن الليل۔ پھر

فلان شخص آیا اگر عورت کو معلوم ہو یا نہ ہو کہ رات کی تاریکی آگئی ہے اور روشنی جب کو یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلا خیار لہا۔
تو عورت کے واسطے اب اختیار نہیں رہا۔ کیونکہ دن نہیں رہا۔ اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہیں ہو سکتا۔
لان الامر بالید مما یتد۔ کیونکہ لہر بالید ایسی چیز ہے جو دراز ہوتی ہے۔ اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق
دینے کے کہ وہ تو طلاق کہنے پر ختم ہوتا ہے اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہے تو وہ درازی وقت چاہتا ہے۔ فحمل الیوم مطلق
یہ علی بیاض النہار۔ تو یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا۔ اور مطلق وقت پر حمل
ہونا اسکے لائق نہیں ہے۔ وقد حققناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ آخر فصل اضافۃ الطلاق من ع
توجب بیان دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہے۔ فلان کی آمد کے روز بچھے اختیار ہے۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا۔ فقیہ
بہ۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم نقضی بالنقض ووقتہ۔ پھر دن گزر جانے سے اسکا وقت گزر جائیگا۔
اس بیان کے بعد واضح ہو کہ خیار بخیر کا مجلس تک محدود رہنا بیان کر دیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ۔ اذا جعل امرہا
بید۔ جب عورت کو امر بالید یا یعنی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ اور خیر ہے۔ یا اسکو صریح طلاق میں مخیر کیا یعنی تو اپنے نفس کو طلاق
دے اگر تو چاہے یا نہ کہ اختیار ہے۔ یعنی کنایت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فکلت یوماً لم تقسم۔ پس وہ دن بھر جی رہی کہ نہیں تجھی
ف۔ اور نہ کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے
مجلس بدلی۔ فالامر فی یدہا ما لم تاخذ فی عمل آخر۔ تو عورت کا اختیار اسکے ہاتھ رہیگا جب تک دوسرے کام میں مشغول نہ
ہوے یا کھڑے ہونے سے ٹھہر کر ناظر نہ ہو۔ لان ہذا تملیک التعلیق نہا۔ کیونکہ ایسا اگر عورت کے ملک میں تعلیق دینا ہوا
ف۔ اور عورت اسکی مالکہ ہوگئی کہ اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لان المملک من یتصرف برای نفسہ وہی بہذہ الصفتہ
کیونکہ ملک وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہے۔
والتملیک یقتصر علی المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصور ہوتی ہے۔ وقد بیناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق
میں بیان کر چکے ہیں۔ فبہر جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہے تب تک مجلس قائم ہے۔ پس اسکو برابر اختیار
ہوگا۔ ثم اذا كانت تسبح لتعبر مجلسہا ذلک۔ پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر
ہوگی۔ فسمین اسے نقول یعنی تملیک کو سن لیا ہے۔ وان كانت لا تسبح فمجلس علمہا او بلوغ النحر لہما۔ اور اگر وہ
عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی سمین وہ آگاہ ہوئی یا اسکو خبر ہو چکی ہے۔ لان ہذا تملیک فیہ معنی التعلیق
کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے ہیں۔ فلو یابون کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بائن کرے تو ایسا ہو کہ گویا
اسنے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو طلاق ہے۔ فیتوقف علی ما وراء المجلس۔ تو اسوائے مجلس پر توقف ہوگا۔ ف
یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب لانا ضروری ہے حتی کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہیگی اور بنظر تعلیق کے
شوہر کی مجلس پر توقف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے اور ظاہر ہے کہ عورت جب جا بیگی کہ اسکو آگاہی یا خبر ہو چکے لہذا
ما وراء مجلس پر توقف ہوگا۔ ولا یعتبر مجلسہ۔ اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ حالانکہ تملیک بیع میں بائن
یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائن یا مشتری کا دوسرے کا تملیک دینا ان
دونوں میں فرق ہے چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ما وراء پر متوقف ہے۔ لان التعلیق لازم فی حقہ۔ کیونکہ شوہر
کے حق میں تعلیق لازم ہے۔ ف۔ یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہوگئی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو
اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے۔ اس سے رجوع ممکن نہیں بجز قسم کے کہ وائدہ میں نے تجھے طلاق دی اس شرط پر کہ تو اس
گھر میں جاوے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم پھیر لی تو لغو ہے اسی طرح بیان ہے پس مرد چاہے اسی مجلس میں رہے یا تبدیل کرے

یہ امر بالید جبکہ عورت کے پسند پر معلق کیا ہو وہ برابر لازم رہے گا جیسے قسم و شرط طلاق لازم رہتی ہو۔ رہا بائع و مشتری میں سے جس نے کہا کہ میں نے اتنے روپیہ کو یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ میں قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہو مگر فرق یہ ہو کہ امر بالید کی تملیک تو شوہر کے حق میں لازمی ہو۔ بخلاف البیع لانه تملیک محض ولا یشوبہ التعلیق۔ برخلاف بیع کے کہ بیع میں تملیک تو محض تملیک بہ دن تعلیق کے ہوتی ہے۔ اسی واسطے بائع یا مشتری پر لازم نہیں بلکہ جس نے ایجاب کیا اسکو اختیار ہو کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرے۔ اور اگر رجوع کیا تو بھی یہ تملیک فقط مجلس تک رہتی ہے کہ اگر مشتری نے مثلاً کہا کہ میں نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس ایجاب میں تعلیق بالکل نہیں ہے بخلاف امر بالید کے کہ اس میں تعلیق ہے۔ واضح ہو کہ تعلیق میں بھی یہ ہو جاتا ہے کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر میں گئے تو طالعہ ہے۔ اس میں (تو طالعہ ہے) ابھی یہ قول نہیں ہے تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر میں گئے وقت یہ لفظ نازل ہو گا مگر اس وقت رجوع ممکن نہیں کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہو جائیگا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر ہو حتیٰ کہ تعلیق ہو تو معتبر نہیں ہوتا پس اس میں رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہے جیسے امر بالید میں عورت کی طرف سے جواب ملنا صرف مجلس تک ہے۔ و اذا اعتبرت مجلسها فامجلس تارة يتبدل بالتحول۔ اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ کبھی تو جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ جیسے چھوٹی کو ٹھہری سے باہر آگئی۔ و مرة بالاخذ في عمل آخر۔ اور کبھی دوسرے کام میں شروع کرنے سے بدلتی ہے۔ جیسے کھانے لگی۔ علی ما بینا فی النجاء۔ چنانچہ ہم اسکو اختاری کی بحث میں بیان کر چکے ہیں کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علحدہ ہے اور قتال کی مجلس دو ذون سے الگ ہے علی ہذا القیاس۔ و یرخرج الامر من یدہ بالجبر والقیام لانه دلیل الاعراض اذ القیام بفرق الراے۔ اور امر بالید عورت کے ہاتھ سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہو جائیگا کیونکہ کھڑے ہونا ٹھہ مڑنے کی دلیل ہے اس واسطے کہ کھڑا ہونا راے کو متفرق کرتا ہے۔ بخلاف ما اذا مکنت یومالم تقم ولم تاخذ فی عمل آخر۔ بخلاف اسکے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے کام میں شروع کیا۔ تب مجلس نہیں بدلی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ سلان المجلس قد لیطول و قد یقصر۔ کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہے۔ فیبقی الی ان یوجد ملقطعة او یدل علی الاعراض۔ تب مجلس برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے۔ ف اس سے معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہیں بلکہ جہاں جتنی مدت تک ہے۔ و قوله مکنت یومالم یس للتقدیر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ ایک روز ٹھہرے اس سے مراد تقدیر نہیں ہے۔ کہ اتنے وقت سے زائد نہ ہو بلکہ مثال ہے پھر چاہے ایک روز سے زائد ہو جاوے۔ جب تک انقطاع یا اعراض نہ ہو مجلس قائم ہے۔ و قوله مالم تاخذ فی عمل آخر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام میں شروع نہ کرے۔ ف مراد ہر کام نہیں ہے بلکہ۔ یراد بہ عمل یعرف انه قطع لما کانت فیہ لاسطلق العمل۔ اس سے مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہے جیسے عورت لگی مٹی اور مطلق کام مراد نہیں ہے۔ ف لہذا اگر کھڑی مٹی میں بیٹھ گئی یا بیٹھی مٹی میں بیٹھ گیا یا تکیہ دے دیے ہوئے مٹی پھر بیٹھ گئی یا اسنے باپ کو یا دوسرے کو بلا بغرض مشورہ یا اسنے گواہوں کو بلا یا جبکہ انکو بلانے والا کوئی نہ ہو تو مجلس باقی ہے خواہ عورت اپنی جگہ سے اٹھ جائے یا نہیں اور یہی صبح ہو یا خلاصہ یون ہی اگر سواری کا چلتا ہوا جانور کھڑا کیا یا شعی میں تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہے اور اگر جانور کو اسنے چلا یا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اسکو کھڑا کر یا اسکے ساتھ جماع کر یا پس مجلس بدل گئی۔ حد دہ ہر ایک کی دلیل یہ ہے جو مصنف رحمہ نے بیان فرمائی بقولہ۔ ولو کانت قائمۃ فجلست ففی علی خیار ہا۔ اور اگر وہ عورت کھڑی تھی پس بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی ہے۔ ف بہ دلیل اعراض نہیں ہے۔ لانه دلیل الاقبال لانه اجمع للراے۔ کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو متوجہ ہو جانے کی دلیل ہے اس واسطے کہ وہ راے کو خوب جمع کرتا ہے۔

فہمہ کہ آدمی کا غر کرنا بہ نسبت کفر سے ہونے کے بہتر ہے۔ وگذا اذا كانت قاعدة فاسحات۔ یون ہی اگر وہ بیٹھی تھی پس اسنے تکیہ لگا لیا۔ اور تکلیف فقہدت۔ یا تکیہ لگائے ہو پس بیٹھ گئی۔ تو بھی مجلس نہیں بدلی اور اسکو اختیار باقی ہو سلطان نہایت انتقال میں جلسہ الی جلسہ۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کی طرف منتقل ہونا ہوا۔ اور مجلس سے مجلس میں نہیں ہوا۔ کما اذا كانت محضۃ فتر بعت۔ جیسے وہ دن کھٹنے کھٹے کہے بیٹھی تھی پس چار زانو ہو گئی۔ تو مجلس نہیں بدلی بلکہ بیٹھنے کی شکل بدل گئی۔ قال و ہذا روایتہ الباقی الصغیر۔ مصنف رحم نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہے۔ تو کہ مجلس نہیں بدلیگی۔ و ذکر فی غیرہ انہا اذا كانت قاعدة فاسحات لا یخیر لہا۔ اور جامع صغیر کے سواے میں مذکور ہے کہ عورت اگر بیٹھی تھی پھر اسنے تکیہ لگا لیا تو اسنے اسے اختیار نہیں رہیگا۔ لان الاحکام اظہار التہاؤن بالامرفکان اعراضا۔ کیونکہ تکیہ لگانا اس امر کی بے پردائی کا اظہار ہے تو اعراض ٹھہرا۔ اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس میں جب وہ ایسا فعل کرے جس میں دلیل اس امر کی ہو کہ اسکو جو شوہر نے اختیار دیا قاعدہ اس سے ٹھہ مڑتی ہو اور اسکو غور کرتی ہو تو اسکا اختیار نکل جاتا ہو پس اگر بیٹھی تھی تب مرد نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اسکا ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دیکر لیٹ گئی تو اس میں دلالت ہے کہ اسنے اعراض کیا لیکن حق یہ ہے کہ اس میں اعراض کی دلالت واضح نہیں ہے لہذا فرمایا۔ والاول ہوا الصح۔ اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہے۔ ولو كانت قاعدة فاصطبحت نفیہ روایتان عن ابی یوسف۔ اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اس میں ابی یوسف سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایت ہے محیط۔ اور یہی قول زفری اور دوسری روایت میں نہیں ہے۔ ولوقالت ادعوالی ابی استشر۔ اور اگر عورت نے کہا کہ دو گھنٹے میرے باپ کو بلا دو کہ میں اس سے شہرہ کروں۔ او شہووا اشمہ ہم۔ یا کہا کہ گواہوں کو بلا دو کہ میں انکو گواہ کروں۔ فہی علی خیار ہا۔ تو عورت اپنے خیار پر ہے۔ کیونکہ یہ کام کوئی اعراض نہیں ہے اور نہ اس کام سے علحدہ ہے۔ لان الاستشارة تحریری الصواب۔ کیونکہ شہرہ لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے کے لیے ہے۔ والاشہاد للتحرز عن الانکار فلا یکون دلیل الاعراض۔ اور گواہ کر لینا شوہر کے آئندہ انکار سے بچاؤ کے لیے ہے تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہوا۔ فان كانت تسیر علی داہجہ او محمل۔ پھر اگر عورت کسی جائز پر روانہ تھی یا محمل میں تھی تو اسوقت شوہر نے اسکو اختیار دیا فہو قفت فہی علی خیار ہا۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی۔ وان سارت لطل اختیار ہا۔ اور اگر جائز روانہ ہوا تو عورت کا اختیار باطل ہوا۔ لان سیر الداہجہ ووقوفہا مضاف الیہا۔ کیونکہ جائز کا چلنا اور ٹھہرنا ہونا عورت ہی کی طرف منسوب ہے۔ فجب جائز چلنے سے ٹھہرا ہوا تو اگر عورت خود چلنے میں ٹھہر گئی تو اختیار باقی ہے اور جب جائز ٹھہرے سے روانہ ہوا تو اگر عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ والسفینۃ بمنزلۃ البیت اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہے۔ پس اگر ٹھہری کشتی میں عورت کو امر طلاق کا خیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہے۔ لان سیر ما غیر مضاف الی را کہیا۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہیں ہے۔ فجب خلاصت جائز کے روانی کے۔ الا انہ لا یقدر علی المقام وراکب الداہجہ یقدر۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرانے کی قدرت نہیں ہے اور جائز کو ٹھہرانے کی قدرت ہے۔ فترجم کتا ہے کہ وہ خانی جہاز مثل جائز کے ہے۔ کیونکہ آدمی اسکو روک سکتا ہے غیر از یہ کہ اسکا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار میں ہے کہ بغیر اسکی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔

فصل فی المشیۃ۔ یہ فصل مشیت کے بیان میں ہے۔ فمشیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق مرجع کو عورت کے اختیار میں یا اسطرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی مشیت میں دیا جامع صغیر میں ہے۔ ومن قال لامرأۃ طلقۃ نفک۔ جس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولانیۃ لہ اونوے واحدۃ۔ حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہیں یا اسنے ایک طلاق کی نیت رکھی ہے۔ فقالت طلقۃ نفسی۔ پھر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فہی واحدۃ رجعیۃ۔ تو یہ ایک طلاق

رجعیہ ہوگی۔ ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلفت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن علیہ
اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دین حالانکہ شوہر نے بھی انکار ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہوگی۔ و هذا لان قوا
ظلمة معناه افعلى الطلاق وهو اسم جنس۔ اور یہ اسوجہ سے ہو کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اسکی یہی معنی
طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے۔ ف۔ جو کتر و زیادہ سب پر بولاجاتا ہے۔ فيقع علی الادنی مع احتمال الكل کسائر اسما
الاجناس۔ و لفظ طلاق بھی کتر پر یعنی ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہوتا ہے۔ ف۔ کہ جو کتر
کم ہے وہ تو ضرور ہو اور زائد کا احتمال، بشرطیکہ زائد اسکا فرد ہو۔ فلہذا یعمل فیہ نیت الثلث۔ اسی وجہ سے طلاق من بین کی
نیت کا رآمد ہو جاتی ہے۔ و یصرف الی واحدة عند عدہما۔ اور کچھ نیت نہونے کے وقت میں یہ لفظ سب سے کتر کی جانب
راجع ہوگا۔ ف۔ اور وہ ایک ہی واسطے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ و تكون الواحدة رجعیۃ۔ اور یہ کتر یعنی واحدة جو
واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المقوض الیہا صحیح الطلاق و ہو رجعی۔ کیونکہ عورت کو جو سپرد کی وہ طلاق صحیح ہے اور صحیح
طلاق تو نصا رجعی ہوتی ہے۔ و لو نسی الثنتين لا یصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لانہ
نیتہ العدد۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے۔ ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کتر ہے اور تین فرد علی
ہے اور دو کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا كانت المنکوحۃ امۃ۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اسکے نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو۔ ف۔ تو باندی
کی کامل طلاق تو فرد علی ہوا تو دو کی نیت صحیح ہے۔ لانہ جنس فی حقہا۔ کیونکہ باندی منکوحہ کے حق میں دو جنس ہے۔ و ان قال
لما طلقہ لفسک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ف۔ اور لفظ طلاق صحیح رجعی کے واسطے مخصوص ہے۔ فقالت
ابنت نفسی۔ پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو باندہ کر لیا۔ طلقت۔ و طالقہ ہو جائیگی۔ ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ و لو قالت
تھا خیرت نفسی۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا۔ ف۔ اختیار باندہ طلاق ہے مگر طلاق ہونا اسکے معنی سے نہیں آتا ہے
و لفظ باندہ اور اس میں فرق ہے۔ لہذا باندہ کہنے میں تو طالقہ ہوگی اور اختیار کرنے میں فرمایا کہ۔ لم تطلق۔ عورت پر طلاق نہوگی۔
لان الامانۃ من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ باندہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الا تری انه لو قال ابتک مدینو سے
بہ الطلاق او قالت ابنت نفسی فقال الزوج قد اجرت ذلک بانت۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ
میں نے تجھے باندہ کر دیا حالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو باندہ کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اسکو جائز کر دیا تو ہر
صورت میں عورت باندہ ہو گئی۔ ف۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اسکے کہا کہ میں نے باندہ دی۔ فکانت
موافقۃ للتخول فی الاصل۔ تو اصلی طلاق میں عورت نے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ ف۔ کیونکہ باندہ بھی اصل میں
طلاق ہے۔ الا انها زادت فیہ وصفا و ہو تعجیل الامانۃ فیما یغیر الوصف الزائد و ثبت الاصل لیکن اتنی بات ہے
کہ عورت نے اس میں ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی بابت ہونا تو یہ وصف جو اسنے بڑھایا تھا لغو
ہو گیا اور اصل طلاق رہ گئی۔ ف۔ اور یہی مرد نے اسکو سپرد کی تھی لہذا اذ قالت طلقت نفسی تطلیقہ باندہ۔ جیسے اگر
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق باندہ دی۔ ف۔ تو طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور باندہ بڑھا
اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کی طرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوئی جو قدر مرد نے سپرد کی تھی۔ و ینبغي ان
یقع تطلیقہ رجعیۃ۔ اور لائق ہے کہ تطلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہو۔ ف۔ اگرچہ امام محمد نے یہی کہا کہ وہ طالقہ ہو جائیگی۔ اور رجعیہ
لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ ظاہر ہے۔ پھر باندہ کرنے میں یہ طلقہ رجعیہ واقع ہوگی۔ بخلاف الاختیار۔ بخلاف اسکے جو باندہ
نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا۔ کیونکہ یہ لفظ شل بان کے نہیں ہے۔ ف۔ لیس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کرنا
طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا ترے انه لو قال لامرأۃ اخرتک یغوی الطلاق لم یقع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر

مرد نے اپنی عورت سے کہا کہ میں نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نہایت طلاق رکھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ولو قالت ابتداء اخترت نفسی فقال الزوج اجزت لا یقع فمے۔ اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا پھر مرد نے کہا کہ میں نے اسکی اجازت دیدی تو بھی کچھ نہیں واقع ہوگی۔ فت۔ تو توضیح ہو گیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے۔ الا ان عرف طلاقا بالا جعل اذ ا حصل جوابا للتخیر۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخیر دینے کے جواب میں اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاتا ہے۔ یعنی شوہر کہے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اس کے جواب میں اگر عورت کہے کہ میں نے اختیار کیا تو خلافت قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طالعہ ہو جائیگی۔ اور قاعدہ ٹھہرا کہ جو چیز شرع سے ایسی معلوم ہو کہ اس میں ہمارے قیاس کو دخل نہیں تو وہ جس موقع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک رہا کہ تخیر کے جواب میں واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ میں۔ قول طلق نفک لیس للتخیر۔ شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے۔ یہ کچھ تخیر نہیں ہے۔ فت۔ کیونکہ اخاری البتہ تخیر ہے حالانکہ عورت نے اسی کے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید نہوا اور بے موقع ہے۔ فیلیغ۔ تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا۔ فت۔ لہذا طلق نہ ہوئی۔ وعن ابی حنیفہ انہ لا یقع شئی لقولہما انت نفسی اور پہلے مسئلہ میں جبکہ عورت نے جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو بابت نہ کر لیا۔ اس میں بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لانہما اتت بغیر ما فوض الیہما اذ لا بابتہ یغائر الطلاق۔ اس واسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اس کے سوا دوسری لائی اس واسطے کہ بابت نہ کرنا طلاق کے منافی ہے۔ فت۔ یعنی طلاق ایک قسم اور بابت دوسری قسم ہے اور شوہر نے اپنا نہ نہیں بلکہ طلاق اسکو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر روایت اول ہے۔ وان قال طلق نفک فلیس لہ ان یرجع عنہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس قول سے رجوع کرے۔ فت۔ یعنی جیسے مشتری کو یا بانی کو بعد ايجاب کے دوسرے کے قبول سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ یہاں طلاق سپرد کر کے اس سے بھج جانا جائز نہیں ہے۔ ان عورت رد کرے یا مجلس وغیرہ حد گزر جاوے تو باطل ہو جائیگا لیکن پھر نہیں سکتا۔ لان فیہ معنی الیمین۔ کیونکہ تفویض میں قسم کے معنی ہیں۔ فت۔ یعنی تعلیق ہے۔ لانہ تعلیق الطلاق بتطبیقہا۔ کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطبیق کہ معلق کرنا ہی تفویض ہے۔ اور فت۔ جیسے قسم کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو مجھے طلاق ہے۔ یہ گھر میں جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق ہیں۔ اور۔ الیمین تصرف لازم۔ اور یمین ایک تصرف لازمی ہوتا ہے۔ فت۔ وہ پھر بیٹنے سے نہیں بچتا۔ ولو قامت عن مجلسہا لطل۔ اور اگر عورت اپنی مجلس سے کھڑی ہو گئی تو تفویض باطل ہو گئی۔ لانہ تملیک۔ کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے یہ تملیک ہے۔ فت۔ اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال طلق فخرک۔ بخلاف اس کے اگر جو مرد سے کہا کہ تو اپنی سوت کو طلاق دیدے۔ فت۔ تو یہ تملیک نہیں ہے کیونکہ سوت کی طلاقوں کی مالک یہ عورت نہیں ہو سکتی۔ لانہ توکیل وانا یہ۔ کیونکہ یہ توکیل ونا تب کرنا ہے۔ فت۔ یعنی شوہر نے اس جو رد کوکیل کیا کہ بجائے میرے اپنی سوت کو طلاق دیدے۔ فلا یقتصر علی مجلس۔ تو یہ مجلس تک مقصور نہ ہوگی۔ ویقبل الرجوع۔ اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے۔ فت۔ یعنی مثل نکاح کے نہ مجلس تک مقصور ہے اور نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے کیل کر کے قبل قبول کیل کے رجوع کرے اور بعد تبدیل کیل کے چاہے معزول کر دے۔ پھر واضح ہو کہ شیت جیسی مجلس تک مقصور ہوگی کہ اس کے ساتھ کوئی لفظ اس سے مزائد کو مفید نہ ہو۔ وان قال لہا طلق نفک متی شئت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہر گاہ کہ تو چاہے۔ فلہا ان تطلق نفسها فی المجلس وبعده۔ تو عورت کو اختیار ہے کہ مجلس میں اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان کلمہ متی عاتہ فی الاوقات کلہا۔ کیونکہ کلمہ متی (ہر گاہ) تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔ قصار کہا اذا قال فی اسے وقت شئت۔ تو متی شئت کہنا ایسا ہو گیا جیسے یون کہنا کہ جس کسی وقت تیرا جی چاہے۔ فت۔ حالانکہ صریح اسطرح کہ دینے میں اسکو ہر وقت اختیار ہے تو ہر گاہ کہنے میں بھی۔ پھر یہ

اس وقت کہ طلاق دینے کو خود عورت سے کہا ہو۔ واذ قال رجل طلق امرأتی قلہ ان یطلقہا فی المجلس ولعبدہ ولہ ان یرجع۔ اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو وکیل کو اختیار ہے کہ اسکی عورت کو اسی مجلس میں اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کرے۔ یعنی جب تک وکیل نے قبول نہیں کیا ہے رجوع کرنے اور بعد قبول وکیل کے اسکو معزول کرنے کا اختیار ہے۔ لائنہ تو وکیل۔ کیونکہ غیر کہ یہ کہنا اسکو وکیل کرنا ہوا۔ وانہ استعانتہ۔ اور وکیل کرنا استعانت ہے۔ یعنی جو کام خود کرتا ہے دوسرے سے مدد لی اور اسکو بجائے اپنے قرار دیا۔ فلا یلزم۔ تو ایسا کرنا لازمی نہیں۔ و۔ چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اگر مہین وکیل باقی رکھا۔ فلا یتقصر علی المجلس۔ تو اسی مجلس تک مقصود نہیں۔ و۔ کیونکہ وکیل کو ہمیشہ اختیار ہے تو اسکے نائب کو بھی اختیار دینی ہے۔ بخلاف قولہ لامرأۃ طلقہ نفک۔ بخلاف اسکے جب اپنی عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے۔ تو یہ تو وکیل نہیں ہے اور وکیل تو مومل کے واسطے کام کرتا ہے۔ لائنہا عالمہ نفک ہا نکاح نملیک لا تو کیلا۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرے والی ہے تو یہ تملیک ہوئی اور تو وکیل نہیں ہوئی۔ یعنی عورت کو مالک کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرے۔ یہ اس وقت کہ وکیل کو عموماً وکیل کیا ہو۔ ولو قال رجل طلقہا ان شئت۔ اور اگر شوہر نے وکیل کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے اگر تو چاہے۔ تو چاہتا محدود ہوگا۔ فلا ان یطلقہا فی المجلس خاصۃ ولس للزوج ان یرجع۔ تو وکیل کو اختیار ہے کہ خاص کر اسی مجلس میں عورت کو طلاق دیدے اور شوہر کو اختیار نہیں کہ اپنے قول سے رجوع کر جاوے۔ و۔ بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی۔ وقال زفر رحمہما والاول سوا۔ اور زفر رحمہما نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں برابر ہیں۔ یعنی اگر کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ یہ دونوں یکساں ہیں۔ لان التصحیح بالمشیتہ کعدمہ۔ کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کہنا دونوں برابر ہیں۔ لائنہ یتصرف عن مشیتہ۔ کیونکہ وکیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام کرے گا۔ و۔ کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہے تبھی کام ہوتا ہے۔ فصارکالوکیل بالبیع اذا قبل لہ بعد ان شئت۔ تو وکیل طلاق ایسا ہو گیا جیسے وکیل بیع کہ جب اس سے کہا گیا کہ تو فروخت کر اگر تو چاہے۔ تو وکیل بیع کو اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس میں فروخت کرے یا بعد اسکے فروخت کرے۔ ولنا انہ تملیک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تملیک ہے۔ یعنی یہ تو وکیل نہیں ہے جب کہا کہ میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جود کو طلاق دینے کا اختیار نہیں ہے تو لامحالہ ہی معنی ہیں کہ میں نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دیدے۔ لائنہ علقہ بالمشیتہ۔ کیونکہ اسنے غیر کی مشیت پر مطلق کیا۔ والہ مالک ہوا لہذا یتصرف عن مشیتہ۔ کیونکہ اپنی رائے سے نفرت کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہے۔ و۔ اور بیع بر طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ والطلاق بمثل التعلیق بخلاف البیع لائنہ لا یحکم۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ وہ تعلیق (شرط) کو برداشت کرتی ہے اور بیع اسکو نہیں برداشت کرتی۔ ولو قال لہا طلقہ نفک ثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے۔ فطلقت واحده۔ پس عورت نے ایک ہی طلاق دی۔ فی واحده۔ تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ لائنہا ملک ایقاع ثلث فتملک ایقاع الواحدۃ ضرورۃ۔ کیونکہ عورت کو تین طلاقیں واقع کرنے کی ملک حاصل ہو گئی تو وہ ایک طلاق دینے کی باقی مالک ہوئی۔ و۔ اور یہی ابو حنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد کا قول ہے مترجم کہتا ہے کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح از قسم مشیت ہے تو اسکو ایک طلاق کا اختیار یا ضروری بخلاف قولہ اختاری و اختاری یعنی تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر مگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہیں واقع ہوگی کافی الکافی۔ اسکی یہ وجہ کہ بیان عورت کی مشیت کو قطع نہیں ہے اور علی ہذا اختیار اگر چہ شوہر کے قصد کار کیلین بیان عورت کی مشیت پر اسے چھوڑا ہے لہذا یہ طلاق حبیہ ہوگی۔ فافہم۔ م۔ و وقال لہا طلقہ نفک واحده۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے۔ فطلقت نفسها ثلثا پس

عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دین - حالانکہ اسکے اختیار میں شوہر نے یہ طلاقیں نہیں دی ہیں - لم یقع نفسی عند
 ابی حنیفہ - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی واقع نہ ہوگی - وقال یقع واحدة - اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع
 ہوگی - لانہا اتت بما ملکہ و زیادہ - اس واسطے کہ عورت وہ لائی جس کا مالک اسکو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی - یعنی
 ایک سے دو یا بد کے لائی - و زائد لغویہ اور ایک واقع ہوئی - فصار کما اذا طلقها الزوج الف - تو ایسا ہوا جیسے
 شوہر نے خود اسکو ہزار طلاقیں دیدیں - و تہیز میں سے ۳ - وہ لایا جس کا اللہ تعالیٰ نے اسکو مالک کیا اور باقی زیادہ لایا -
 پس زائد سب لغویہ اور تین طلاقیں بالاتفاق واقع ہوتی ہیں - لیکن مخفی نہیں کہ ایک رجعیہ ہوئی تو اور تین مغلطہ بابت اور
 ہزار میں مغلطہ بابت یا زیادہ میں فافہم - م - ولابی حنیفہ انہا اتت بغیر ما فوض الیہا - اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت
 ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اسکے سپرد نہیں کی - یعنی تین طلاقیں مغلطہ - م - نکاح انت سبتاۃ - تو عورت نے سر سے اپنے
 آپ کو طلاقیں دینے والی ہوئی - یعنی شوہر کی تفویض پر نہیں ہوئی - و علی ہذا اگر شوہر کہے کہ میں نے اجازت دیدیں تو واقع ہوگی
 م - و ہذا لان الزوج ملکہا الواحدة - اور امر نہ ہوگی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسکو ایک طلاق رجعی کا مالک کیا - و اثنت
 غیر الواحدة - اور تین طلاقیں اس ایک کے معاف ہیں - لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع - کیونکہ تین تو عدد مرکب
 مجموع کا نام ہے - والواحد فرد لا ترکیب فیہ - اور واحد ایک فرد ہے جس میں ترکیب نہیں ہے - نکاح بینہما معاثرۃ علی سبیل
 المضادة - تو ایک اور تین میں باہم ضدین کی معاثرۃ ہے - تو عورت نے مرد کے قول کی ضد کیا - مگر جس نے مالک کیا تھا اسکی
 ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہوا بخلاف الزوج لا نہ تصرف بحکم المملک - برخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے
 حکم پر تصرف کرتا ہے - و جب اسنے ہزار طلاق دین و ایجاب صحیح ہوا اگر اس میں سے بقدر محل کے نافذ ہوگی اور وہ میں ازینہ الکافی
 و کذا ہی فی المسالۃ الاولی - اور یوں ہی عورت بھی پہلے مسئلہ میں مالک ہو کر تصرف ہے - کیونکہ شوہر نے اسکو تین طلاقیں
 کا مالک کر دیا پھر اسنے مالک ہو کر تین میں سے ایک ہی طلاق دی - لانہا ملکت الثلث - کیونکہ وہ تین طلاقیں کی مالک تھی -
 اما ہمنالہم ملک الثلث - اور بیان وہ تین طلاقیں کی مالک نہیں ہے - بلکہ صرف ایک طلاق کی مالک ہے - و ما اتت بما
 فوض الیہا - اور وہ اسکو نہیں لائی جو اسکو سپرد کی گئی تھی - بلکہ اسکی ضد تین طلاقیں لائی جسکی مالک نہیں ہے - فلما - تو
 شوہر کا تفویض کرنا لغویات - اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی اور دو طلاقیں
 زائد دین تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زائد کرنا لغویہ - کذا للہری و اللہ تعالیٰ اعلم - م -
 وان امر بالطلاق یلک الرجعة فطلعت بانته - اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی طلاق کا حکم دیا جس میں رجعت کر سکتی ہے
 پس عورت نے اپنے آپ کو بانۃ طلاق دیدی - یا برعکس ہوا یعنی امر بالیائین فطلعت رجعیۃ یا شوہر نے
 عورت کو بانۃ طلاق کا حکم دیا اور اسنے رجعیہ طلاق دی - و قع امر بہ الزوج - تو وہی واقع ہوگی جس کا شوہر نے حکم دیا ہے - و
 کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے - پس بیان دو مسئلہ ہیں - بمعنی الاول ان یقول لہا الزوج طلق نفسك
 واحدة المک الرجعة - پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ میں رجعت پر قادر ہوں
 - یا ایک طلاق دے - فتقول طلقت نفسي واحدة بانته - پس عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بانۃ طلاق
 دی - فیقع رجعیۃ - تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی - لانہا اتت بالاصل و زیادہ وصف کما ذکرنا فی لغو الوصف و یقع
 الاصل - کیونکہ عورت اصل کو سب زیادتی وصف کے لائی جیسے کہ ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف بانۃ لائی تو وصف لغوی ہوا اور
 اس طلاق باقی ہی ومعنی الثانیۃ ان یقول لہا طلق نفسك واحدة بانته - اور مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو
 اپنے نفس کو ایک طلاق بانۃ دے - فتقول طلقت نفسي واحدة رجعیۃ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک

رجعیہ دی۔ قفیع بائنتہ۔ توطلاق بائنتہ واقع ہوگی۔ لان قولہا واحده رجعیۃ لغو منہا۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ صفت
 رجعیہ ہی عورت کی طرف سے لغو حرکت ہے۔ لان الزوج لما عین صفتہ لم یفوض الیہا فحاجتہا بعد ذلک الی ایقاع الاصل
 وون تعیین الوصف۔ کیونکہ جب شوہر اپنے مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اسکا وصف معین کر دیا کہ رجعیہ یا بائنتہ ہو
 تو بعد اسکے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کر لینے میں ہے اسکا وصف معین کرنے میں نہیں ہے۔ اور اصل اسنے واقع
 کر دی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اسکے سپرد کی ہے اور جو وصف اسنے بدلا وہ لغو ہے۔ فصار کانا اقتصرت علی
 الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقرار کیا۔ اور صرف یہی کہا کہ طلقت نفسی میں نے اپنے آپ کو
 یہ طلاق دیدی۔ فیقع بالصفة التي علیہا الزوج بائنتا اور رجعیاً۔ تو یہ طلاق ہی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے
 معین کی خواہ بائنت یا رجعی۔ اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بولی کہ میں نے طلاق بائنتہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی۔
 اور اگر بولی کہ میں نے تین طلاقیں دین تو بھی واحدہ رجعیہ ہی الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہوں۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے کو بیکار
 کر دیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں رجعیہ ہی۔ مگر آنکہ شوہر کی مراد غلط ہو۔ وان قال لہا طلقے نفسک ثلثا ان شئت فطلعت
 واحده لم یقع شیء۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں
 واقع ہوگی۔ لان معناه۔ کیونکہ معنی قول شوہر کے۔ کہ تو تین طلاقیں دے اگر چاہے یہ ہیں کہ۔ ان شئت الثالث
 اگر تین طلاقیں چاہے۔ وہی بالیقاع الواحدة ما شئت الثالث۔ اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقیں نہیں
 چاہی۔ فلم یوجد الشرط۔ تو شرط نہیں پائی گئی۔ خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے اور شرط
 نہ پائی گئی کیونکہ اسنے ایک چاہی تو طلاق واقع ہوگی۔ ولو قال لہا طلقے نفسک واحده ان شئت فطلعت ثلثا۔
 اور اگر اسنے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقیں دین۔ فکذلک عندنا فی
 رحم۔ تو بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان شیتہ الثالث لیست بشیتہ للواحدة کا یقاعا۔ کیونکہ تین طلاقوں کا
 چاہنا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہے جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہے۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق
 کی خواہش کرے لیکن اسنے تین طلاقوں کی خواہش کی پھر جیسے تین طلاقوں کا دیدینا ایک طلاق کی ضد ہے کیونکہ ۳۔ بائنتہ غلط
 ہے اور ایک خفیہ رجعیہ ہے تو شرط نہیں پائی گئی۔ وقال لا یقع واحده لان شیتہ الثالث شیتہ الواحدة کما ان الیقاعا یقع
 للواحدة فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہے جیسے تین طلاقوں کا
 واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہے پس شرط پائی گئی۔ حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایک کی خواہش یا یقاع کیا تین طلاقوں کی خواہش
 یا یقاع میں متحقق ہے یا نہیں ہے پس امام کے نزدیک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ہاں ہے۔ ولو قال لہا انت طالق ان
 شئت۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالق ہے اگر تو چاہے۔ یعنی اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقال شئت ان شئت۔ پس
 عورت بولی کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے۔ یعنی میرا چاہنا اس شرط پر ہے کہ تو چاہے۔ فقال شئت پس مرد نے کہا کہ میں نے
 چاہی۔ ینوی الطلاق۔ حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہے۔ تو بھی طالق نہ ہوگی اور۔ بطل الامر۔ امر بالبدل باطل ہو گیا۔ یعنی
 عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جائز ہے۔ لانہ علق طلاقا بالشیئۃ المرسلۃ کیونکہ شوہر نے عورت کی طلاق کو مشیت
 مرسلہ پر معلق کیا تھا۔ یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مرسلہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے
 کہنا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورہ والدین کے۔ غرض کہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو
 جائز ہے کہ سلسلہ میں شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر
 عورت نے اپنا چاہنا اس طرح نہیں رکھا۔ وہی اتت بالمعلقۃ۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کر کے لائی۔ و مرسلہ نہیں رکھی۔

کیونکہ بون کہا کہ میں چاہتی ہوں اس شرط سے کہ توجا ہے۔ فلم یوجد الشرط۔ تو نفویض کی شرط نہیں پائی گئی۔ ہاں اگر عورت یہی کہتی کہ میں نے چاہی تو واقع ہو جاتی وہ یہاں نہوا بلکہ نفویض بھی باطل ہوگی کیونکہ عورت دوسرے کام میں مشغول ہوگئی۔ وہ سوال اطلاق بمال لا یعنیہا۔ اور یہ عورت کا مشغول ہونا لا یعنی کام میں نہ۔ یعنی شوہر کی اثبت شرط لگانے میں۔ فخصت الامر من یدہا۔ تو اختیار عورت کے ہاتھ سے کھل گیا۔ کیونکہ وہ تو جس تک تھا کہ عورت دوسرے کام میں جو یہاں غیر رہنوشول نہوا۔ اگر وہ ہم ہو کہ اچھا عورت کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہوئی اور نفویض بھی کھل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ میں نے چاہی اور نیت طلاق ہی تو واقع ہو چکا جواب دیا کہ۔ ولایقع الطلاق بقولہ شئت وان لوی الطلاق۔ مرد کے قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق نہیں واقع ہوگی اگرچہ اسے نیت کی ہو۔ لانه یس فی کلام المرأة ذکر الطلاق لیسیر الزوج شائیا طلاقا۔ کیونکہ عورت کے کلام میں طلاق کا ذکر نہیں ہوتا کہ مرد اسکی طلاق کا چاہنے والا ہو جاوے۔ نہ۔ بلکہ عورت نے یہی کہا کہ میں نے چاہی اگر توجا ہے اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر توجا ہے اور شوہر نے عورت کے جواب میں کہا کہ میں نے چاہی تو جب عورت کے کلام میں طلاق نہو کہ نہیں تو مرد اسکی طلاق چاہتے والا نہیں ہوا اگر کہ مرد کی نیت تو موجود ہے جواب یہ کہ والذیہ لا تعل فی غیر المذکور۔ نیت ایسی چیز میں کچھ کام نہیں کرتی جو مذکور نہ ہو۔ یعنی اگر عورت کے قول میں طلاق کا ذکر ہوتا تو مرد کے جواب میں بدین ذکر طلاق کے نیت کام کرتی اور جب کہ میں ذکر نہیں تو نیت بیکار ہو۔ یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے۔ مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو کچھ نہوگا ہاں اگر عورت نے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ میں نے ہی اور نیت طلاق کی تو واقع ہوگی حتیٰ لو قال شئت طلاقا تک یقع اذا لوی حتیٰ کا اگر شوہر ہی اپنے کلام میں کہ میں نے تیری طلاق چاہی تو مستبر نیت کے واقع ہو جائیگی۔ یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہیں ہوتا ہر گز نہا جب شوہر کا کہ میں نے تیری طلاق چاہی ہے واقع کی تو واقع ہو جائیگی مگر جواب کی وجہ سے نہیں بلکہ۔ لانه ایقاع مبتدأ۔ بلکہ یہ عید واقع کرنا ہوگا۔ اذمیشہ تبیی عن الوجود۔ اسواسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہو جو دوسرے نہ۔ یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کیا ہو تو آگاہی ہو جاتی ہے کہ کہنے سے کی طرف سے وہ پائی جائیگی لہذا جب اسے نیت طلاق کی تو صحیح ہو گیا کہ اسے موجود کی اگرچہ نفاذ ہش ذکر کیا گو ایران کہا کہ میں نے تیری طلاق چاہی اور دیدی۔ بخلاف قولہ اردت طلاقا لانه لا یعنی عن الوجود۔ برخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے تیری طلاق کا ارادہ کیا تو ابھی واقع نہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہیں دیتا ہر وقت۔ اور فرق یہ ہے کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کہتا ہو اور کبھی مکر وہ چیز کا قصد کرتا ہو کسی ضرورت سے تو جہاں تک ممکن ہو وہ اسکا عمل میں نہیں لاتا بلکہ ارادہ کے ساتھ اسکا موجود کرنا ظاہر نہیں ہر جبکہ اظہار کرے اور شیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہے حتیٰ کہ اسکا موجود نہونا اسپرگران و مکر وہ ہوتا ہے تو اس سے ظاہر یہی کہ جہاں تک ممکن ہو وہ موجود کر گیا اور جب پہنچے طلاق میں مثلاً دیکھا کہ کوئی چیز مان نہیں کر اسنے واقع کی اور یہ جو کہا کہ میں نے خواہش کی اسواسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم۔ م۔ بالحد اس مسئلہ میں عورت کے ہاتھ سے نفویض باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اسے شرط مسئلہ کو شرط معلقہ کر ڈالا۔ اور کہا کہ اگر توجا ہے تو میں نے چاہی۔ وکذا اذا قالت شئت ان شاء البالی۔ اور بون ہی اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی اگر میرا باپ چاہے۔ نہ۔ گو یا اور کہا کہ میں بون نہیں چاہتی ہوں ان اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہوں او شئت ان کان کذا۔ یا کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو۔ یعنی کسی امر پر شرط دیا۔ لامر لم یکنی بعد۔ ایسے امر پر جو موجود نہیں ہو اور نہ۔ مثلاً کہا میں نے چاہی بشرطیکہ میرا ولیفہ مقرر ہو جاوے یا فلان مرد مجھے نکاح منظور کر لے یا میرا بھائی آجائے غرض کہ کسی آئندہ بات پر معلق کیا تو یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہوگی اور نفویض بھی باطل ہوگئی۔ لہذا ذکرنا ان الماتی یہ مشیعہ معلقہ فلا یقع الطلاق ویطل الامر۔ اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے کہ وہ خواہش لائی ہو مشیت معلقہ ہی تو طلاق نہوگی اور نفویض ظلمی دان قالت قد شئت ان کان کذا الامر قد مضی طلقت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو اور یعنی کسی

ایسے امر کو کہا جو سابق زمانہ میں ہو چکا ہو تو وہ طالعہ ہو گئی۔ لان التعلیق بشرط کا کنہ مخیر۔ کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جو واقع ہو چکی ہو تعلیق نہیں ہے۔ کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اس وقت ہو جب فلان امر کا وجود ہو مثلاً طالعہ ہو اگر اس گھر میں جاوے تو معنی یہ کہ بچہ طلاق کا وقوع اس وقت ہو جب تیرا اس گھر میں جانا پایا جاوے۔ اور جو چیز کہ گزر چکی تو اس کا وجود ہو چکا ہے تعلیق کرنا درحقیقت بالفصل واقع کرنا ہوتا ہے کیونکہ تعلیق ممکن نہیں ہے۔ تو جب عورت نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا بیان کیا مثلاً طالعہ یا قودہ بالفصل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اس کا چاہنا بھی ہو گیا۔ مخیر کے معنی بالفصل کرنا بدھن کسی چیز پر تعلیق و توقف کے۔ ولو قال لہا انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متی شئت او متی باشت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالعہ ہو جب تو چاہے یا جسمی کہ تو چاہے یا ہر گاہ کہ تو چاہے یا ہر گاہیکہ تو چاہے۔ معنی اس کے چاہنے کے لیے تمام اوقات کو عام کر دیا جو وقت وہ چاہے اسکو ممکن ہے۔ فردت الامر۔ بھر عورت نے امر تفویض کو رد کر دیا۔ و۔ اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہوں۔ سلم یکن رد۔ تو یہ رد نہیں ہو گا۔ کیونکہ اسے اس وقت خاص ہو کر دیا ہے اور آئندہ اوقات باقی ہیں جو بھی نہیں آئے تو انہیں خواہش سے اسکو اختیار حاصل رہیگا۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مقصور نہیں ہو گی۔ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہے۔ اما کلمۃ متی متی یا۔ چنانچہ کلمۃ متی اور متی یا۔ جبکہ ترجمہ ہر گاہ اور ہر گاہیکہ۔ کیا گیا انکا عام ہونا۔ فلا تھا للوقت وہی عامتہ فی الاوقات کہلا۔ اسوجہ سے ہے کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہے اور وہ تمام اوقات کے لیے عام ہے۔ کاتہ قال فی اسی وقت شئت گو یا شوہر نے کہا کہ تو طالعہ ہے ہر جو وقت تو چاہے۔ فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اسی مجلس تک مقصور نہو گی بالاجماع۔ اس میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ ولو بدت الامر لم یکن رد الا لانه ملکھا اطلاق فی الوقت الذی شئت اور اگر عورت نے تفویض کو رد کیا تو نہیں رد ہو گی اسوجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا جس میں وہ چاہے فلم یکن تملیکاً قبل المشیۃ حتی یرتد یا رد۔ تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہوتی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے۔ و۔ جب خواہش سے مالک حاصل ہو تو رد یا قبول معتبر ہو۔ ولا تطلق نفسها الا واحده۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی مگر ایک۔ معنی اس طرح کی تفویض میں صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ لانہا تعدم الا زمان دون الافعال۔ کیونکہ متی کلمہ زمانوں کے واسطے عام ہے نہ افعال کے واسطے۔ فیملک التعلیق فی کل زمان۔ تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہے۔ یعنی جو وقت اسکی خواہش ہو یہ اختیار کام میں لاوے مگر ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہے چاہے جب کرے۔ ولا یملک تطلقاً بعد تطلق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی۔ یہ تو کلمۃ متی کی تفصیل ہے۔ واما کلمۃ اذا واذا۔ را بیان کلمہ اذا اور اذا۔ کا۔ فہی وحی سواہ عندہما۔ تو صاحبین کے نزدیک اذا متی دونوں یکساں ہیں۔ معنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعین کے واسطے ہے بدون فعل کے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لیے آتا ہے اور کبھی شرط کے لیے ہوتا ہے۔ حرف ان کے ہونا، لیکن بیان خل متی کے رکھا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ ان کان یستعمل الشرط کما یستعمل للوقت لکن الامر صار سیدھا فلا ینحج بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لیے ہوتا ہے جیسے وقت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن بیان عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج نہو گا۔ معنی بیان اذا اگر متی کے معنی میں ہے تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہیگا اور اگر اذا بمعنی شرط ہو تو نکل جاتا چاہیے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا کھل گیا تو شک کی وجہ سے موجود چیز کو نکال صحیح نہیں ہے پس عورت کو اختیار باقی رہیگا۔ وقد مرست قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گزر چکی ہے۔ و۔ فصل زمانہ بکھڑت طلاق مضاف کرنے میں۔ ولو قال لہا انت طالق کما شئت فلہا ان تطلق نفسها واحده بعد وجہ متی تطلق نفسها مثلاً۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالعہ ہے ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاق دے دے حتیٰ کہ اپنے کو تین طلاقیں دے لے۔ کیونکہ تین ہی انتہائے تملیک ہے۔ لان کما موجب مکرار الافعال۔ اور

کہ کلمہ کلمہ (ہر بار) موجب تکرار افعال ہر فن یعنی افعال کو روادے تو وہ برابر انتہائے حد تک مکرر طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق کے بعد اول شوہر کے نکاح جدید میں آئی تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کلمہ کے حکم سے طلاق دے لے کیونکہ کلمہ اگرچہ مکرر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق یصرف الی الملك القائم۔ مگر یہ تعلیق اسی ملک کی طرف بھیجی جو قائم ہو۔ اور یہ معنی ہونگے کہ اس نکاح میں ہر بار کہ کو چاہے اپنے کو طلاق دیدے۔ پس دوسرے ملک پر اثر نہ ہوگا حتیٰ لو عادت الیہ بعد زواج آخر و طلقت نفسها لم یقع شئ۔ حتیٰ کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں واقع ہوگی۔ لانا ملک مستحدث۔ کیونکہ یہ ملک تو جدید نکاح سے پیدا ہوئی ہر فن۔ پھر واضح ہو کہ ہر بار کہنے سے ملک موجود میں بھی ایک بار ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ ولیس لہا ان تطلق نفسها لثانی کلمہ واحدة۔ اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک بولی میں اپنے کو تین طلاقیں دیدے۔ لانا تو جب عموم افراد لا عموم الاجتماع فلا ملک الا نقل جملہ و جمعا۔ کیونکہ کلمہ کلمہ (ہر بار) عموم افراد کو موجب ہے اور عموم اجتماع کو موجب نہیں ہے۔ تو عورت کو ایک بار کی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہر فن۔ یعنی ہر بار کا لفظ اسکو مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد فرد کر کے دے اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اس طرح کہ میں نے اپنے کو مجموعہ تین طلاقیں دین یا میں نے اپنے کو ایک طلاق اور ایک طلاق اور ایک طلاق دیدی۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دیدے۔ ولو قال لہا انت طالق حیث شئت او ہین شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالق ہے جہاں تو چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لم تطلق حتیٰ لشاء۔ تو طالعہ نہوگی۔ یہاں تک کہ چاہے فن۔ لیکن یہ چاہنا صرف مجلس تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسها فلا مشعہ لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو اسکے واسطے مشیت نہیں ہے۔ لان کلمہ حیث و این من اسما و المکان۔ کیونکہ حیث دین دون اسم مکان سے ہیں فن۔ یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ و الطلاق لا تعلق لہ بالمکان۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں فیلغو تو جگہ کا ذکر لغو ہو گیا۔ دستیقہ ذکر مطلق المشعہ۔ اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر بافت۔ اور جب عورت سے کہے کہ تو طالعہ ہے اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق پڑ جاتی ہے۔ فقطصر علی المجلس ہیں اسی مجلس تک مقصود ہوگی فن۔ خلاصہ یہ کہ مکان کا ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الزمان لان لہ تعلقا بہ۔ بخلاف زمانہ کے کہ زمانہ کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتیٰ یقع فی زمان دون زمان۔ حتیٰ کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں فن۔ اور مثلاً حیض کے زمانہ میں اور جماعی طہر کے زمانہ میں بدعت ہے۔ فوجب اعتباره خصوصاً و عمومًا۔ تو زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص اور بطور عموم کے واجب ہوا۔ مثلاً کہے کہ توکل طالعہ ہے تو حضور کل کا اعتبار ہے آج مطلقہ نہیں ہے اور اگر کہے کہ تو حجت چاہے طالعہ ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے۔ رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہو گئی اور یہ نہیں کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلقت تطلق ملک الرجعة۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالعہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہو گئی سبیں شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ معنادہ قبل المشیت یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہوگی فن۔ کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے یعنی کیفیت بائنہ یا رجعیہ یا منغلہ۔ فان قالت قد شئت رجعیہ بائنہ او منغلہ وقال الزوج ذلک و میت فهو کما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں منغلہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی نیت کی تھی تو جب مرد نے کہا یہی ہوگا۔ لان عند ذلک تثبت المطالبة بین مشیتہا و ارادۃ۔ کیونکہ ایسی صورت میں عورت کی خواہش میں اور مرد کی نیت میں مطابقت ہو گئی فن۔ مثلاً مرد نے ایک بائنہ کی نیت کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنہ چاہی پس دونوں مطابق ہو گئے۔ اما اذا ارادت ثلثا و الزوج اراد واحدة بائنہ

عورت سے وصف دریافت کیا کہ یا نہ چاہتی ہو یا منقطع مثلاً قواس وصف کے لیے ذوات طلاق پہلے موجود کرے۔ ووجود الطلاق
 بقومہ۔ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہو جاوے۔ یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہو جاوے و مثبت ہوگا
 کہ کمتر یہ کہ ایک طلاق جہی پہلے واقع کر کے عورت سے اسکی خواہش دریافت کی ہے۔ لیکن غیر غلط اس قابل نہیں کہ اس سے اسطرح دریافت
 کیا جاوے کیونکہ اسے حق میں طلاق رجعیہ بھی یا نہ ہو جاتی ہو تو وہ بعد اس کے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے۔ م۔ وان قال لہا ان طلاق
 کم شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طلاق ہے جہد کہ تو چاہے۔ یعنی جتنی تہذا کہ تو چاہے جیسے کہا کہ۔ او ماشئت۔ یا جو کچھ کہ تو
 چاہے۔ کیونکہ لفظ عام ہے۔ طلاق نفسہا ما شئت۔ تو عورت اپنے نفس کو جتنی طلاقین چاہے دیدے۔ لاسما يستعمل
 للعدو۔ کیونکہ کم و ما کا یہ محاورہ عدو کے واسطے ہے۔ فقد فوض الیہا امی عدو شئت۔ تو مرد نے عورت کو سپرد کیا کہ جتنی طلاقین
 چاہے دیدے۔ فان قامت من المجلس بطل۔ پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی بدلی)
 تو یہ تفویض مٹ گئی۔ وان ردت الامر کان رداً۔ اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کر دی تو رد ہو جائیگی۔ مثلاً کہا کہ میں
 کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ یا جملہ یہ تفویض مرن مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہو سکتی ہے۔ لان ہذا امر واحد و ہو خطاب
 فی الحال فیکتضی الجواب فی الحال۔ اس واسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مگر نہیں ہو سکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب
 بھی فی الحال چاہتا ہے۔ پس مجلس کے بعد نہیں رہیگا۔ وان قال لہا طلقہ نفک من ثلث ماشئت۔ اور اگر عورت سے
 کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جتنی چاہے طلاق دے۔ فلہا ان تطلق نفسہا واحداً او ثنتين۔ تو عورت کو اختیار ہوگا
 کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقین دے۔ ولا تطلق ثلثاً۔ اور تین طلاقین نہیں دے سکتی ہے۔ و ہذا عند
 ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں۔ وقال لا تطلق ثلثاً ان شئت
 اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاقین دیدے۔ لان کلمۃ ما حکمہ للتیمم و کلمۃ من قد تستعمل للتیمم فی کل علی تیز مجلس
 اس واسطے کہ لفظ ما۔ تیسیم کے واسطے قطعی ہے اور کلمہ من (سے) کبھی تیز کے لیے استعمال ہوتا ہے تو یہاں جنس کی تیز پر محمول ہوگا۔ ف
 خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما۔ یعنی (جو کچھ) اور دوم حرف تنہا پس ما تو عام قطعی ہے خواہ ایک در تین خواہ
 یا نہ غرض کہ جو کچھ چاہے مختار ہے لیکن پیچھے اسکے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے تو اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اسکے اندر تو وہ
 دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی بیان تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی جنس میں تجھے سب طرح اختیار ہے تو یہ تین عدد تک ہو سکتا ہے
 اب ہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہو چکا تو حرف تنہا کے شک سے اختیار خارج ہوگا بلکہ یہ معنی لیے جاوے کہ تین کی فطر
 میں سب تجھے اختیار ہے تو اسکو تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے۔ کہا اذا قال کل من طعامی ماشئت۔ جیسے کہا کہ تو کھائے میرے
 طعام سے جو کچھ تیرا چاہے۔ یعنی کل طعام تک چاہے کھائے۔ و اطلق من نسائی من شئت۔ یا میری عورتوں میں سے
 جو عورت طلاق چاہے اسکو دیدے۔ یعنی کل عورتیں جاہن تو سب کو دیدے۔ و لابی حنیفہ ان کلمۃ من حقیقۃ للتبعیض اور
 ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ حرف تنہا تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لیے ہے۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اس میں سے بعض لینے کے واسطے
 ہے اور حقیقی معنی بیان بلا تردد دہنتے ہیں تو لیے جاوے پس تین طلاقوں میں سے دو تک دیوے۔ و بالتیمم۔ اور لفظ ما واسطے التیمم کے
 ہے۔ ف۔ جیسا کہ صاحبین نے کہا۔ فیعل بہما۔ تو دونوں پر عمل کیا جاوے۔ ف۔ اسطرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے تو دونوں کے
 حقیقی معنی پر عمل ہو گیا۔ پس بیان تنہا سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تیسیم تو بعض لینے دو تک میں ہوتی ہے
 تو حقیقی معنی یعنی جیسے لیے جاوے۔ و فیما استشهد بہ ترک التبعیض۔ اور صاحبین نے جس مسئلہ سے اپنے قول کی گواہی لی ہے
 اس میں تبعیض متروک کر دی گئی ہے۔ ف۔ وجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ ان کے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ہے کہ کئی ماشئت من طعامی۔ یعنی
 کھائے جو کچھ تیرا چاہے میرے طعام سے۔ یہ کلام اپنی طرف سے دل کو لکر سخاوت کرنے کے موقع پر بولا گیا تو یہ قرینہ ہے کہ بعض طعام کی

منگی مراد نہیں تو تبیض متروک ہوئی۔ لہذا اہلار السماحہ بوجہ دلالت اہلار دلیری کے ف یعنی اسنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے بعض مراد نہیں لیا، اسی طرح دوسرے مسئلہ میں کہ میری عورتوں سے جو کوئی چاہے اسکو طلاق دیے یہاں بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہیں چنانچہ کہا۔ اولعموم الصفۃ وہی المشیت یعنی بوجہ صفت کے عام ہونے کے اور وہ غمخیز ہے۔ یہ حکم کلی عورتوں کو شامل ہو گیا۔ اسطرح کہ اسنے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہو جاوے کہ طلاق چاہے تو اسکو طلاق دے۔ اور ظاہر ہے کہ شاید کل عورتیں طلاق چاہنے والیاں ہو جاوین تو بعض مراد نہیں ہو سکتی ہیں۔ اور اگر یہ صفت عام نہوتی تو یہ حکم عام اور کل کو شامل نہوتا۔ حتیٰ لو قال من شئت کان علی الخلاف۔ حتیٰ کہ اگر کہتا کہ جسکو تو چاہے تو اسکے برخلاف ہوتا۔ یعنی اگر یوں کہتا کہ میری عورتوں سے جسکو تو چاہے طلاق دیدے تو اسکو رو انہیں تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا تھا کیونکہ بیان تو صرف اسی شخص کی مشیت پر تو ہیں۔ (سے) اپنے حقیقی معنی پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق بیکار دینا مکروہ تحریمی ہے اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقیں دینے کا جواز ہے اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اسکے ہاتھ سے تفویض نکل جائیگی پھر وہ مختار نہیں رہیگی اور مرد خود مختار نہ کہنا قیل اور مرجع کے نزدیک ایک بابت دفع ضرورت کو کافی ہے تو شرط عورت کی ضرورت تین غلطی کی پسندیدہ ہوگی یا نہیں اور میرے نزدیک مکروہ ہے مگر جبکہ بدون اسکے چارہ نہو مثلاً شوہر نے تفویض میں اسی قدر کی نیت کی ہو حتیٰ کہ بدون اسکے عورت کا اختیار کرنا ضائع ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاق میں قسموں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اسطرح ہے کہ واللہ میں بعد نکاح کے تجھے طلاق دوں گا۔ اسطرح اگر شرط پر معلق کیا کہ اگر میں تجھے نکاح کروں تو تجھے طلاق دیں یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور وہ اس سے نہیں پھر سکتا، ہوا و تحقیق اسکی اصول میں ہے۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق دیں تو یہ کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ اسپر طلاق کی ملکیت نہیں جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہو تو لغو ہے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ فرزند آدم کے لیے نہ زمین اس چیز میں جسکا وہ مالک نہیں ہے اور عتق نہیں اس میں جسکا مالک نہیں اور طلاق نہیں اس میں جسکا مالک نہیں ہے۔ و اذا اضاف الطلاق الی النکاح اور اگر اسنے طلاق کو نکاح کی طرف منسوب کیا ف مثلاً کہا کہ اگر میں تجھے نکاح کروں تو تو طالق ہے۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہے اور پہلے یہ بتانا چاہیے کہ اصول الفقہ میں محقق ہوا کہ یہ جملہ اسوقت کچھ نہیں ہے جب شرط پائی جائیگی اسوقت متوجہ ہو گا کہ نکاح کے ساتھ ہی اسنے کہا کہ تو طالق ہے اور چونکہ اسوقت طلاق کا مالک ہے لہذا فرمایا۔ وقع عقیب النکاح کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامرأۃ ان تزوجک فان طالق۔ مثال اسکی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھے نکاح کیا تو تو طالق ہے۔ او کل امرأۃ تزوجانی طالق۔ یہاں کہ ہر عورت کہ جسکو میں نکاح میں لاؤں تو وہ طالق ہے۔ ف تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر معین کو کہے یہ قول صحیح ہے۔ وقال الشافعی لا یقع۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہیں واقع ہوگی۔ اسلئے کہ اسنے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہے اگرچہ اسکا اثر جب ہو تا ہے کہ شرط پائی جاوے اور بیان اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہوتی۔ یہ ابن ماجہ کی حدیث ہے اور ہم اوپر حدیث ذکر کر چکے اسکو ابوداؤد و وحشی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے لیکن اسنے سنی بھی ہم بیان کر چکے۔ و لانا ان ہذا تصرف یمن بوجود الشرط و البحر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسمی تقریر ہے کہ اگر شرط و جزاء موجود ہے۔ ف اور یہ جزاء اسوقت واقع ہوگی کہ جب شرط

موجود ہو۔ فلا یشرط لصحة قیام الملك فی الحال۔ نو اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط۔ کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا ورنہ۔ یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ و الملك متیقن بہ عندہ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے۔ نہ۔ کیونکہ نکاح ہو چکا۔ و قبل ذلک اثرہ المنع۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اسکا اثر روکنا ہوتا ہے۔ یعنی وجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا۔ تو باہم رہنا جو اس وقت اثر ہو اسکا عمل چاہیے۔ و ہو قائم بالمستصرف۔ اور یہی معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں۔ نہ۔ پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل طلاق کو مستقنی نہیں تو عورت منکوحہ کو نہیں جانتا۔ و الحدیث محمول علی نفی التخصیر اور حدیث مزبور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دیکھتا جس میں ملک نہ ہو۔ نہ۔ اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہتھنے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جس نے قسم کھائی کہ اگر تجھے نکاح کروں تو تو طالق ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اس وقت اپنی قسم پر غور ہوگا اور اس وقت طلاق واقع ہو جائیگی۔ اور اس سے واضح ہوا کہ بیان قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے اجنبیہ کے اور ملک حاصل ہو کر طلاق قرار دے حتیٰ کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالق ہے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو محض لغو ہے بلکہ جیسی مثال مذکور یا مثلاً کہا کہ جب مجھے تجھے طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طالق ہے تو بعد نکاح کے طالق ہوگی۔ تو طلاق دینا ایسی چیز میں ہوا جو ملک میں ہے۔ نہ۔ حدیث میں معنی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضرور ہے۔ و الحمل ماثور عن السلف۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے۔ نہ۔ جیسے حضرت عمر و ابن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم۔ اور کاشعبی و الزہری وغیرہا۔ جیسے عامر بن شراحیل شعبی اور محمد بن مسلم الزہری وغیرہما۔ محمول شامی و مسلم بن عبد اللہ و سعید بن اسیب و ابو بکر بن عمر و بن حرم و ابو بکر بن عبد اللہ و شرح و نحی وغیرہم اور یہی قول ملک و ہبہ و اذاعی وغیرہم کا ہے۔ ۲۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ و طبرانی میں۔ و اذا اضافہ الی شرط۔ اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کیا۔ نہ۔ پس اگر غیر منکوحہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا مفید نکاح کے دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گزرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف مضاف کیا۔ وقع عقیب الشرط۔ تو شرط کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامراتہ ان دخلت الدار فانت طالق۔ جیسے اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسے تو طالق ہے۔ و ہذا بالاتفاق۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ یعنی یہی شافعی کے نزدیک ہے۔ اگرچہ اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن اسکا اثر ظاہر ہونا اس وقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے یعنی گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہ ہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط پائی جاوے اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالجملہ اس میں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ سلطان الملک قائم فی الحال۔ کیونکہ ملک ابھی موجود ہے۔ نہ۔ جو وقت یہ کلام کیا۔ و الظاہر بقا وہ الی وقت وجود الشرط۔ اور ظاہر حال یہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم رہے گی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح یقیناً۔ پس یہ کلام صحیح یا بطور قسم ہوا۔ نہ۔ ہمارے نزدیک۔ او ایقاعاً۔ یا بطور واقع کرنے کے ہوا۔ نہ۔ شافعی رحمہ کے نزدیک۔ لیکن اس میں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جاوے۔ تو خلاصہ اصل یہ ہے جو بیان فرمائی بقولہ۔ ولا تصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحال مالکاً او یضیفہ الی ملک۔ اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے مگر جیسی کہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے۔ نہ۔ مثلاً اگر میں تجھے نکاح کروں یا کہے کہ جب تو میرے ملک میں آوے۔ یا جب مجھے تجھے طلاق کا اختیار ہو جاوے تب تو طالق ہے۔ تو یہ صحیح ہے۔ سلطان الخیراء لا بد ان یکون ظاہر الیکون صحیحاً۔ کیونکہ ضرور ہے کہ ظاہر ہو کہ عورت دہانے والا ہو جائے۔ نہ۔ یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو ایسے فعل سے

خوف و لا دے۔ فیتحقق معنی الیمین و هو القوة والظہور یا حد ہدین۔ تو قسم کے معنی تحقق ہوئے اور وہ قوت و ظہور
 ہو پذیر لیمین ان دونوں میں سے ایک بات کے ف۔ یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو تو اس وقت طلاق
 کا ظہور ہو سکتا ہے تو خوف ہو جائیگا۔ والاضافہ الی سبب الملک بمنزلۃ الاضافۃ الیہ لانه ظاہر عند سببہ۔ اور ملک
 کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اسکا ظہور ہو جائے۔ قال
 الاحمبۃ ان دخلت الدار فانت طالق۔ اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو تو طالق ہے۔ ثم
 تزوجها فدخلت الدار لم تطلق۔ بجز اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالعہ نہیں ہوگی۔ سلاک
 الحالف یسب بالک۔ کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک نہیں ہے۔ وما اضافہ الی الملک وسببہ۔ اور نہ اسنے
 طلاق کو ملک و سبب ملک کی طرف مضاف کیا۔ ولا بد من واحد منهما۔ حالانکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا
 ضرور ہے۔ ف۔ خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا اضافت سبب ملک کی طرف ہو۔ والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل کلما
 ومتی ومتی ما۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں آن۔ اذا۔ اذا ما۔ اور کل۔ کلما۔ اور متی۔ متی ما۔ ف۔ اور حرث ما زادہ بغرض
 تاکید۔ لان الشرط مشتق من العلامة۔ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے
 ضارب و مضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ مشتق از موجد ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی و معنوی مناسبت ہو اور یہاں
 شرط و علامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو معنی علامت ہے اسبواسطے
 کہتے ہیں کہ انشاء السامۃ یعنی علامات قیاس۔ پس چونکہ شرط جو بیان مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے اخذ ہے۔ وندہ الالفاظ
 مایلیہا افعال۔ اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں ف۔ سوائے لفظ کل کے کہ اس کے بعد اسم ہوتا ہے
 فکون علامات علی الحث۔ تو یہ حاثت ہو جانے کے علامات ہونگے۔ ف۔ مثلاً کہا کہ کما دخلت الدار فانت طالق۔ ہر بار
 کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالعہ ہے پس طالعہ ہونے کی علامت یہی کہ گھر میں داخل ہو پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ
 کے بعد ہیں جب انکا ظہور ہو تو جزا یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہونے کیونکہ شرط تو بمعنی علامت سے اخذ
 ہے علامہ بدین انکا استعمال بمقام شرط عرب سے سمجھ کر ہی دلیل کافی ہے۔ ثم کلیہ ان صرف للشرط لانه لیس فیہا معنی
 الوقت۔ پھر واضح ہو کہ کلمہ ان محض شرط ہی کے لیے ہے کیونکہ اس میں وقت کے معنی نہیں ہیں۔ وما وبراہا ملحق بہا۔ اور
 حرث ان کے ماسوائے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں ف۔ یعنی اذا۔ کل۔ متی۔ کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا۔ وکلمہ کل لیس
 شرطاً حقیقۃ۔ اور لفظ کل و حقیقت شرط نہیں ہے۔ لان مایلیہا اسم۔ کیونکہ کلمہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے۔ ف۔ چنانچہ
 شال آتی ہے۔ و الشرط ما يتعلق بہ الجزء والجزئۃ متعلق بالافعال۔ اور شرط وہ ہے جسکے ساتھ جزء متعلق ہو اور جزا دون کا
 تعلق فعلوں سے ہوتا ہے۔ ف۔ تو کل کے مدخل سے جو اسم ہے تعلق نہوگا تو یہ شرط بھی نہو نا چاہیے۔ الا انہ الحقت بالشرط لتعلق
 الفعل بالاسم الذی ملہا۔ لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اسوجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہو جاتا ہے
 وکل سے ملتا ہوا آتا ہے۔ شل قولک کل عبدہ اشتیریۃ فموجز۔ جیسے کہ ہم غلام جسکو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے۔ ف۔ اس میں
 خریداری غلام پر اسکی آزادی شرط ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جس لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا ہے اسلئے کل کو
 شرط سے ملا دیا گیا۔ گویا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے۔ قال ففی ہذہ الالفاظ اذا و حد الشرط التحل و انہت
 الیمین۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم بھی ہو کر ختم ہو گئی۔ مثلاً کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو مجھے ہانت
 ہو کر پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزا نازل ہوئی یعنی ہانت ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ لانه غیر مقتضیۃ للعموم والتکرار لفقہ۔
 کیونکہ یہ الفاظ علت میں کچھ عموم و تکرار کو مقتضی نہیں ہیں۔ فوجود الفعل مرۃ تیمم الشرط۔ پس ایک بار فعل پائے جانے پر شرط پوری

ہو جائیگی۔ اور پوری ہو جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ اور بقا علیہم ہونہ۔ اور بدلت شرط کے قسم باقی نہیں رہتی۔ تو ان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط ہو گئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ اور فی کایہ کلام۔ سوائے اگر عہد ہر بار کے۔ کہ وہ ان الفاظ میں سے مستثنیٰ ہو۔ فانہا تقتضی تعیم الافعال۔ کیونکہ کلام افعال کی تعیم نہ مقتضی ہے۔ قسم یعنی ہر بار جب ایسا نہ ہو تو یہ جزا ہے۔ تو جب قسم کلام سے ہو تو ایک بار شرط پائے جانے سے انتہاء نہ ہوگی۔ اور بدل نہ ہوگا۔ قال اللہ تعالیٰ کلام نصبت جلودہم بدلنا ہم جلودہم بالیذوقوا العذاب۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر بار جب بدلت شرط کے چھٹے جلد ہو جائے تو ہم ان چیزوں کے سوا بدل دینگے تاکہ دس عذاب کو چھین نہ سکیں۔ اور ایسا بار سے انتہاء نہیں بلکہ ہر بار کی تعیم ہو۔ و سن ضرورة التعیم التکرار۔ اور ہر بار کی تعیم بالفردۃ تکرار کو مستلزم ہے۔ یعنی بار بار تکرار ہونا۔ یعنی وفعل ایسا۔ ہوا اسی کے فعل دوسری بار ہو تو وہی جزا ہو اول فعل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ سہم کہتا ہے کہ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ دوسری بار مثل اول ہوا بلکہ اسوجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اسکے قول ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ کلام بدلت اللہ فانت طالق۔ ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہو تو طالق ہے اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی میں طالع ہو گئی پھر اگر اسنے نکاح کیا اور داخل ہوئی تو پھر طالع ہو جائیگی اور تیسری بار بھی طالع ہوگی۔ حتیٰ کہ اس کے بعد اسکو طالع کی ضرورت ہے۔ قال فیہ تزوجا بعد ذلک۔ پھر اگر بعد اسکے اس عورت سے نکاح کیا۔ اسی بعد زوج آخر۔ یعنی دوسرے بعد طالع کے بعد نکاح کیا۔ و تکرار الشرط لم یقع شیء۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہیں واقع ہوئی۔ یعنی بعد طالع۔ طلاق کے بعد ہر اول نے اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں مثلاً داخل ہوئی تو اب طلاق نہیں واقع ہوئی کیونکہ عورت آزادہ برین طلاق کی ملک تھی وہ سب ہو چکی۔ لان باستیفاء الطلاقات الثلث الملوکات فی هذا النکاح لم یبق الخیرات۔ کیونکہ اس نکاح میں جسین قسم کھائی ہے اسنے اپنی مملوکہ تیون طلاق پورے کر لین تو جزا نہیں ہے۔ قسم یعنی اب اسکی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو۔ و بقا علیہم بہ وبالشرط۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر تھا۔ قسم تو حاصل ہوا کہ جب سکوہ سے کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو تجھے طلاق ہے۔ یہ طلاق ہر بار تک اسکی قدرت میں ہے ہر وقت شرط کے پڑی رہیگی یہاں تک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو چکیں تو اب اسکا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اسکے قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدنیہ تھا کہ شرط ہو اور جزا ایسی چیز ہو کہ اسکو واقع کرے پس یہاں اگر شرط ممکن ہے تو جزا نہ داروہ پس شرط نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم ایک بار ختم و منتهی ہو چکی تو طالع کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہیں ہو کر گئی۔ و فیہ خلاف زفر فرح و سنقر رہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس میں زفر فرح کا خلاف ہے اسکو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ کے بعد کو بیان کرینگے۔ اور یہ اسوقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ و لو دخلت علی نفس التزوج۔ اور اگر کلام کلام (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ یاں قال کلام تزوجت امرأة فی طالق یحتمل بکل مرة وان کان بعد زوج آخر۔ تو وہ ہر بار حانت ہو جائیگا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو۔ یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح کیا تو جبھی نکاح تمحق ہوا وہ طالع ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے طالع کے بعد ہو۔ لان العقاد با باعتبار ما یملک علیہا من الطلاق بالتزوج و ذلک غیر محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جسکا مالک وہ ہے بوجہ نکاح کرنے کے ہوا اور ایسا ہونا بے شمار ہو سکتا ہے۔ و زوال الملک بعد الیمین لای بطلما۔ اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زوال ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا۔ قسم کیونکہ قسم جب منعقد ہو گئی تو شرط پائے جانے کی انتہاء پر باطل ہوتی ہے پس ملک جاسے ہے باطل ہوگی۔ لانه لم یوجد الشرط فبقی۔ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ و الخیرات باقی لبقا و محله۔ اور جزا کا محل یعنی عورت باقی ہونے سے جزا باقی ہے۔ قسم پس شرط و جزا دونوں باقی ہیں۔ فبقی الیمین۔ تو قسم بھی باقی ہے۔ لیکن یہ معلوم کہ اگر

شرط مذکور ملک کی حالت میں ہو تو جزاء نازل ہوگی اور غیر ملک میں جزاء ایک اجنبیہ عدت پر انزی قرا لگانا ہوئی۔ لہذا فرمایا۔
 ثم ان وجد الشرط فی ملکہ انحلت ایمن وقوع الطلاق۔ پھر مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتری اور طلاق
 واقع ہو گئی۔ لاناہ وجد الشرط والحمل قابل للمخاض فیقتزل الحزاء ولایبقی ایمن لما قلنا۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور
 حمل قابل جزاء یعنی منکوحہ قابل طلاق ہے تو طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہی گی چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس لفظ سے
 مکرر محصل طلاق نہیں ہے۔ وان وجد فی غیر الملک انحلت ایمن۔ لوجود الشرط۔ ولم یقع شیء۔ لاناہ دام المحلیۃ۔
 اور اگر غیر ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہ ہوگی کیونکہ طلاق کا محمل نہیں ہے۔ وعلیٰ ہذا اگر
 کہ تو اگر نماز پڑھے تو تجھ پرین طلاقین ہیں پھر حیلہ چاہو یہ ہو سکتا ہے کہ اسکو بائنا کر دے پھر وہ نماز پڑھے تو جزاء بخو ہو گئی پھر
 اس سے مکرر نکاح کرے اب رہا یہ کہ جو مرد نے باہم اختلاف کیا۔ وان اختلفا فی الشرط۔ اور اگر دونوں نے شرط میں
 اختلاف کیا۔ مثلاً تو اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے اسے کہا کہ میں گئی یا نہیں گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ فالقول
 قول الزوج الا ان یقیم المرأة البیۃ۔ تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے ذرا سکے گواہ قبول ہونگے۔
 کیونکہ قول منکر کا ہوتا ہے اور دراصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لاناہ متمسک بالاصل و هو عدم الشرط۔ اسلئے کہ شوہر تو اصل
 کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہ ہوتا۔ ولاناہ منکر وقوع الطلاق وزوال الملک والمرأۃ تدعیہ۔ اور اسلئے کہ شوہر طلاق
 واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اسکی مدعی ہے۔ فقول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہیں۔ سدافع ہو کہ اگر شرط
 ایسی چیز ہو جو مردوں کے واسطے خاص ہوئی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ بھی قبول ہونگے
 کہ یون گواہی دین کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یون ہی دلی کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت ہے
 الخ ومانہ اسکے۔ لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عدت کی جانب ہے۔ لہذا فرمایا۔ فلان کان الشرط لا یعلم الا من
 جہتہما فالقول قولہما فی حق نفسہما۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہیں ہو سکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت
 کا اپنی ذات کے حق میں قبول ہے۔ فقولہا ان یتزوجت فانت طالق۔ مثلاً ان یقول ان یتزوجت فانت طالق
 وفلانہ۔ مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو وفلانہ طالق ہے۔ فقالت قد حضرت۔ پھر وہ عورت بولی کہ میں حاملہ ہوئی۔
 فیر قول خود اس عورت کے حق میں معتبر ہے نہ دوسری کے حق میں چنانچہ۔ طلق ہی ولم تطلق فلانہ۔ یہ خود طالق ہوئی
 اور فلانہ عورت طالق ہوگی۔ ووقوع الطلاق استحسان۔ اور اسکا طور طالق ہونا بھی استحسان کی دلیل ہے۔ والقیاس
 ان لا یقع لاناہ شرط فلا تصدق کمافی الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع نہ ہو (جب شوہر انکار کرے) کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت
 کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے گھر میں جلنے کی صورت میں تھا۔ یعنی تو اس گھر میں جاوے تو طالق ہے پھر اسے کہا کہ میں
 گھر میں گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس ہی ہے۔ وجہ الاستحسان
 انہما امینۃ فی حق نفسہما۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے۔ یعنی جب اسی کی
 خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو شوہر نے اسکو امینہ ٹھہرایا اور یون ہی ظاہر شرع میں بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار
 تو اسکا قول اسی کی ذات پر محبت ہوگا جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق میں امینہ ٹھہری۔ اذ لا یعلم ذلک
 الا من جہتہما۔ کیونکہ یہ بات سوائے اسکے دوسری جہت سے نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔ فیقبل قولہا۔ تو عورت ہی کا قول قبول
 ہوگا۔ مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ میں حاملہ نہیں ہوئی ہوں حالانکہ عورت کے دعویٰ کے بعد ہی کہا
 فی حق العذر والنفسان۔ جیسا کہ دوبارہ حدیث مدعی کے کہا گیا ہے۔ صحت یہ کہ طلاق عورت کو مردان نفقہ
 دیتا ہے اسلئے کہا کہ ابھی میری عدت نہیں گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے میں کہا کہ میری عدت گزری یا شوہر اول سے جہت

اور عورت نے کہا کہ میری نعدت گزر چکی و طہی یہ کہ حلالہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھے وطہی کر لی بچہ طلاق دی اب شوہر اول پر حلال ہوں۔ یا شوہر نے وطہی چاہی اسنے کہا کہ حائضہ ہوں یا پاک ہوں تو اسی کا قول قبول ہو اسی وجہ سے یہ کہہ آیت اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہو سہا سی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسکا قول قبول ہو۔ ولکنہا شاہدہ فی حق ضررہا من ہے تتمہ فلا قبل قولہا فی حقہا۔ ولیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ میں امینہ نہیں بلکہ گواہ ہے بلکہ سوتیائی ڈاکہ کی وجہ سے اس میں تہمت ہے تو سوت کے بارہ میں اسکا قول نہیں قبول ہوگا۔ اور بیان اختلاف کا ہے کہ شوہر نے انکا کیا۔ وکنذ لک لو قال ان کنت تجبین ان لی عذاب انک فی نار جہنم فانت طالق و عبدی حر۔ اور اسطرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو یہ امر پسند کرتی ہو کہ امر اللہ تعالیٰ تجھے آتش جہنم میں عذاب کرے تو تو طالقہ اور میرا غلام آزاد ہو۔ یعنی عورت کے عذاب چاہنے کی شرط پر ایک اسکی طلاق اور دوم غلام کی آزادی مشروط کی۔ فقالت احبہ پس عورت نے کہا کہ میں تو عذاب جہنم چاہتی ہوں تو اپنے حق میں امینہ اور غلام کے حق میں گواہ ہوئی۔ او قال ان کنت تجبین فانت طالق و بندہ معک۔ یا مرد نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالقہ اور یہ غلام تیرے ساتھ ہے۔ فقالت احبک پس عورت بولی کہ میں تو تجھے پیار کرتی ہوں تو اپنے حق میں امینہ ہے اور اپنی سوت کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہے۔ لہذا فرمایا کہ۔ طلقیت ہی۔ یہ عورت ہر صورت میں طالقہ ہو جائیگی۔ ولم یعتق العبد۔ اور غلام نہیں آزاد ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں ولا تطلق صاحبہا۔ اور اسکی سوت مطلقہ نہوگی۔ یعنی دوسری مثال میں۔ لما بینا۔ وجہ اسکی وہی جو ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اسکے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ اگر کوہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرے یا بچہ چھوٹے ہو اب یہ کہ چھوٹ ہونا لازم نہیں۔ ولا یقین بکذبہا لانہا لشد کا بغضہا ایام قدر تحب التخلیص منہ بالعذاب۔ اور اسکے چھوٹ کا یقین نہیں لایا جائیگا کیونکہ عورت کبھی اسوجہ سے کہ شوہر کو نہایت معوض رکھتی ہے شوہر سے بعض عذاب کے چھوٹ پانے کو پسند کرتی ہے۔ کیونکہ عورتیں بے عقلی سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقت نہیں رکھتی ہیں۔ و فی حقہا نما تعلق الحکم باخبارہا وان کانت کا ذبیہ ففی حق غیرہا بقی الحکم علی الاصل وہی المحتمہ۔ اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے اگرچہ وہ چھوٹی ہو تو اس عورت کے سوا دوسرے کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے اور وہ محبت ہے۔ اور حقیقت میں محبت یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہیں ہوا تو دوسرے کے حق میں جو حکم ہے ثبوت نہوا کیونکہ محبت کا ہونا صرف اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اسی کے حق میں حجت ہے فافہم۔ و اذا قال لہا اذا حضت فانت طالق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حائضہ ہو تو طالقہ۔ فمات الدم لم یقع الطلاق۔ پھر عورت سے خون دیکھا تو خالی خون سے طلاق واقع نہوگی۔ حتی یستمر ثلثہ ایام۔ یہاں تک کہ برابر تین روز تک جاری ہوے تاکہ وہ جہنم معتبر ہو ورنہ کم تو استاضہ ہوگا۔ لان ما یقطع وونہ لایکون حیضاً۔ کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم میں منقطع ہوتا ہے وہ حیض نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہوگا بلکہ تو وقت ہوگا۔ فاذا مات ثلثہ ایام حکمنا بالطلاق من حیض حاضت۔ پھر جب تین روز پورے ہو گئے تو جس دم سے وہ حائضہ ہوئی اسی وقت سے ہم طلاق واقع ہو جانے کا حکم دینگے۔ لہذا بالامتناع و عرفہ من الرحم فکان حیضاً من الابتداء۔ کیونکہ تین دن تک متناہی ہونے کی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہے جو وہ شروع سے حیض ہوا۔ ولو قال لہا اذا حضت حیضت فانت طالق۔ اور اگر اسنے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حائضہ ہو ایک حیض کر کے تو تو طالقہ ہے۔ پھر وہی ہوا کہ اسنے خون دیکھا جو برابر رہا ہے کہ ہند ہو گئے اور ہنوز منقطع نہیں ہوا سلم تطلق حتی یطهر من حیضہا۔ تو یہ عورت نہیں طالقہ ہوگی یا غلط کہ اس حیض سے چاہے سلطان الحیضہ بالہا۔ اسلئے کہ لفظ حیض جملہ جو وقت میں ہا رہی جاتی ہے۔ ہی الکاملہ منہا۔ یہ پورا

حیض ہوتے اس واسطے کہ حیض کبار کے لیے ہے اور کیا برہمنی کہ پورا حیض ہو جاوے۔ ولہذا حمل علیہ فی حدیث الاستبراء اور
 اسی جہت سے استبراء کی حدیث میں لفظ حیض کو کہل حیض پر محمول کیا گیا۔ وکما لہما بائتا ہما وذلک بالظہر۔ اور حیض کا
 کمال ہونا اسکے انتہاء ہو جانے پر ہے اور انتہاء ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہر وقت لہذا بابت ہونے پر طائفہ ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ حدیث
 استبراء جسکا حوالہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث جو اوٹاس کی جہادی قیدیوں کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دی ہو کہ
 اللہ تعالیٰ علیہا حتی یغفرن ولا یحالی حتی یسیرن بحیثہ۔ یعنی خیر دار ہو کہ حاملہ خورتوں سے دینی نیکیاوے پہناتک کہ وضع حمل کریں اور نہ
 غیر حمل والیوں سے یہاں تک کہ انکا استبراء بحیثہ کر لیا جاوے۔ اس میں حیض سے ایک پورا حیض مراد ہے۔ سو اب ابوداؤد اور الحاکم عن
 ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرطہ وسلم ورواہ ابوداؤد عن ریفیع بن ثابت ورواہ ابن ابی شیبہ عن علی بن کریم اللہ وجمہور
 اوحدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد میں شریک بن عبد اللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں بالتالیف اور
 سنن میں روایات ہیں اور اسکی توثیق میں اختلاف اقوال و اختلاف روایات ہیں جو بزرگوار و متذہب میں مذکور ہیں اور حق
 یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہے اور چونکہ وجوہ متعدد ہیں تو حدیث درج احسن بلکہ صحیح تک پہنچی۔ اسی وقت حاکم نے تصحیح کی ہے۔
 اور کچھ تو صحیح آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ م۔ واذ قال است طالق اذا صمت یوما۔ اور جب عورت کو کہا کہ طوائفہ
 ہے جب تو نے ایک روز روزہ رکھا۔ پھر اسنے روزہ رکھا۔ طلاق تین تینب الشمس فی الیوم الذی تصوم۔ تو جس
 روزہ رکھا اسکا آفتاب غروب ہونے پر طائفہ ہوگی۔ لان الیوم اذا قرن بفعل متبذرا و بیاض النہار۔ کیونکہ یوم کا لفظ
 جب ایسے نسل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہے جیسے روزہ رکھنا تو اس سے دن کی ریشتی مراد ہوتی ہے۔ تو یہاں غروب
 تک روزہ رکھنا مراد ہوا۔ اور اگر یوم کا ذکر نہیں تو اسکے خلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف ما اذا قال لہا اذا صمت۔ برخلاف اسکے
 جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے۔ تو طوائفہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں ایک ساعت روزہ پر طائفہ ہو جائیگی۔ لہذا نہ لم یقدر
 بمعیار وقد وجد الصوم برکنہ وشرطہ۔ کیونکہ ایسے سوم کے واسطے کوئی معیار نہیں ملے گا اور حال یہ کہ حوم مع اپنی کن وشرط
 کے پایا گیا۔ کیونکہ حوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی و جل سے رکنا۔ پس اگر ایک ساعت ہی ہوا تو صوم بصادق آیا
 اور اگر آفتاب غروب تک طلوع سے ہوا تو وہ موافق حکم کے فرض یا نقل روزہ ہے۔ م۔ ومن قال لامرأۃ ازاولات غلاما
 فانت طالق واحدة واذ اولدت جاریہ فانت طالق ثنتين۔ اور جس نے اپنی جروسے کہا کہ جب تو لڑکا جنی طوائفہ واحدہ
 ہے اور جب تو لڑکی جنی تو طوائفہ بد وطلاق ہے۔ فولدت غلاما و جاریہ ولایدری ایہما اول۔ پھر یہ عورت ایک لڑکا و ایک لڑکی
 جنی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اول کون جنی ہے۔ لہذا فی القضاۃ تطلیقہ و فی التفرع تطلیقتان۔ تو حکم قضاء میں مرد کی طرف
 سے ایک طلاق اور دیانتی پاکیزگی میں دو طلاقین لازم ہوں گی۔ و انقصت العدة۔ اور عدت گزر گئی۔ حتی کہ اب اس
 عدت نہیں رہی۔ لہذا اول ولدت الغلام اولاد وقعت واحدة و منقضى عدتها وضع الحاریہ۔ کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو
 اس پر ایک طلاق واقع ہوئی (اور ابھی وہ حاملہ ہے) اور بعد اسکے لڑکی جننے پر اسکی عدت گزر جائیگی۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل
 ہے۔ ثم لا تقع اخری بل لانه حال النقصان العدة۔ پھر لڑکی جننے سے اس پر دوسری طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گزرنے
 کی حالت ہے۔ تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے لغو ہو گئی۔ ولولدت الحاریہ اولاد وقعت
 تطلیقتان و انقصت عدتها وضع الغلام ثم لا تقع شئی اخر بل ما ذکرنا انہ حال الانقضاء۔ اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی
 تو اس پر دو طلاقین واقع ہوئیں اور بعد اسکے لڑکا جننے ہی عدت گزر گئی پھر لڑکا جننے سے اس پر کوئی دفعہ نہ ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے
 کہ یہ عدت گزرنے کی حالت ہے۔ تو طلاق پڑنے کی حالت نہیں ہے۔ فاذا فی حال لقیع واحدة و فی حال لقیع ثنتين ان
 فلا یقع الثانیہ بالنسک والاحتمال۔ تو اب صورت یہ ہے کہ پہلی حالت میں تو عورت پر ایک دفعہ واقع ہوتی ہے اور دوسری حالت میں دو دفعہ

واقع ہوتی ہیں تو دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہیں واقع ہوگی۔ یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اول زوجہ جی تو ایک ہی طلاق بڑی چاہیے یا وہ اول زوجہ کی جی تو دو طلاقیں بڑی چاہئیں پس ایک طلاق بڑی تو بہر حال لازم ہے اور دوسری طلاق میں شک ہے کہ شاید اول وہ لڑکا جی ہو تو اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق نہیں ثابت ہو سکتی ہے۔ اولیٰ ان تاخذ بالتین متعزلاً و احتیاطاً۔ اور بہتر یہ ہے کہ ہم دوسری طلاق بڑے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کریں۔

فت۔ اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شہدہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہان شہدہ پہلے ہو تو وہاں احتیاط واجب ہے اور یہاں شہدہ احتمالی ہے جسکا معارض دوسرا شہدہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہے تو یہ شہدہ صرف متعزلاً کو مفید رہا۔ فاحفظہم۔ و

العدة منقضية یقین لما بینا۔ اور عدت تو بالیقین منقضی ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالا۔ فت۔ کہ ہر طلاق معلق کے بعد دوسری فرزند کی ولادت سے عدت منقضی ہو کر وہ محل طلاق نہیں رہتی ہے۔ و ان قال لہا ان کلمت ابا عمرو و ابا یوسف فانت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت منکوحہ کو کہہ کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تو مطلقہ ثلثہ ہے۔ فت۔ یہ قسم کھائی اور معلوم ہے کہ قسم جی اترتی ہے کہ شرط پائی جاوے ورنہ باقی رہتی ہے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے تو یہ قسم برابر باقی ہے۔ ثلثہ طلقھا واحدة فبانت و انقضت عدتھا۔ پھر اس عورت کو ایک طلاق دیدی پس وہ بانہ ہو گئی و اسکی عدت گزر گئی۔

فت۔ تو اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقوں تک جو اختیار تھا اس میں سے اسنے ایک طلاق دیدی۔ پھر اگر اسکو نکاح میں لاوے تو صرف وہ طلاق تک اختیار رہ گیا ہے اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ قسم جو سابق میں کھائی تھی جاتی رہی کہ تو اسکی جزا تو تین طلاقیں تھیں حالانکہ اب اسکو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہے تو جواب یہ ہے کہ قسم باقی رہی ہے۔ پس جب قسم باقی ہے اور قسم میں زید اور بکر دو شخصوں سے کلام کرنا شرط تھا۔ فکلمت ابا عمرو ثم تزوجھا۔ پھر عورت نے اسی حالت میں زید سے کلام کر لیا پھر قسم کھانے والے نے اسکو اپنے نکاح میں لیا۔ فکلمت ابا یوسف۔ پھر اسنے بکر سے کلام کیا۔ فت۔ تو صورت یہ ہوئی کہ قسم کی زید و بکر میں سے ایک سے اسنے ایسی حالت میں کلام کیا جب وہ حالت کے نکاح میں نہ تھی اور دوسرے سے البتہ ایسی حالت میں کلام کیا جب حالت کے نکاح میں ہے تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فہی طالق ثلثا مع الواحدة الاولى۔ یہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوگی مع پہلی ایک طلاق کے۔ فت۔ یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ملا کر مطلقہ ثلثہ ہوگی تو قسم کی وجہ سے تین طلاقیں اس پر پوری ہونگی خواہ سب واقع ہوں یا جو کچھ باقی ہوں۔ و قال زفر فرح لایقع۔ اور زفر فرح نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی۔ فت۔ جیسے اگر وہ حالت نکاح میں پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بانہ ہو کر عدت کے بعد بکر سے کلام کرتی تو قسم اترتی مگر ایسی حالت میں کہ وہ منکوحہ نہیں ہے تو کچھ نہیں واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہے۔ اسبطح برعکس میں کہ جب زید سے حالت غیر منکوحہ ہو تو میں پھر بکر سے حالت نکاح میں کلام کیا تو بھی کچھ نہیں واقع ہونا چاہیے۔ و ہذہ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں میں ہے۔

اما ان وجد الشرطان فی الملک فقع الطلاق و ہذا ظاہر۔ اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی زید سے کلام کرنا اور بکر سے کلام کرنا دونوں شرطیں حالت نکاح میں پائی گئیں تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہے۔ فت۔ خواہ اسطرح کہ جس نکاح میں قسم کھائی ہے عورت نے دونوں زید و بکر سے کچھ نیچے یا ساتھی یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاق بڑیں یا اس نکاح میں عورت نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر شوہر نے عورت کو بانہ کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اسنے دوسرے شخص سے کلام کیا پس بہر حال دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہو کہ عورت اسے نکاح میں ہے تو تین طلاقیں واقع ہوگی۔ اوو جاتی غیر الملک فلا یقع۔ یا عورت کا دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہو کہ وہ منکوحہ حالت نہ تھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔

فت۔ بل خلاف اور قسم بھی اتر گئی مثلاً اسکو بانہ کر دیا کہ بعد عدت کے اسنے دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اسکا دونوں سے کلام کرنے سے کچھ نہیں واقع ہوگی جیسے جدید استحقاق میں ہوتا ہے کہ شلاعورت کو تین طلاقیں دیدیں اور اسنے مطلقہ کیا پھر اس سے

جدائی کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اب زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوئی۔ م۔ او و جد الاول فی الملک
والثانی فی غیر الملک۔ یا پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے۔ ف مترجم کہتا ہے
کہ امام مصنف نے مسئلہ اس طرح نہیں بیان کیا کہ حسین اول و دوم ہو بلکہ زید و بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے
دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک
میں تھا پھر دوسری سے کلام کرنا اس وقت ہوا کہ جب شوہر اسکو طلاق دیکر جدا کر چکا اور عدت گزر چکی ہے۔ فلا یقع ایضاً
تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ لان الجواز لا یمنزل فی غیر الملک فلا یقع۔ کیونکہ جواز کا نازل ہونا
غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جواز یعنی تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ ف یعنی جواز تو اس وقت اُتری جب شرط پائی جاوے اور شرط
دو جزو میں از اجماع ایک جزو یعنی زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا اگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسرا جزو
یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جواز اُتری مگر غیر ملک کی وجہ سے رائجان گئی۔ سوم اسکے
برعکس ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ او و جد الاول فی غیر الملک۔ یا اول تو غیر ملک میں پائی گئی۔ ف یعنی زید یا بکر کسی سے یہی
حالت میں کلام کیا کہ وہ حالت کے نکاح میں نہیں تھی۔ والثانی فی الملک۔ اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی۔
ف جبکہ اسنے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا ہے تو اب اس وقت شرط پوری ہوئی اور جواز نازل ہوئی تو عورت ملک میں
ہو پس واقع ہو جائیگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفر کے۔ وہی مسالۃ کتاب الخلافیۃ۔ اور یہی کتاب کا خلاصہ
مسئلہ ہے۔ لہ اعتبار الاول بالثانی۔ زفر کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قیاس ہے۔ ف یعنی جیسے اگر اول جزو شرط کا ملک
میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تب جواز نہیں واقع ہوتا اسی طرح اگر یہ ہوا کہ اول شرط غیر ملک میں اور
دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع نہ ہوگی۔ اذہما فی حکم الطلاق کشتی واحد۔ اسواسطے کہ دونوں شرطیں طلاق کے
حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں۔ ف توجب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہو مثل اول کے
غیر ملک میں رائجان ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جسکے جزو دو ہیں توجب دونوں
لمجاوین و جزاء واقع ہو گئی بشرطیکہ اس وقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت
غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جنہے شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزاء نہ ہوگی۔
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزاء ہو تو جزاء ضرور نازل ہو جائیگی
لہذا ہر ایک جملہ کی دلیل فرمائی بقولہ۔ ولنا ان صحۃ الکلام بالملیۃ المتکلم۔ یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالت میں جو شرطیہ قسم کھائی
تو اس کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے۔ ف اور متکلم کو اس کلام کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب کلام صحیح ہوا تو اسکا
اثر پیدا ہوگا۔ الا ان الملک ایشرط۔ مگر ملک کی شرط لی گئی ہے۔ ف یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جس عورت
کے واسطے شرطیہ طلاق قسم کھائی وہ نکاحی ملک میں ہو پس ملک کی حاجت دو حالت میں ضرور ہے۔ حالت التعلیق یعنی جواز
غالب الوجود الاستصحاب الحال فیصح البہین۔ ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنی جو وقت شرطیہ قسم کھائی ہے تاکہ جواز یعنی
طلاق کا یزنا غالباً ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو۔ ف کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اسکا موجود کرنا غالباً
ممکن ہو حتیٰ کہ اگر کسی مردہ یا وجنبہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھاوے تو فہرمل ہے پس ایسی حالت ہونا چاہیئے حسین و قورع
ممکن ہو اور یہ بھی کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جو وقت شرطیہ تعلیق کی اس وقت منکوحہ ملکہ ہو۔ اور حالت دوم۔ عمنہ
تمام الشرط۔ یہ وقت شرط پوری ہونے کے ملکہ ہو۔ لیمنزل الجواز لانه لا یمنزل الا فی الملک۔ تاکہ جواز یعنی تین طلاقیں
عورت پر اُتریں کیونکہ جواز نہیں اُترتی مگر بھی کہ عورت ملکہ ہو۔ ف کیونکہ جنبہ عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو واقع ہے

ہونا بعد از اولیٰ نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جس میں اسکی یاقوت کافی موجود ہے تو اسکی قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے کہا وہ اسکی منکوحہ مملوکہ ہو پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اسکا اثر پیدا ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں شرط پوری ہو اسوقت بھی یہ عورت اسکے نکاح میں ہو۔ رہا یہ کہ کیا قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی رہنا بھی شرط ہے یا نہیں تو فرمایا۔ و فیما بین ذلک حال ابقاء ایہمین۔ سو وہ دونوں امر مذکورہ کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے وقت یعنی ملک میں قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے باقی رہنے کی حالت ہے بشرطیکہ عورت اسکی منکوحہ غیر حلالہ ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود حالت کے ساتھ ہوتا ہے وہ موجود ہے۔ فیستغنی عن قیام الملک۔ تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے وقت کیونکہ وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتی ہے۔ اذ بقا وہ بچلہ و ہوا الذمہ۔ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے اور وہ حالت کا ذمہ ہے وقت یعنی قسم مذکور قسم کھانے والے کے ذمہ باقی ہے خواہ عورت اسکی منکوحہ مملوکہ ہو یا نہ ہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول میں جو وقت قسم کھائی ہے اسوقت قسم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے والے کے ذمہ باقی رہیگی یہاں تک کہ پوری شرط پائی جاوے جاوے اس درمیان میں عورت مذکورہ اسکے نکاح میں رہے یا نہ رہے مگر مطلقہ نہ ہو جاوے۔ پھر جب شرط پوری پائی گئی اسوقت اگر عورت منکوحہ ہے تو جزا سے شرط واقع ہوگی ورنہ نہیں لہذا اختلافی مسامین اسنے شرط یہ لگائی کہ اگر کثیر الکلام کرنا زیادہ دیر سے تحقق ہو تو تجربہ تین ملاقین ہیں پس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور حیثیت کہ دونوں سے کلام کر لینا ثبوت ہوا اسوقت بھی منکوحہ ہے اگرچہ درمیان میں وہ بائسہ ہو گئی ہو اور چاہے اس حالت میں اسنے صرف ایک شخص زید یا ایک سے کلام کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہ ہوگی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد اسنے دوسرے سے بھی کلام کیا تو اسوقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے بعد قسم کے اسوقت تک ان دونوں سے کلام کر لیا کیونکہ صرف واحد تو اسی قدر چاہتا ہے کہ دونوں سے کلام کرنا محتاج ہو جاوے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت میں کہ منکوحہ موجود ہے تو جزا بھی نازل ہو گئی۔ فاقم۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ ہر دو حالت نہیں بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو انکے نزدیک ظاہر یہ کہ جب عورت کو بائسہ کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اسنے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فاقم والہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا۔ اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تین طلاق سے طلاق ہو تو یہ شرطیہ قسم کھائی پھر اگر اس عورت کوئی الحال تین ملاقین دیدین تو بالکل ذمہ ہی جھوٹ گیا حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہو گئی اور اگر اس سے بھی قسم کھائی۔ فطاعتھا ثلاثین۔ پھر اسکو وہی ملاقین دین وقت حتیٰ کہ دوسرے شوہر کی زوجیت میں جانا تو حق نہیں ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ توجہت بزواج آخر و دخل بہا۔ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اسنے اس عورت کے ساتھ دخل بھی کیا۔ پھر طلاق دیدی حتیٰ کہ عدت گزر گئی۔ اور شوہر اول نے اس سے نکاح کیا یعنی عادت الی الاول پھر وہ اول شوہر کے نکاح میں آگئی۔ اور ظاہر ہے کہ اسکی قسم ہنوز باقی ہے۔ فدخلت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی۔ تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ ضرور طلاق ہوگی لیکن اختلاف یہ ہے کہ پوری تین ملاقون سے طلاق ہوگی یا صرف باقی ایک ملاق سے تو فرمایا کہ طلاق ثلاثا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک تین ملاقون سے طلاق ہوگی۔ وقت کیونکہ نئے نزدیک اصول میں یہ اصل قرار پائی ہے کہ مرد نے تین ملاقون میں سے جو کچھ عورت کو دی ہو ان وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر کے نکاح میں آوے تو تین ملک سے آدگی حتیٰ کہ پھر اسکو عورت پر پوری تین ملاقون کی ملکیت ہو جائیگی لہذا جب قسم باقی ہو اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل ہوئی تو مطلقہ ثلاثہ ہو جائیگی۔ و قال مجہد ہی طالق بالقی من ثلاث۔ اور امام محمد نے کہا کہ اگر تین طلاق میں سے باقی واقع ہوگی وقت حتیٰ کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہوگی اور اگر ایک

میرچکا ہو تو دو واقع ہوگی اور یہی قول ائمہ ثلاثہ ہے۔ ۴۔ وہو قول زفر فرم۔ اور یہی قول زفر فرم ہے۔ واصلہ ان الزوج الثالث
یہدم مادون الثالث عندہما فتقود الیہ بالثالث۔ اور اس اختلاف کی بنیاد یہ اصل ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقیں کی طرح ہیں۔ لیکن یہ مسئلہ دو صورتوں میں پیش آتا ہے۔ پہلی صورت یہ کہ شوہر اول کی طرف سے طلاق
کی ملکیت سے روٹ آتی ہے۔ جبکہ اوپر میں نے بیان کر دیا۔ و عند محمد و زفر لا یہدم مادون الثالث فتقود الیہ بالثالث
اور امام محمد و زفر فرم کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقیں سے کم کو نہیں مانتا ہے تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف
باقی کے ساتھ پھر آوے گی۔ ہاں اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقیں اسکو دیکھا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول
شوہر کی ملک میں بھی ملکیت سے پوری تین طلاقیں کے ساتھ عدہ طلاق واپس ہوگی۔ و سببہن من بعد ان یشاء اللہ تعالیٰ۔
اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ عنقریب آئندہ بیان کریں گے۔ و ان قال لہما ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم
قال انت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاقیں سے طلاق ہے یعنی شرطیہ قسم
کہاؤں بھرنی حال اسکو کہ اگر تو طلقتہ ثلث ہے۔ حتیٰ کہ طلاق فرض ہو گیا۔ فترجعت غرقۃ۔ پس عورت نے دوسرے شوہر سے
نکاح کیا۔ اس نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے حق میں شوہر دوم کا دخول کرنا بھی شرط ہے۔ و دخل بہا۔ اور
دوسرے شوہر نے اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا۔ حتیٰ کہ اسکی طلاق کے بعد شوہر اول پر حلال ہو گئی۔ ثم رجعت الی الاول
شوہر اول کی طرف روٹ آئی۔ اس طرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا۔ فدخلت الدار۔
پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی۔ حتیٰ کہ بارہمین شوہر اول نے قسم کھائی تھی کہ اگر تو اس میں جاوے تو تجھے تین طلاق
ہیں حالانکہ وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور بعد حلالہ کے بعد یہ نکاح میں گئی۔ ثم یقع شتم۔ تو کچھ بھی طلاق نہیں واقع ہوگی۔
۵۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ ہے بلکہ ابن المنذر نے اجماع نقل کیا ہے۔ ۶۔ کیونکہ در بیان میں حلالہ فرض ہونے سے عورت اس کے قابل ہی
نہیں رہی کہ اس مرد کی ملک میں نکاح ہو۔ و قال زفر یقع الثالث۔ اور زفر فرم نے کہا کہ تین طلاقیں واقع ہوگی۔ لان الجزاء
ثلث مطلق لا طلاق الملقط۔ کیونکہ جزا تین طلاقیں واقع ہونا تو مطلق ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے۔ ۷۔ اس میں یہ قید نہیں ہے
کہ اگر تو میرے اس نکاح میں اس گھر میں جاوے تو تجھے ثلث ہیں بلکہ طلاق ہے کہ کبھی داخل ہو۔ اگر کوئی عورت کو خود تین
طلاقیں سے منع کر دیا تو اب کچھ ملک ہی باقی نہیں جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو تو جب واقع ہونے کا احتمال نہیں تو
قسم نہیں رہی تو اسکا جواب یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہو۔ و قد یقی احتمال وقوعہا۔ حالانکہ طلاق
کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے۔ ۸۔ اسی طرح کہ بعد حلالہ کے اس نکاح میں آجائے۔ فیقع الیمین۔ تو قسم بھی باقی رہے گی
۹۔ اور جب قسم ہی تو شرط کے وقت جزاء واقع ہوگی۔ و لنا ان الجزاء طلاقات ہذا ملک لا ہما ہی المانعة۔ اور
ہماری دلیل یہ کہ جزا میں جو تین طلاقیں ٹھہرائیں وہ اسی ملک نکاح کی تینوں طلاقیں ہیں کیونکہ یہی طلاقیں اسکو اس گھر میں
جانے سے روکنے والی ہیں۔ ۱۰۔ کیونکہ انھیں کے خوف سے وہ نہیں جائیگی۔ تو ہمتے اسی ملک کی تینوں طلاقیں کو کیا۔ لان
الظاہر عدم ما یحدث۔ کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے۔ ۱۱۔ فودہ مراد نہیں ہو سکتی پس یہی
ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تینوں طلاقیں ہیں۔ و الیمین تعقد للتمتع او للمحل۔ اور قسم سوا سوا سے باندھی جاتی ہے کہ کسی کام سے
روکے کسی کام کرنے پر خواہ خواہ آدہ کرے۔ ۱۲۔ مثلاً اگر کوئی غار پر طلاق ہے۔ و اذا کان الجزاء مازکرناہ و قد
فات تجزئہ الثالث المبطل للمیۃ قلابی الیمین۔ اور جب قسم نہ کرے کہ جزا یہ طلاقیں ٹھہریں جو اسی ملک کی ہیں اور طلاق
یہ ہو کہ اسنے باقی تین طلاقیں محل شانے والی دیکر سب نہاد کر دیں (اب عورت محل طلاق نہ رہی) تو یہ قسم بھی باقی نہیں
رہی۔ بخلاف ما اذا اباہا۔ برخلاف اس کے جب اس عورت کو بائیں کر دیا۔ یعنی ایک طلاق یا دوسرے عدت گزار دے تو

ہو کر وہ نکاح سے باقی طلاق کا محل ہے تو قسم بھی باقی ہے۔ لان الحجزاء باقی ابقا محملہ۔ کیونکہ خزاں باقی ہو جو اہل باقی ہو
 کے من اور چاہو یون قہر کر کہ انقضائے قسم کے وقت یہ عورت اسکی منکوحہ ہونا بالاتفاق شرط ہے اور شرط ہائے جانے کے
 وقت خزاں کے لیے بھی منکوحہ ہونا شرط ہے اور در بیان میں قسم باقی رہنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ شرع نے اس عورت کو اس سے
 منقطع اور دوسرے کے واسطے متعین کیا ہو اور طلاق ثلاثہ تو قطعاً دوسرے شوہر کے لیے متعین ہو گئی تو اس مرد کی قسم منقطع
 ہو گئی اور اگر بعد دوسرے شوہر کے اسے نکاح میں آئی تو قسم بعد کثرت جانے کے نہیں جوڑی جائیگی فافہم۔ م۔ پھر واضح ہے
 کہ جو طہی کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کے لکائے ہو یا ایسے طور پر ہو کہ شرع نے اسکی سزا واجب نہیں فرمائی تو ایسی وطی کا
 معاوضہ بطور نہ کے لازم آتا ہے اسکو عقراً اور بھی مہر ملتے ہیں۔ ولوقال لامرأته اذا جامعک فانت طالق ثلاثاً۔ او
 اگر اپنی جوہر منکوحہ سے کہا کہ جب میں نے تجھے جماع کیا تو تین طلاق سے طالق ہے۔ فبامہما۔ پھر اس عورت سے جماع کیا۔ فلما
 اتقی النسمانان طلقت ثلاثاً۔ تو جہجی وہ دن کے منان باہم ملے تھی وہ تین طلاق سے طالق ہو گئی۔ فانت اور خان کا تین
 سے لیا اس وقت ہو جائیگا کہ مرد کا سر ذکر اندر غائب ہو۔ پھر اس کے بعد جاننا چاہیے کہ جب وہ عورت مطلقہ ثلاثہ ہو گئی تو مرد کو چاہیے کہ
 اس سے جدا ہو جاوے۔ وان لبث ساعۃ۔ اور اگر وہ گھڑی بھر تک بٹھرا رہے۔ یعنی جدا نہیں ہوا تو یہ فعل حرام ہے لیکن
 ہم تجب علیہ المہر۔ مرد پر مہر نہیں واجب ہوگا۔ یعنی بعد مطلقہ ہو جانے کے جو اسنے درنگ کیا تو اس وطی سے عقرب نہیں
 واجب ہوگا اور عقرب کا اندازہ دیان ایسی عورت کے مثل عورتوں کا ہر اسی واسطے مہر کہا یعنی مہر مثل نہیں واجب ہوگا۔ در غرض ہر وقت
 ہے۔ وان اخرجه ثم ادخله وجب علیہ المہر۔ اور اگر مرد نے نکال لیا پھر اندر داخل کر دیا تو اس پر اس عورت کا مہر مثل واجب
 ہوگا۔ ف۔ اور یہ حکم سمجھنا چاہیے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہے کہ اگر جوہر کو کہا کہ جب تجھے جماع کروں تو تو طلاق ثلاثہ ہے وہ عورت جب طلاق
 ہوگی کہ ایک مرتبہ اپنی شوہر اس سے بوری کرے حالانکہ یہ اس سے بچا کرے کی ناراضی ہے۔ اور تین طلاقوں کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر
 ایک دو ہو گئی تو ایسا کرنے سے وہ رجعت کرنے والا ہو جائیگا۔ اور تین طلاقوں میں رجعت نہیں اور جب وطی گویا جنبیہ عورت کے
 ساتھ شبہہ میں کی تو بغیر نکاح مہر مثل نہیں اور بعد نکاح ثلاثہ میں بالاتفاق مہر مثل ہے۔ وکذا اذا قال لامتہ۔ اور یون ہی
 اگر اپنی باندی سے کہا۔ ف۔ جس سے وطی کر سکتا ہے۔ اذا جامعک فانت حرۃ۔ جب میں تجھے جماع کروں تو تو آزادہ ہے۔ ف۔
 تو جہجی مولیٰ نے حشفہ اندر کیا یعنی غتہ سے غتہ طلاق باندی آزادہ ہو گئی پھر اگر مولیٰ ایک گھڑی اسی طرح ڈالے رہا تو ظاہر الروایۃ میں
 مولیٰ پر اسکا عقرب نہیں مہر مثل واجب نہ ہوگا۔ اور اگر نکاح نکال دالا تو واجب ہوگا۔ وعن ابی یوسف انه اوجب المہر فی الفصل
 الاول ایضا لوجود الجماع بالدم علیہ۔ اور نوادر میں ابویوسف سے روایت ہے کہ امام ابویوسف نے پہلی صورت میں بھی
 مہر مثل واجب جانا یعنی جبکہ برابر ڈالے۔ یا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا یا یا گیا۔ ف۔ حالانکہ جماع کرنا ایسی عورت سے
 موجب عقرب اور حرام ہے۔ الا انہ لا یجب علیہ الحد لانہا۔ مگر حد نہا اس پر اسوجہ سے واجب نہ ہو کہ فعل متحد ہے۔ ف۔ یعنی
 وہی ذاتا برابر موجود ہے جس سے وہ مطلقہ یا آزاد ہوئی اور یہ ذاتا شروع میں حلال تھا۔ وجہ الظاہر ان الجماع اذ خال
 الفرج فی الفرج۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی تو ذکر کو فرج میں ڈالنا۔ ف۔ اور بعد مطلقہ یا آزاد ہونے
 کے پھر داخل کرنا نہیں پایا گیا۔ ولادوام للادخال۔ اور داخل کرنا ایسی چیز نہیں کہ اسکے واسطے دوام ہو۔ ف۔ وہ تو
 ف۔ ہو چکا تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ذاتا دائمی ہونے سے از سر نو جماع ہو گیا چنانچہ اگر گھر میں بیٹھا ہے اور کہا کہ ذاتا اس گھر میں
 نہیں داخل ہو گا تو گھڑی بھر گھر جانے سے اسکا داخل ہونا نہیں متحقق ہوگا۔ وجب بعد مطلقہ ہونے کے ذاتا نہیں پایا گیا
 تو عقرب بھی واجب نہوا۔ بخلاف ما اذا اخرج ثم اوج۔ برخلاف اسکے جب اسنے نکال لیا پھر اندر ڈال دیا۔ ف۔ یہ ذاتا
 یعنی جماع کرنا حد متحقق ہو یا پس عقرب واجب ہوگا اور یہ فعل حرام ہے۔ اگر ہم ہمہ ہو کہ ایسے فعل حرام میں حد شرعی لازم آتی ہے اور

بسمین حد شرعی لازم آوے اس میں عقروہر نہیں لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہے جواب یہ کہ ان نزام ہے۔ الا ان الحد واجب
شبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود۔ لیکن حد تو نہیں واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہے اور مقصود بھی
ایک ہوتا ہے۔ بلکہ عوام اپنی شرط پر قسم سے بھی سمجھتے ہیں کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طالق ہے اور تحقیق مذکور آخری ہے
بلکہ شبہہ خود موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے خدا جان بوجھ کر کیا ہو تو بھی حد واجب نہ ہوگی۔ واذالم یحب الحد وجب العقلان لوطی
لا یخلو عن احدہما۔ اور جب حد واجب نہیں ہوئی تو عقروہر واجب ہوگا کیونکہ (دارالاسلام) میں جو طی واقع ہو وہ ان دونوں
میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتی ہر وقت۔ خواہ حد ہی واجب ہوگی یا عقروہر لازم ہوگا باشتناے دو صورتوں کے ذوقی
اور عقروہر مراد ہر مثل ہے قالہ الامام العتباتی رحمہ۔ بھرسئلہ میں طلاق منقطعہ یا بانکہ کی قید ہے۔ ولو کان الطلاق طلاقاً جعلاً
اور اگر طلاق رجعی ہو تو مثلاً کہ تجھے جماع کروں تو تو طالق بیک طلاق یا بدو طلاق ہے اور اگر انکشتان طلاق کا طلاق رجعی
پڑ گئی یعنی رجوع کر سکتا ہے اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اسکی دواعی سے ہوتا ہے اور وہ گھڑی بھر ڈالے گا۔ بعید مراد جعلاً
باللہاء عند ابی یوسف خلافاً ل محمد۔ تو امام ابو یوسف کے نزدیک ٹھہراؤ کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائیگا برخلات قول
محمد کے۔ لوجود المساس۔ کیونکہ شہوت سے مساس پایا گیا ہے معنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہیں کہ امام محمد نے اس سے نکاح
کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراؤ ہے بلکہ شہوت کا مساس ہے تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہو جائیگی لیکن ابو یوسف کے نزدیک
بوجہ ٹھہراؤ کے جو جبہ جماع ہے اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم۔ م۔ ولو نزع ثم اوجح صرار جعلاً بالاجماع
وجود الاجماع۔ اور اگر اسنے نکاح لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے رجعت کرنے والا ہو گیا ہے یعنی اس صورت
میں امام محمد کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

فصل فی الاستثناء۔۔۔ یہ فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ طلاق دینے میں اگر

ایسا لفظ ملے جس سے طلاق کا اثر نہ ہو یا شمار نہ ہو تو یہ استثناء ہے خواہ حرت استثناء والا غیرہ ہو یا مہنی ہوں جیسے انشاء اللہ تعالیٰ
م۔ واذ اقال لاسرائل انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ متصلاً۔ اور اگر اپنی جو رد منکوحہ سے کہا کہ تو طالق انشاء اللہ تعالیٰ
ہے مگر ہوا کہ کاف یعنی تو طالق ہے اسکے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا ہوا کہ۔ الگ نہیں کہا۔ لم یقع الطلاق۔ تو طلاق نہیں واقع ہوگا
ف۔ کیونکہ مہنی یہ ہوئے کہ تو طالق اس شرط سے ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ کا چاہنا معلوم نہیں تو طلاق نہیں واقع ہوگی
لقولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالیٰ متصلاً بہ لاحت علیہ۔ اس دلیل سے کہ انشاء
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا عتاق کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالیٰ اسکے ساتھ متصل کہا تو اس پر حاش
ہونا نہیں ہے۔ یعنی ماسکی قسم کبھی نہیں ٹوٹے گی تاکہ طلاق یا عتاق واقع ہو۔ پس اگر یہ حدیث صحت کو پہنچ جاوے تو صحیح ہے
کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا کلمہ طلاق یا عتاق میں ملانے سے واقع نہیں ہوتی ہے۔ بھر یہ حدیث اسی معنی میں ترمذی و ابو داؤد و نسائی
و ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع ہے اسناد حسن روایت کی اور موقوف بھی آئی ہے اور کچھ مضائقہ نہیں کہ کبھی
ایوب سختیانی نے مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی ہیں اس دلیل مخصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملانے سے طلاق
یا عتاق واقع نہیں ہوتی۔ ولانہ انی بصورتہ الشرط فیکون تعلیقاً من ہذا الوجه۔ اور اس دلیل سے کہ حالت اس کلام کو
شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلیق ہوئی۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ جملہ شرط ہے۔ فانما عدم قبل الشرط۔ اور بشرط
سے پہلے ملنا ہوتا ہے۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طالق ہے اور اسے بر غاموش ہوا تو فی الحال طلاق واقع ہو گئی اور اگر اسکے ساتھ
ہو یا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو اب کلام بدل گیا اور مہنی یہ ہو گئے کہ ابھی تجھے طلاق نہیں ہوئی بلکہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تجھے طلاق
ہوے پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو سنا ہے۔ بھر جب شرط بائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی جزو ہوتی ہے جس کا

ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہو۔ والشرط لا یعلم ہوتا۔ اور بیان شرط ایسی ہے کہ جو معلوم نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ
 انشاء اللہ اس نے چاہی۔ فیکون اعدا ما من الاصل۔ تو یہ جیسے مٹانا ہو گیا۔ کیونکہ فی الحال طلاق تو شرط سے پہلے اور شرط سے
 غیر معلوم چیز ہے تو جیسے مٹی۔ لہذا اگر کہا کہ تو طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہی یا جسے اللہ تعالیٰ نے
 چاہی یا کہا کہ تو طلاق ہے مگر اگر اللہ تعالیٰ چاہے کما فی الفتح۔ اور جب معلوم نہ ہونے پر مدار ہے تو اگر کہا کہ تو طلاق ہے اگر جن نے
 چاہی یا دوبار یا آسمان نے چاہی غرض کہ جسے چاہئے پر وقت نہیں ہو سکتا تو یہی حکم ہے اور وجہ یہ ہے کہ کلام اول اپنے معنی سے متغیر ہو کر
 مٹ گیا۔ ولہذا بشرط ان یکون متصلا بہ۔ اور اسی جہت سے شرط ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ پہلے کلمہ سے متصل واقع ہو۔ بشرط
 سائر الشرط۔ ہمزہ دوسری شرطوں کے۔ ف۔ جو جزاء سے متصل ہوتی ہیں کیونکہ اگر متصل نہ ہوں تو پہلا کلام اپنے معنی کو بغیر
 ہو جائیگا کیونکہ ایک ساتھ کوئی کلمہ بدلے والا نہیں ہے لہذا فرمایا۔ ولو سکت۔ اور اگر انت طالق کہہ سکے تو کسے ف۔ یعنی
 سکوت ہو بدون سانس ٹپنے کے۔ یشیت حکم الکلام الاول۔ تو اول کلام کا حکم ثبوت ہو جائیگا۔ اور عورت طالق کہہ گئی۔
 فیکون الاستثناء او ذکر الشرط بعد رجوعا عن الاول۔ پھر اس سکوت کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا یا کوئی شرط بیان
 کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہو گا۔ اور یہ معلوم ہے کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہیں سوائے اس کے کہ انقطاع سے رجعت کرے جبکہ
 ممکن ہو۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اسکا نسخ کرنا ہو گیا اور نسخ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ الحاصل
 طلاق واقع نہ ہونا چھٹی کہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہوتا کہ اول کلام پورا نہ ہو اور فتح اللہ وغیرہ میں ہے کہ اگر اس نے انشاء اللہ تعالیٰ
 بھولے سے کہا تو صحیح کلام ہے اس میں نیت کی حاجت نہیں ہے پس طلاق نہیں واقع ہوگی یہی ظاہر المذہب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی
 نے طلاق کا قصد کیا مگر زبان سے کلمہ کو غیر طالق ہی تو نہیں واقع ہوئی ہے۔ ولکن اذا مات قبل قوله انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یوں ہی اگر
 مرد صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تو طلاق ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ عورت مر گئی تو بھی طلاق نہیں واقع ہوئی۔ لہذا بالاستثناء
 خبیج الکلام من ان یکون ایجاباً۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ کہہ جسے یہ کلام ایجاب ہونے سے خارج ہو گیا۔ ف۔ وجب ایجاب نہ ہو تو حکم بھی
 ثابت نہ ہو۔ والموت تنافی الموجب دون البطل۔ اور مرنا موجب کی تنافی ہی بطل کی تنافی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر وہ کہے کہ انشاء اللہ
 تعالیٰ تو کلام کو باطل کرنے والا ہے لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں پس اول کلام یعنی انت طالق کا اعتبار رہا
 پس چاہیے کہ طلاق ہو جاوے جو اب دیا کہ موت اس کلام بطل کی تنافی نہیں ہے حتیٰ کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ وہ طالعہ نہیں ہے تو
 صحیح ہے ہاں اگر کہے کہ وہ عورت طالعہ ہے تو یہ اسی وقت تک ثابت ہوگا کہ عورت موجود ہے مری نہیں کیونکہ طالعہ ہونا
 تو ایک صفت موجود ہے تو موصوف موجود ہونا ضرور ہے اور نہیں ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں تو اس کے
 وجود کی حاجت نہیں ہے لہذا جو شخص ابھی پیدا نہیں ہوا اگر کہو کہ وہ ابھی کھاتا نہیں اور پیتا نہیں اور عالم نہیں اور مانند اس کے
 سب کام اس کے حق میں صحیح ہیں۔ بخلاف ما اذا مات الزوج۔ برخلاف اس کے اگر شوہر مر گیا۔ ف۔ یعنی اس نے کہا کہ تو طالعہ ہے اور
 ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ مر گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائیگی۔ لہذا تم متوصل بہ الاستثناء کیونکہ اس کلام کے ساتھ
 میں استثناء یعنی ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں لاف۔ تو پہلا کلام بالفعل موجب و مفید طلاق ہو گیا۔ پھر واقع ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ
 کا متصل ہونا جموع علماء و جابرین اللہ کے نزدیک شرط ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ و بعض تابعین علماء سے روایت ہے کہ متصل ہونا
 بھی جائز ہے حتیٰ کہ ایک سال کے بعد طالعہ ناجائز ہے اور مترجم کے نزدیک ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مراد یہ ہے کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے
 اور ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہ لے اور طلاق کے ایقاع میں اگر کہا کہ تو طالعہ ہے تو عدت کے بعد وہ عورت
 دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی اب ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے سے کیا فائدہ ہوگا اور سوائے طلاق کے دیگر عود سب باطل ہو جاوے گا
 چنانچہ روایت ہے کہ ہارون الرشید علیہ السلام نے امام ابو حنیفہ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیا انجلیفت کی کہ انشاء اللہ تعالیٰ

تو اول مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجبر و طلاقین اور دوم کا حاصل یہ کہ تجبر ایک طلاق ہو۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہوتا ہے۔ اور بعض نے جو استثناء کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات میں سے نفی ہو اور نفی میں سے اثبات ہو۔ یہ فاسد ہے۔ ن۔ میں کہتا ہوں کہ استثناء کا یہ حکم ہو سکتا ہے اور استثناء کی ذاتی تعریف یہ نہیں ہے بلکہ ذاتی تعریف یہ کہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر باقی کو بولنا استثناء ہے۔ وغیرہ۔
 لہٰذا حکم بالمتستثنیٰ منہ۔ اور اس کے معنی یہ کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔ اولاً فرق بین قول القائل لفلان علی درہم و بین قولہ عشرة الا عشرة۔ کیونکہ جس نے کہا کہ فلان کا مجبر ایک درہم ہو یا کہ فلان کے مجبر دس درہم سوائے نو کے ہیں۔ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یعنی دونوں کا حاصل ایک ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا۔
 فیصح استثناء ببعض من الجملة۔ تو جملہ میں سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہے۔ لہٰذا یہ بھی التکلم بالعقل۔ بعض نے کہا کہ لہٰذا بعض کے بعد اس کے بعض کا تکلم باقی رہیگا تب تو استثناء کے معنی پائے گئے۔ ولما یصح استثناء الكل من الكل۔ اور کل سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا لا یبقی بعدہ شئی لم یصحیر متکلیما بہ۔ کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہیں بچا جس کا ساتھ حکم کرنا ہو جائے وصاروا للفظ الیہ۔ اور لفظ کو اس کی طرف پھرنے والا ہو جاوے۔ یعنی جب کچھ نہیں بچا تو غلط کسی چیز کی طرف پھر اجاؤں اور کس سے حکم ہو تو استثناء کے معنی نہیں رہے۔ امام مصنف نے اپنی زیادات میں لکھا کہ کل سے کل کا۔ مثلاً جو بھی نہیں صحیح ہے کہ کل کے لفظ یا اسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثناء کے کل ازل ہو مثلاً کہ میری سب عورتیں طالق ہیں سوائے میری سب عورتوں کے۔ تو یہ کل کا استثناء کل سے ہے اور صحیح نہیں ہے پس کل عورتیں طالق است ہوا جو ان کی اور اگر اسکے چار جو رو ہیں اسنے کہا کہ میری سب عورتیں طالق ہیں سوائے عمرہ و زہب و ہندہ و سلمیٰ کے تو استثناء صحیح اور کوئی طالعہ نہیں ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استثناء تو لفظی تعریف ہے کسی شرعی حکم کا نتیجہ نہیں ہے ورنہ قولہ انت طالق عشرۃ الاستثناء یعنی تو طالعہ دس طلاق سوائے نو کے ہے۔ یہ صحیح نہ ہو تا کیونکہ شرعاً طلاقات تو تین سے زیادہ نہیں ہیں حالانکہ بلا خلاف صحیح ہے ایک طلاق واقع ہوگی۔ ولما یصح الاستثناء اذا کان موصولاً بہ لکما ذکرنا من قبل۔ اور واضح ہو کہ استثناء جو بھی صحیح ہوتا ہے کہ اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے۔ یعنی انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اگر موصول نہ ہو تو کلام سابق سے رجوع کرنا اور نسخ قرار پانا جائز ہے۔ و اذا ثبتہ ہذا ففی الفصل الاول المستثنیٰ منہ ثنائی فیقعان فی الثانی واحدة فیقع واحدة۔ اور جب یہ ثبوت ہوا تو پہلی صورت میں جو کچھ بعد استثناء کے باقی رہا وہ دو طلاق ہیں تو واقع ہوا جو ان کی اور دوسری صورت میں جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے وہ واقع ہوا جو ان کی۔ ولو قال الا ثلثا۔ اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہوتا ہے یعنی کہا کہ تو طالعہ تین سوائے تین کے ہے۔ تو یہ استثناء کے کل ہے۔ یعنی الثلث۔ تین طلاقین پوری واقع ہوئی۔ لہٰذا استثناء الكل من الكل فلم یصح الاستثناء۔ کیونکہ یہ کل سے کل کا استثناء ہے تو استثناء صحیح نہیں ہے۔ پس کلام اول صحیح ہے یعنی تو طالعہ تین ہے۔ واسئلہ اعلم۔

باب الطلاق المریض

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہے اور اگر اسی مرض میں مر گیا اور مرض ہی میں طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہیں جیسے مثلاً تندرست نے طلاق دی تو عدت اسکی وارث نہیں اگرچہ عدت ہی میں مر گیا ہو۔ و اذا طلق الرجل امرأته فی مرض موتہ طلاقاً بانسائفاً و بی فی العدة فترک اور جب مرد نے اپنے مرض الموت میں اپنی جوڑ کو طلاق بائن دی پھر مر اسی حالت میں کہ عورت ابھی عدت میں ہے تو عورت اسکی جوڑ فرہ ہوگی۔ یعنی جو کچھ اسکا حصہ شوہر کی میراث کا بدن طلاق تھا وہ پاؤ گی۔ جبکہ اسکی عدت میں مرا ہو۔ وان مات

بعد القضاء العدة فلا میراث لهما۔ اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہے۔
 قال الشافعی لا ترث فی الوجہین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارثہ نہیں ہوگی۔ فتاویٰ عہد
 میں مرا ہو یا بعد عدت کے۔ لان الزوجیۃ قد بطلت بهذا العارض وہی السبب۔ کیونکہ زوجہ ہونا تو اس طلاق بائن
 کے پیش آنے سے باطل ہو گیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا۔ ولہذا لا میراثا اذا ماتت۔ اور اسی وجہ سے اگر عورت مر گئی ہو
 تو مرد اسکا وارث نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسکا شوہر نہیں رہا ہے۔ ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثنا فی مرض موتہ۔ اور ہماری محبت
 یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والزوج قصد البطلانہ۔ اور شوہر نے اسے
 باطل کرنے کا قصد کیا۔ فیرد علیہ قصده بتاخیر عداۃ زمان القضاء العدة دفعا للضرر عنہما۔ تو شوہر کا یہ قصد اسی پر
 رد کر دیا جائیگا اسطرح کہ اسکا اثر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کر دیا جائیگا تاکہ عورت سے اسکا ضرر دور ہو۔ اور بعد عدت کے
 اسکا اثر ہوگا۔ پھر آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ وقد امكن۔ اور ایسی تاخیر کر دینا ممکن ہے۔ لان النکاح فی العدة
 یقی فی حق بعض الآثار۔ کیونکہ عدت کے اندر بعض آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے۔ حتیٰ کہ عدت میں شوہر چاہے
 رجوع کرے تو نکاح باقی رہیگا۔ فجاز ان یقی فی حق ارثنا عنہ۔ تو ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث بننے کے حق میں بھی
 نکاح باقی رہے۔ تاکہ عورت سے ضرر دور ہو۔ بخلاف ما بعد الاطلاق۔ برخلاف ابعد انقضائے عدت کے۔ کہ وقت
 تک تاخیر ہوگی۔ لانه لا امکان۔ کیونکہ امکان نہیں ہے۔ کیونکہ بعد انقضائے عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن
 نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا۔ والزوجیۃ فی ہذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہما۔ اور مرض الموت کی
 حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے جو مرد سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے۔ سو اسطرح کہ شوہر
 کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اسکو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے
 اسوقت شوہر اسکو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اسکا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا
 تعلق ہے پس اگر زوجہ مریضہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مر گئی تو شوہر وارث ہوگا۔ فیبطل فی حقہ۔ تو شوہر کے حق میں
 سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی۔ کیونکہ زوجیت منقطع ہو گئی۔ خصوصا اذا رضی بہ۔ خصوصا جبکہ شوہر خود اسپر راضی
 ہو چکا۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس مریضہ کو طلاق دیدی۔ مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب
 وارثہ ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا قیام
 کرتا شریع پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ و تمیز دلیل تلخیص الفتح اسطرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدی ہیں
 اول آنکہ مرض موت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بائن دے۔ سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارثہ ہوگی۔ فائدہ قیود یہ کہ
 اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب ارث نہیں ہوا پس وارثہ نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مرض میں طلاق دیکر اچھا ہو گیا
 ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مر گیا تو بھی وارثہ نہ ہوگی۔ ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ اہل علم کا جماع ہے کہ مدخلہ کو اگر
 طلاق جیسی دی ہو تو عدت میں شوہر زوجہ میں سے کوئی مرد سے دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ اور جماع ہے کہ اگر حالت صحت میں ہنوز
 ایک۔ طلاق کے طریقہ سے دی ہو کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر بعد انقضائے عدت کے مرا تو وارث
 نہ ہوگی۔ بلکہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض موت ہے جو بعد تعلق زوجیت کے قویہ مذہب خلفائے راشدین
 و ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم و اکابر تابعین رحمہم اللہ قائلے سے مردی ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا جماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ
 نے تناظر بنت الاصلح کو جو عبد الرحمن بن عوف کی جوہر تھی اور اسکو مرض میں طلاق دی تھی ورثہ دلایا حالانکہ طلاق البتہ لی عدت
 میں عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے انتقال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیم تھا جسین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حاضری

فتاویٰ عہد
 بین النہایہ جلد دوم

میں میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع کہ اسے ثابت ہو علاوہ ان میں حضرت عمر و عثمان و علی و ابی سعید اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے اسکے خلاف ثبوت نہیں تو اجماع سکونتی متحقق ہوا اور یہ جو عبد اللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ میں ہوتا تو تمنا کرتا کہ وہ نہ نہین دلاتا۔ یہ کچھ مضمر نہیں ہے۔ اول تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میری رسائی عقل اس قدر نہ پہنچی بلکہ میں خطا کرتا اور مخالفت مراؤ نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے ہو چکا اور اس وقت عبد اللہ بن الزبیر کچھ تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بعد انقصائے عدت کے در ثبوت دلائے یہ خلاف جمہور ہے بلکہ عدت کے اندر عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے وفات پائی تو در ثبوت دلائے تھا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ وان طلقها ثلثا بامرہا۔ اور اگر شوہر نے عورت کے کہنے و مانگنے سے اسکو تین طلاقیں دین۔ او قال لہا اختاری۔ یا اسنے عورت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فاختارت لنفسہا۔ پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا۔ یعنی طلاق لے لی۔ او اختلعت منہ۔ عورت نے شوہر سے خلع لے لیا۔ ثم مات وہی فی العدة۔ پھر شوہر مر بیضر مرگیا ایسی حالت میں کہ عورت مذکورہ عدت میں ہے۔ لم ترضہ۔ تودہ شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ فنرضکہ جب عدائی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تودہ وارث نہ ہوگی محیط۔ لانہا رضیت بالاطال حتما۔ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مانگنے پر راضی ہوئی۔ والتا خیر لہما۔ حلالا۔ انقصائے عدت تک سبب میراث تاخیر ہونا مرت عورت کے حق کی وجہ سے تھا۔ یعنی یہ تاخیر نہیں رہے گی جبکہ وہ خود ہی اپنا حق مٹاتی ہے۔ وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها ثلثا ورثہ۔ اور اگر عورت نے چاہا ہو کہ مجھے رجعی طلاق دیدے پس شوہر نے اسکو تین طلاقیں دیدیں تو عورت اسکی وارث ہوگی۔ لان الطلاق الرجعی لا یزیل النکاح فلم یکن لبسوا لہا رضیتہ۔ بطلان حتما۔ کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی پس جب طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر راضی ہونے والی نہیں ٹھہری۔ لہذا انقصائے عدت تاخیر متبر ہوگی۔ وان قال لہا فی مرض موتہ انت طلاقک ثلثا فی صحتی وانقصت عدتک۔ اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت میں کہا کہ میں تجھے اپنی حمت میں تین طلاق دیکھا اور تیری عدت بھی گزر چکی ہے۔ فصدقتہ۔ پس عورت نے اس کے قول کی تصدیق کی۔ فکہ تو نے سچ کہا۔ پس یہ عورت اب وارثوں میں نہیں رہی اور جو وارث نہوا اس کے لیے اگر کچھ وصیت کی جاوے تو جائز ہوگی، لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلہ حالت مرگ گئی ہے کے ہے۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیتہ۔ یا شوہر نے اس کے واسطے کچھ وصیت کی۔ فاس اقرار و وصیت میں اختلاف ہے فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث عند ابی حنیفہ پس امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اس کے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہوگا۔ فاساگر حصہ میراث کم ہے تو یہ ملیگا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہے تو یہ ملیگی۔ وقال ابو یوسف و محمد یجوز اقرارہ و وصیتہ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہے۔ پس میراث نہیں ملیگی بلکہ جو اقرار کیا یا وصیت کی اسی پر ماہ ہوگا و علی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تنائی مال سے زائد ہو تو وارثوں کے انکار پر مرت تہائی تک ملیگی۔ م۔ وان طلقها ثلثا فی مرضہ بامرہا۔ اور اگر شوہر نے مرض الموت میں عورت کو اس کے کہنے پر تین طلاقیں دیدیں۔ فحتی کہ وہ وارث ہونے سے خارج ہوئی۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیتہ۔ یا اس کے واسطے کچھ وصیت کی۔ فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث فی قولہم جمیعاً۔ تو بنوں اماموں کے قول میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عورت کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اس کے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ملیگا۔ پس اس صورت میں کچھ خلاف نہیں۔ الا قول زفری۔ لیکن زفری رحمہ کے قول پر اسکے خلاف ہے۔ فان لہا جمیع ما اوصی و ما اقر بہ۔ چنانچہ زفری رحمہ کے نزدیک جو کچھ اقرار کیا یا وصیت کی وہ پوری ملیگی۔ لان المیراث لما بطل بسوا لہا زال المانع من صحۃ الاقرار والوصیتہ۔ کیونکہ جب عورت کی

درخواست طلاق کی وجہ سے اسکی میراث جاتی رہی یعنی وہ وارث نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی مانع نہیں رہا۔
 کیونکہ اسکا وارث ہونا مانع نہ تھا۔ وجہ تو کہ مافی المسالہ الاولیٰ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ۔ انہما لما تصادقا
 علی الطلاق وانقضت العدة صارت اجلیۃ عنہ۔ شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی تسدیق کی طلاق میں اور عہدہ
 گذر جانے میں تو عورت اس سے اجنبیہ ہو گئی۔ وارث نہیں رہی۔ حتیٰ جائزہ ان تیز فوج اختتام۔ حتیٰ کہ شوہر کو جائز ہو گیا
 کہ اس عورت کی بہن سے ابھی علی کے فتنے تو اقرار اور وصیت جائز ہے۔ کیونکہ جائز ہونا صرف تمت حیلہ کی وجہ سے تھا۔
 فالتعمت التہمت۔ تو تمت دور ہو چکی۔ الا تری انہ تقبل شہادۃ لہما و وضع الزکوۃ فیہا کیا نہیں دیکھتے کہ مرد
 کی گواہی اس عدت کی طرف سے جائز ہے اور مرد کو اپنے مال کی زکوۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔ بخلاف المسالۃ الثانیۃ۔ بخلاف
 دوسرے مسئلہ کے فتنے کہ اس میں تمت کا اثر ہے۔ لان العدة باقیۃ وہی سبب التہمت۔ کیونکہ عدت ہونے باقی ہے اور تمت
 کا سبب بھی۔ فتنے اور حقیقۃ تمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ والحکم یدار علی سبب التہمت۔ اور تمت کی دلیل پر حکم کا
 حاکم ہے۔ یعنی جہاں اصل چیز پر وقت نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اسکے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے اس دلیل پر وقت ہوتا ہے
 تو اسی دلیل کو دیکھ کر مدلول کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا ہے تو بیان یہی تمت کی دلیل اسکی عدت ہے تو معلوم ہوا کہ
 عدت موجود ہونے سے تمت موجود ہے اور تمت اسے اقرار و وصیت نہیں جائز ہے تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار
 و وصیت نہیں جائز ہے۔ ولہذا یدار علی النکاح والفرقة۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے۔ فتنے پس جہاں
 باہم نکاح یا قرابت پائی گئی تو یہ دلیل تمت ہے جس ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہے اور حقیقۃ تمت پر وقت
 نہیں ہو سکتا یعنی۔ نہیں معلوم ہو سکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا باپ نے بیٹے کے واسطے منعیت کی جھوٹی گواہی دی ہے
 مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہے تو یہ دلیل تمت ہے جس دلیل پر مدار عدم جواز ہے اسکی طرح یہاں دونوں نے عدت
 گذر جانے پر تصادق نہیں کیا تو عدت موجود ہونا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہے کہ شاید در پردہ دونوں نے قرار داد کی ہو تاکہ اقرار
 و وصیت جائز ہو جاوے پس عدت کی وجہ سے تمت ہے اور تمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہے۔ ولا عدة فی المسالۃ
 الاوٰی۔ اور پہلے مسئلہ میں عدت نہیں باقی ہے۔ فتنے تو تمت کی دلیل نہیں پس اقرار و وصیت جائز ہے۔ لیکن اس دلیل میں
 یہ اعتراض ہے کہ عدت ہونا صرف ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ نہ لگے
 دوسرے پر یہ ہوتا ہو اور دونوں نے عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اسکے واسطے ہزار روپیہ قرضہ کا اقرار کیا لہذا امام
 نے تمت سے بری نہیں کیا چنانچہ لکھا۔ ولابی حنیفۃ فی المسالین ان التہمت قائمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونوں
 مسئلہ میں یہ ہے کہ تمت موجود ہے۔ فتنے پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق موجود ہے اور ادل میں اگر واقعی طلاق مان لیا جاوے
 تو بھی تمت موجود ہے۔ لان المرأة قد ینتار الطلاق لینی فتح باب الاقرار والوصیۃ علیہما فیہما فیہما حقما۔ کیونکہ عورت
 کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کر لیتی ہے تاکہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اسپر کھل جاوے تو اسکا حق بڑھ جاوے۔ فتنے
 یہ اسوقت کہ حقیقۃ طلاق ہونا مان لیا جاوے تو شوہر نے اسکو طلاق اسوجہ سے نہیں دی کہ اسکو جدائی کی ضرورت تھی بلکہ
 اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال لجاوے جو ترکہ سے نہیں ملتا تھا اور اس میں وارثوں کا خسارہ ظاہر ہے۔ اور اول قوی احتمال
 ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہ ہو۔ والزوجان قد متواضعان علی الاقرار بالفرقة والانقضای۔ اور شوہر و زوجہ کبھی در پردہ
 ٹھہرا لیتے ہیں کہ جدائی طلاق کا اور عدت گذر جانے کا اقرار کر لیں۔ لیکن بالزوج بمالہ زیادۃ علی سیرانہا۔ تاکہ شوہر اسکا
 اپنے مال سے نکلے کہ تاکہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے۔ و ہذہ التہمت فی الزیادۃ فرونا ہذا التہمت فی فتنے
 المیراث صحیحہ۔ اور یہ تمت صرف زیادتی میں ہے تو چھنے زیادتی کو نہ کر دیا اور قدر میراث میں نہیں ہے تو چھنے قدر میراث کا

صحیح رکھا۔ پس یہ کہا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاویگی اسکے یہ سنی ہیں کہ اگر اقرار و وصیت سے قدر میراث کم ہو تو قدر میراث ملیگی اور اگر قدر اقراری و وصیت کم ہو تو وہ اپنے حق میں اس پر راضی ہو چکی پس ہی اسکے واسطے ہے پس اگر در واقع طلاق نہ تھی تو گویا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا اگر طلاق و انقضا سے عدت کی اقراری عورت کے حق میں دربارہ میراث کے وصیت و اقرار قرضہ میں تہمت ہو حتیٰ کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہیں رکھا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تہمت شرعاً مستبر نہیں ہے کیونکہ شوہر کو اختیار ہے کہ فی الحال اسکی بہن سے نکاح کرے اور اس عورت کو اپنی کوٹہ پریدے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کرے اور اپنی زکوٰۃ اس مریض شوہر کو جس سے طلاق و انقضا سے عدت اقراری ہے دیدے اور اسکے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعاً جائز ہیں پس اگر تہمت مذکورہ معتبر ہو تو یہ احکام کیوں جائز ہوتے جواب یہ ہے کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت دونوں نے خفیہ قرار داد کر لی ہو کیونکہ ازراہ عادت ایسا ممکن ہے۔ و لا موانع عاده فی حق الزکوٰۃ۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ باہمی خفیہ قرار داد کریں دربارہ زکوٰۃ کے۔ کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو تو وہ بغیر ایسے قرار داد کے عورت کو دے سکتا ہے۔ والزوج اور دربارہ تزویج کے۔ کیونکہ مرد کو تاویل سے عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ اسکا کچھ فائدہ نہ ہوتا جبکہ وہ دونوں کو ہم نہیں کر سکتا یا عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ والاشہادۃ۔ اور دربارہ گواہی کے۔ کیونکہ یہ عادت نہیں کہ فقط گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہو جائے گا اقرار کریں خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کو ہو کیونکہ ایسے کذب سے انکو دوسرا کذب بہت آسان ہے۔ فلا تہتمہ فی حق ہذہ الاحکام۔ تو ان احکام کے جائز ہونے میں کوئی تہمت مستبر نہیں ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ میراث میں تزویج کی قرار داد کی عادت جاری ہے تو اس میں تہمت ہے اور سوائے اسکے دیگر احکام میں عادت کبھی سنی نہیں گئی بلکہ ایسی حماقت غیر ممکن ہے تو یہی سمجھا جائیگا کہ طلاق و انقضا سے عدت کا اقرار واقعی ہے۔ فافہم۔ پھر واضح ہو کہ جیسے مرض الموت ہے اسکی طرح دیگر وجہ بھی ہیں کیونکہ مرض الموت پر اجماع اصحاب رضی اللہ عنہم کی علت یہ ہے کہ اس میں غالباً ہلاکت یا قرب ہلاکت ہے اور یہ علت جو اجتہاد سے نکالی گئی اسکے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہوں میں متعدی ہے چنانچہ امام محمد رحمہ نے جامع میں کہا۔ ومن کان محصوراً۔ اور جو شخص کہ قلمہ میں محصور ہو۔ دشمن نے قلمہ گھیرا ہو اور قلمہ کی حفاظت سے غالباً نجات ہے۔ اوفی صف القتال۔ یا وہ لڑائی کی صف میں ہو۔ جو میدان میں مقابل سے لڑنے کو ابھی نہیں نکلا ہے۔ فطلق امراتہ ثلاثاً۔ پس اسنے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیدیں۔ پس بھرمرد مارا گیا۔ لم ترشہ۔ تو عورت اسکی وارث نہوگی۔ پس اگرچہ عدت میں ہو کیونکہ اسکے حق میں غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ مریض کی طرح عورت کی میراث سے بچنے والا نہیں ہوا۔ وان کان قد بارز رجلہ۔ اور اگر وہ شخص میدان میں کسی بازو کے مقابل ہوا کہ وہ موت کا سامنا ہے۔ او قدم لیقتل فی قصاص او دم۔ یا یہ شخص آگے بڑھا یا گیا ہوتا کہ قصاص یا دم میں قتل کیا جاوے۔ پس یہ شخص قاتل یا زانی محصن ثابت ہو کر قید خانہ میں تھا اسوقت تک تو احتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا دم کے نکال کر بڑھا یا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جاوے حتیٰ کہ غالباً مارا جائیگا و اس حالت میں اسنے جو رو کو تین طلاقیں دیدیں۔ و رثت ان مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ پس اگر وہ اسوجہ میں مرا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی۔ جبکہ عدت میں مارا گیا اگرچہ اسی وجہ میں دوسرے سبب سے مارا گیا ہو۔ یا اگر وہ اتفاق سے بچ گیا اور حکم صحیح میں ہو گیا تو وہ وارث نہوگی اگرچہ بعد اسکے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مریض بستر سے لگ گیا حتیٰ کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اسنے طلاق دی پھر اسکو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہے یہی ظاہر الروایۃ مبسوط و کافی الامام میں مذکور ہے۔ ذکرہ العینی۔ اگر کہو کہ اس زمانہ میں میدان کی مبارزت سے ایک کے ساتھ ایک نہیں لڑتا ہے تو کیا حکم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ اس میں حالت مقابلہ ہے پس اگر گولیان دو تو میں باہم چلنا شروع ہو گئیں تو اس حالت میں بمنزلہ مریض ہے ورنہ نہیں

وانتہ قلعلی اعلم۔ م۔ واصلہ ما بینا۔ اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہر جو ہم سابقین بیان کر چکے کہ ان امراتہ الفارثہ استحقاناً۔ جو شخص میراث دینے سے بھاگے و شقاق دیدے تو اس بھگڑے کی عورت بدلیل استحقان وارثہ ہوگی و منہ۔ بدلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہ ہو۔ پھر یہ امر وقت کہ وہ شخص بھگڑا ثابت ہو جاوے۔ و انما ثبت حکم الفارثہ بتعلق حقہ ابیالہ۔ اور بھگڑے ہونے کا حکم بھی ثابت ہوگا کہ عورت کا حق اسکے مال سے مستند ہو جاوے۔ پھر وہ اسکو اولیٰ علی طلاق دیدے کہ اس عورت کو یہ ترک نہیں بلکہ نقطہ میری اولاد وغیرہ کہے۔ پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہوگا کہ عورت کا حق میراث کا اسکے مال سے متعلق ہو جاتا ہے۔ و انما يتعلق بغير منہ الهلاک غالباً لکما اذا کان صاحب الفرائش۔ اور عورت کا حق اسکے مال سے بھی متعلق ہو جائیگا کہ مرگے یا بیمار ہو جائے جس سے غالباً ہلاکت ہی کا خوف ہو جیسے وہ مریض ہو کر بچونے سے لگ گیا۔ پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے کہ غالباً وہ اس سے مرگیا تو وہ مریض ہو کر بچے یا بھگڑا ہوگا جیسے میدان کاڑھنے والا اور جسکو پھانسی دینے کو لیے جلتے ہیں اور غریب وجود کو اپنے الیصل اصل انکی وہ مریض رہے یا بچے لگ گیا۔ رہا یہ کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہو تو فرمایا۔ و ہوان یكون بحال لا یقوم بواجبہ کما یعتادہ الاصحاب۔ اور جس مریض سے غالباً ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہو کہ ایسی حالت میں ہو جاوے کہ نہ تدرستون کی طرح اپنی حاجات پر قیام نہ کر سکے۔ پس اگر کسی حیلہ سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہو اور تدرستون کی طرح نہیں کر سکتا تو مریض الموت ہو حتیٰ کہ اگر مر گیا تو ایسی حالت مرض میں طلاق وغیرہ جو کام اسنے کیے ہیں وہ مرض الموت کے کام کہلاوینگے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تدرستون کی طرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہو گیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے سب کام تدرستون کے مانند کر کے جاوینگے۔ پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض ہو بھگڑا کہلا تاہو حتیٰ کہ اسکو شیع بھاگنے نہیں دے بلکہ اسکی جو رو میراث دلائی ہو یہ وہی مریض ہو جسکی حالت ایسی ہو کہ غالباً ہلاک ہوگا۔ یہ حالت سولے مریض کے دوسروں میں بھی پیدا ہو جاتی ہو لہذا فرمایا۔ وقد جب حکم الفرار بما یوفی معنی المرض فی توجہ الهلاک الغالب۔ اور کبھی بھگڑے ہو جانے کا حکم ایسے امر میں ثابت ہو جاتا ہو جو غالباً ہلاکت میں مرض الموت کے معنی میں ہو۔ و ما یكون الغالب منه السلامة لا یتبع بہ حکم الفرار۔ اور جو امر ایسا ہو کہ غالباً اس سے سلامتی ہوتی ہو تو اس سے حکم فرار نہیں ثابت ہوگا۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی تو فالحضور والذی فی صفت القتال الغالب منه السلامة۔ جو شخص کہ قلعہ میں محصور ہو اور جو شخص کہ صف میں ہو تو غالباً اس سے نجات و سلامتی ہو۔ سلان المحصن لدفع باس العدو۔ کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرر دور کرنے کو ہوتا ہے۔ و کذا المنعہ اور یہی حکم شصت کا ہے۔ یعنی جسکے ساتھ میں ایسی جماعت موجود ہو کہ اسکو ضرر پہونچنے سے مانع ہو۔ اور یہاں لشکر موجود ہے۔ فلا یتبع بہ حکم الفرار۔ تو محصور ہونے اور صف میں ہونے سے فرار کا حکم نہیں ثبوت ہوگا۔ والذی پارز۔ اور جو شخص کہ مبارز ہو۔ یعنی میدان میں مقابل ہو۔ او قدم لیقفل۔ یا آگے بڑھا گیا تاکہ قتل کیا جاوے۔ الغالب منه الهلاک تو غالباً اس سے ہلاکت ہے۔ ف۔ اور بچ جانا بہت نادر ہے۔ فیتحقق بہ الفرار۔ تو ایسی حالت سے فرار کا حکم تحقق ہوگا۔ فہذا جس نے بازت کی سنت یا قصاص وغیرہ میں قتل کو جانے کی حالت میں طلاق دئی تو وہ بھگڑا ہے پس اسکی عورت وارث ہوگی۔ و لہذا اخوات تخرج علی هذا حرف۔ اور اس سلسلہ کے اور بھی اخوات ہیں جو اسی اصل پر نکلے ہیں۔ ف۔ جسے کوئی شخص ایسے جنگل میں پھنس گیا جس میں بہت درخت ہیں یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر رہ گیا محیط۔ اگر کشتی میں ہو اور طوفانی موجیں اٹھیں اگر غالباً غرق ہوگا تو مانند مرض الموت ہے۔ یونہی جو زندہ کے منہ میں ہو یا سل و فلاح میں ہو یا کہ بڑھنا شروع ہو اور بار بار بڑھنا چاہتا ہو تو وہ مرض الموت ہے اور اگر کسی کے پھر پھٹکی یا دودھ بھنے اسکو بستر پر نہیں ڈالا اور غالباً ہلاکت نہیں ہو تو وہ منہ ہلاک تدرست کے ہے۔ و اجماع الفقہ۔ و قولہ اومات فی ذلک الوجہ او قتل۔ اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اس وجہ میں مر جاوے یا قتل

کیا جادے فتنے یعنی اسوج سے مرے یا اسوج میں مقتول ہو۔ دلیل علی ان لا فرق بین ما اذات بنک بسبب
اول بسبب آخر۔ تو یہ قول دیں کہ اس میں کچھ فرق نہیں کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے فتنے پر حال حکم قرار
ہوگا۔ کصاحب الفرائض بسبب المرض اذا قتل۔ جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہو اگر اسکو کسی نے قتل
کر دیا فتنے حالانکہ اسنے طلاق دی تھی تو حکم قرار پاتی رہیگا۔ یہی صحیح ہے۔ واذ قال الرجل لامرأته وھو صحیح۔ اگر تندرستی
کی حالت میں مرد نے اپنی جوڑو سے کہا کہ۔ اذا جاء راس الشہر اذا دخلت الدار او اذا صلی فلان النہر او اذا دخل
فلان الدار فانت طالق۔ جب چاند رات آوے (تو تو طالق ہے) یا جب تو اس گھر میں داخل ہو۔ یا جب فلان شخص نماز
نہ پڑھے یا جب فلان شخص اس گھر میں داخل ہو تو تو طالق ہے۔ فکانت ہذہ الاشیاء والزواج مریض۔ پھر جب یہ بین
پائی گئیں تو اسوقت شوہر مریض ہو فتنے مریض مرض الموت ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اسنے طلاق کو ان شرطوں پر جب سعلق کیا
تھا تب تدریست تھا اور جب شرطیں پائی گئیں اسوقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ واقع ہوئی حالانکہ اسوقت شوہر مریض تھا
سے بیمار ہو پھر عورت کی عدت میں مر گیا۔ لم ترث۔ تو عورت نہیں وارث ہوگی۔ وان کان القول فی المرض وراثت
اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض میں ہو تو عورت وارث ہوگی شے کیونکہ مریض نے ایسے سبب سے عورت کو جدا کیا کہ
یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہر گیا کیونکہ چاند رات آئی اور فلان کا ظہر پڑھنا یا گھر میں جانا کچھ عورت کے اختیار میں نہیں
ہے۔ لانی قولہ اذا دخلت الدار۔ سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر میں گئی تو طالق ہے فتنے کیونکہ جب عورت گئی تو
تو وہ اپنے حق مثانے پر خود راضی ہو گئی۔ اور یا اول مسلمہ کا تعلیق کرنا حالت صحت میں تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت میں
کہا کہ جب میں مرض الموت سے بیمار ہوں تو تو طالق ہے۔ یہ باطل ہے جیسے کہا کہ جب میں مردن تو تو بائنہ ہے پس عورت میراث پائی
حاصل کلام یہ جو امام مصنف نے فرمایا کہ۔ ہذا علی وجہ امان لعلیق الطلاق بحی الوقت او بفعل نفسه او بفعل
المرأة۔ یہ کئی صورتوں پر ہے اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر سعلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر سعلق کرے (مثلاً وہ نماز
پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر سعلق کرے (مثلاً میں نماز پڑھوں) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر سعلق کرے (مثلاً تو نماز پڑھ
وکل وجہ علی وجہ امان کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض۔ او کلاهما فی المرض۔ اور ہر صورت کی دو چیزیں
ہیں اول یہ کہ تعلیق کرنا تو حالت صحت میں تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت میں ہوا اور دوم یہ کہ تعلیق و شرط دونوں کا
وجود حالت مرض میں ہوا۔ رایہ کہ تعلیق مرض میں اور شرط حالت صحت یا دونوں حالت صحت میں ہوں ان میں کچھ شک نہیں
کہ طلاق واقع ہو اور عورت وارث نہیں۔ لہذا انکو چھوڑ دیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونوں وجہوں کو ملا کر تفصیل یہ ہے۔ اما
الوجہان الاولان وھو اذا کان التعلیق بحی الوقت کہ اول دو صورتیں یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔
بان قال اذا جاء راس الشہر فانت طالق۔ یا بن طور کہ جب چاند رات آوے تو تو طالق ہے۔ او بفعل الاجنبی۔
دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو۔ بان قال اذا دخل فلان الدار او صلی فلان النہر۔ یا بن طور کہ جب فلان شخص
اس گھر میں گئے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے۔ وکان التعلیق والشرط فی المرض فلما المیراث۔ اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا
دونوں مرض میں واقع ہوئی تو عورت کے واسطے میراث ملیگی۔ لان القصد الی الفراق قد تحقق متبعا لشرط التعلیق
فی حال تعلیق حتماً بالیہ کیونکہ قرار کا قصد کرنا شوہر کی طرف سے ثابت ہوا کیونکہ اسنے تعلیق طلاق ایسے وقت میں کی جب کہ
عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو چکا تھا۔ جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر کہا کہ جب فلان شخص بیمار
ہو تو تو طالق ہے حالانکہ بیمار ہونا فلان کے اختیار میں نہیں ہے تاہم جب وہ اسے مرض الموت میں بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو یہ
شوہر کے تعلیق کا سبب ہے پس عورت وارث ہوگی۔ وان کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض لم ترث۔ اور

اگر تعلیق کرتا حالت صحت میں ہو اور شرط پیدا ہو یا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے حالت تعلیق حق میں یہ قصد نہیں کیا۔ وقال زفر ترث لان المعلق بالشروط تنزل عند وجود الشرط كالمنجز۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوئی ہو وہ موجود شرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دینا۔

فكان ايقاعا في المرض۔ تو ایسا ہوا کہ اس نے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دیدی۔ ولنا ان التعلیق سابق ليعصير تعلیقاً عند الشرط حکماً لا مقصداً۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو تعلیق سابق میں ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکماً طلاق دینا ہو جاتی ہے قصد نہیں ہوتی۔ تو فی الحال قصد طلاق دینا نہیں ہوا بلکہ گویا اس نے اب طلاق دی اور عید یہ ہے کہ جو قسم شرطیہ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ مفرد رہے کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں بڑی جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہو پس اس نے قصد طلاق نہیں دی۔ ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرفہ۔ اور ظلم کچھ نہیں ہوگا اسکے جو قصد سے ہو تو اس کا تصرف رد نہیں ہوگا۔ گویا اس نے حالت صحت میں طلاق دیدی۔ فاما الوجه الثالث وهو اذا علقه بفعل نفسه۔ رہی تیسری صورت اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو۔ فلو كان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض او كان فی المرض۔ تو اس میں دو وزن وجہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانے مرض میں ہو یا دونوں مرض میں ہوں۔ والفعول محالہ متہ بیا ولا بد منہ۔ اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اسکے نکرانے کا شوہر کو چارہ ہو (جیسے غلان وقت سونا مثلاً) یا اس سے چارہ ہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا قضاے حاجت وغیرہ)۔ تو ہر حال جب اپنے فعل معلق کرے تو اس میں سب وجہیں یکساں ہیں۔ فیصیر فارالوجود قصد الابطال۔ تو شوہر فرار کرنے والا ہو گیا کیونکہ عورت کا حق مٹانے کا قصد پایا گیا۔ اما بالتعلیق او بمباشرة الشرط فی المرض۔ خواہ قصد اس وجہ سے کہ اس نے مرض میں طلاق کی تعلیق کی یا اس وجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود بشرط طلاق کو عمل میں لایا۔ یہ نہیں کہو کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اس کو بغیر عمل میں لانے کے چارہ نہیں تھا کیونکہ۔ ان میں نہ سن فعل الشرط بدفع من التعلیق العتد بد۔ اگر اس کو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تھا تو تعلیق نکرانے میں تو اس کو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا۔ اسے کیونکہ تعلیق کی عورت کا حق مٹ گیا۔ فرد تصرفه دفعا للتصرف عنہما۔ تو مرد کا تصرف رد کر دیا جائیگا تاکہ عورت کے سر سے اس کا ضرر دور ہو۔ اما الوجه الرابع وهو اذا علقه بفعلها۔ یہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اس نے تعلیق کی ہو۔ تو اس میں تفصیل ہے۔ فان كان التعلیق بالشرط فی المرض۔ پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دو وزن باتیں مرض الموت میں پائی گئیں۔ والفعول محالہ متہ بد کلام زید ونحوہ۔ اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اسکے نکرانے کی گنجائش حاصل ہے جیسے کہا کہ اگر زید سے کلام کرے تو طلاق ہو یا نہ اس کے۔ مگر عورت نے یہ فعل کیا۔ لم ترث لانہا راضیة بذلك۔ تو عورت اس کی وارث نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہو گئی۔ ورنہ ایسا کام نہ کرتی۔ وان كان الفعل لا بد لہا منہ کا کل الطعام۔ اور اگر فعل ایسا ہو کہ عورت کو اس سے کچھ چارہ نہیں جیسے طعام کھانا۔ کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے۔ وصلوة الظهر۔ اور جیسے نماز ظہر۔ کہ فرضیہ الکی عزوجل ہے۔ وکلام الابوين۔ اور والدین سے بولنا۔ کہ اقتضای طبی سے مضطر ہے۔ بالجملة۔ ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں۔ ترث لانہا مضطرة فی المباشرة۔ تو عورت یہ فعل کرنے سے مطلق ہوگی وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے میں مضطر ہے۔ لہا فی الاستئذان من خوف الهلاک فی الدنیا او فی العقبی کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں یا عقی میں ہلاکت کا خوف ہے۔ ولا رضایع الا مضطرا۔ اور مضطر ہونے کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی۔ تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نہ کرتی اور جب کیا تو اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہوئی۔ اما اذا كان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض۔ اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے

فعل پر حالت صحت میں کی ہو اور شہرہ کا وجود اسکے مرض میں ہوا۔ ان کا ان الفعل مالمہ منہ بد۔ اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو
 کرنے کی گنجائش ہو۔ فلا اشکال انہ لا میراث لہا۔ تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی۔ وان کان مہا
 لا بد لہا منہ۔ اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ نہیں ہوتی۔ تو اختلاف ہے۔ فکذا لک الجواب عند محمد
 وہو قول زفرج۔ پس امام محمد رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی اور یہی زفرج کا قول ہے۔ لانه لم يوجد من
 الزوج صانع بعد ما تعلق حقها بما له۔ کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اسکے بعد شوہر کی طرف
 سے کوئی حرکت مٹانے والی نہیں باقی گئی۔ بلکہ اسے حالت صحت میں تعلیق الطلاق کی تھی۔ وغند البی حقیقۃ والی وصفت
 حرث۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی۔ کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے کرنے کی گنجائش
 نہیں ہے تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل منسوب ہوگا۔ لانه الجا ہا لے المباشرۃ۔ کیونکہ شوہر ہی نے اسکو عمل میں لانے پر مجبور کیا۔
 فینتقل الفعل الیہ کا نہ آئے کہ لہ کما فی الاکراہ۔ تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہوگا تو یا عورت اس کام میں مرد کا آکر جیسے
 اکراہ میں ہوتا ہے۔ کہ جسے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ شکار دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے
 ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہے۔ اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو بذریعہ
 اسی عورت کے طلاق دے۔ قال واذا طلقتہا ثلثا وہو مریض۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقیں دین در حالیکہ وہ مریض ہے
 فت یعنی مرض الموت میں ہے اسکی حالت سے موت کا غالب گمان ہے۔ ثم صح۔ پھر وہ اچھا ہو گیا۔ اور گمان غلط نکلا۔ ثم
 مات لم ترث۔ پھر شوہر مر گیا تو عورت نہیں وارث ہوگی۔ کیونکہ وہ مریض مرض الموت نہیں تھا۔ وقال زفرج ترث
 لانه قصد الفراق حين اوقع فی المرض وقد مات وی فی العدة۔ اور زفرج نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے
 جب مرض میں طلاق دی تو اسنے قرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت میں ہے کہ وہ تندرست ہو کر مافات۔ وہ ایسی
 طلاق کی عدت میں مرا کہ جسکو اسنے بقصد فراق اوقع کیا تو عورت وارث ہوگی۔ ولکن لقول المرض اذا تعقیبہ برء فهو بمنزلۃ الصحۃ
 لا ینعدم بہ مرض الموت فتبین انہ لاحق لہا یتعلق بما لہ فلا یصیر الزوج فارا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب مرض کے کچھ
 صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مرض الموت ہونا مٹ گیا تو یہ کمال گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر
 کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہوا۔ بلکہ اسنے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ
 حق اسکے مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پھر بعد اسکے اگرچہ وہ عدت میں مرا تو عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرست کی
 طلاق دینے میں ہوتا ہے۔ ولو طلعتھا فارتدت والیقا بائنتہا ثم اسلمت ثم مات من مرض موت وہی فی العدة
 لم ترث۔ اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت میں پھر معاذ اللہ وہ عورت متہ ہو گئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی
 مرض میں مر گیا در حالیکہ یہ عورت عدت میں ہے تو عورت وارث نہ ہوگی۔ وان لم تتردد بل طاعتت ابن زوجہا فی الجماع
 ورثت۔ اور اگر عورت مرتد نہیں ہوئی بلکہ اسنے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پسر بالغ سے جماع کر لیا بدن زبردستی کے تو وہ وارث
 رہیگی۔ ووجه الفرق انہا بالردۃ ابطلت اہلیۃ الارث اذ المرد لا یرث احدا۔ اور دونوں صورتوں میں فرق کی
 وجہ یہ ہے کہ عورت نے مرتد ہو کر میراث کی لیاقت کھو دی کیونکہ جو کوئی اسلام سے پھر ادہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا۔ ولا یقاہر لہ بدو
 الاہلیۃ۔ اور بدن لیاقت میراث کے میراث نہیں باقی رہ سکتی ہے۔ وبالمطاعۃ ما ابطلت الاہلیۃ۔ اور پسر شوہر سے جماع
 کرانے میں اسنے میراث کی لیاقت نہیں کھوئی۔ اگرچہ بہت فحش کام کیا اور شوہر پر دھمکی حوام ہو گئی۔ لان المحرمۃ لا ینا
 الارث۔ کیونکہ دائمی حرام ہونا میراث کی منافی نہیں ہوتی۔ حتی کہ موی مان بن وارث ہوتی ہیں۔ و ہوا الباقی۔
 ہم مرت میراث ہی کو باقی کہتے ہیں۔ یعنی بعد ایسی فحش حرکت کے ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت جسکا حق میراث متعلق ہو چکا ہے

نقض وارث رہیگی اور باقی تو وہ تین طلاق سے بڑھ کر حرام ہو گئی بخلاف ما اذا طأ وعت فی حال قیام النکاح۔ بخلاف اسکے اگر عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت میں شوہر کے پسر سے جماع برضا مندی کر لیا ہو تو بھی جدائی دہنی ہوگی مگر وارث نہیں ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے میں اور قبل طلاق کے ایسا کرانے میں فرق ہے۔ لایہا ثبتت الفرقة فتکون ایمة بطلان السبب۔ کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرنا جدائی ڈالتا ہے تو عورت اپنے سبب سیراث ملانے میں خود راضی ہو گئی۔ و بعد الطلقات لا یثبت الحرمۃ بالمطأ وعت۔ اور بعد تین طلاقوں کے پسر سے وطی کرنا جدائی حرمت نہیں ڈالتا ہے۔ لکن علیہا۔ کیونکہ حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہو چکی ہے۔ کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو چکی ہے۔ فافترقا۔ تو دونوں صورتوں میں فرق کھل گیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطأ وعت پسر کرنے میں ہنوز سبب سیراث نہیں تھا اور اگر ہوتا تو اسے مٹا دیا۔ اور بعد طلاقوں کے جن سیراث متعلق ہو چکا پھر مطأ وعت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر پر حرام ہو گئی لیکن سبب سیراث تو نہیں مٹا یا پس وارث ہوگی اور اول صورت میں نہیں وارث ہوگی۔ ومن قذف امرأ و هو صحیح۔ اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی میں زنا کی تہمت دی ہے۔ اور گواہ نہیں ہیں۔ تو ایسی صورت میں حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہیں پھر حاکم دو دن میں جدائی کر دیتا ہے۔ ولا عن فی المرض۔ اور لعان پہنے حالت مرض الموت میں کیا ہے۔ پھر حاکم نے تفریق کی اور عورت عدت میں رہے کہ مرد مر گیا۔ ورثت۔ تو یہ عورت اسکی وارث ہوگی۔ کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق متعلق ہو چکا تھا مٹ گیا۔ وقال محمد لا قرث۔ اور امام محمد نے کہا کہ نہیں وارث ہوگی۔ یہ اختلاف اسوقت کہ اصل تہمت لگانا حالت صحت میں ہوا ہو۔ والکمان القذف فی المرض ورثتہ فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر تہمت لگانا حالت مرض الموت میں پیدا ہوا تو عورت مذکورہ تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق وارث ہوگی۔ و ہذا ملحق بالتعلیق لبعول لا بد لہامنہ۔ اور یہ صورت ایسی تعلیق سے ملحق ہے جس میں عورت کے اپنے نسل پر طلاق متعلق کی ہو چکے نہ کہ اسکو چارہ نہیں ہے۔ کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت دی تو وہ مجبور ہوئی کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے۔ (اوپر ہی لمجاہ اے) لخصومتہ لرفع عار الزنا عن نفسہا۔ کیونکہ یہ عورت لاچار ناش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار دور کرے۔ تو عورت نے جدائی کچھ رضا مندی سے نہیں لی بلکہ مرد نے اسکو مجبور کیا لعان پر۔ وقد بینا الوجه فیہ۔ اور ہم اس میں توجیہ بیان کر چکے ہیں کہ گویا مرد نے خود جدائی کر دی بذریعہ عورت کے تو عورت اسکے اس کام کا آگے ہو گئی جیسے اگر وہ میں زبردستی کرنے والے کا وہ نسل کھاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے وان الی امراتہ و هو صحیح۔ اور اگر تندرستی کی حالت میں عورت سے ایلاہ کیا ہے یعنی قسم کھائی کہ تجھے وطی نہیں کرے گا چار ماہ تک یا زیادہ تک حتیٰ کہ چار ماہ گورنے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ ثم بانث بالایلاء و هو مریض۔ پھر ایلاء کی وجہ سے ایسی حالت میں بانث ہوئی کہ وہ مریض مرض الموت ہے۔ یعنی ایلاء سے جو تھے عینہ ختم پر بوجہ وطی نہ کرنے کے وہ بانث ہوئی اور اس وقت وہ مرض الموت سے مریض تھا۔ لم ترث۔ تو عورت اسکی وارث نہیں ہوگی۔ وان کان الایلاء ایضاً فی المرض ورثت۔ اور اگر ایلاء کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وارث ہوگی۔ جبکہ عدت میں مر گیا۔ لان الایلاء فی معنی تعلیق الطلاق لمضی اربعۃ اشہر حال عن الوقوع۔ کیونکہ ایلاء کرنا چار مہینہ جماع سے خالی گزرنے پر تعلیق طلاق کے معنی میں ہے۔ گویا کہ اگر میں نے تجھے چار ماہ تک جماع کیا تو بانث نہ ہو یا کہہا کہ آج سے جب بائو ان مہینہ شروع ہو بغیر جماع کے تو طلاق ہے۔ فیکون لمحقاً بالتعلیق لمحی الوقت۔ تو یہ صورت ایلاہ بھی ایک آمیزہ وقت کے آنے کے ساتھ تخلیق کرنے میں ملحق ہے۔ وقد ذکرنا وجہ۔ اور ہم اسکی وجہ ذکر کر چکے ہیں۔ کہ تعلیق سابقہ اب تعلیق ہو جائیگی۔ الغایۃ پس اگر حالت صحت میں ہو تو گویا اسے صحت میں طلاق دی کیونکہ بعد اسکے کوئی فعل نہیں کیا اور ایلاء سے رجوع کرنے میں ممانعت

ہر تفرقہ اسپر لازم نہیں ہر ان اگر مرض ایلا کیا ہو تو گویا مرض میں بعد تعلق حق عورت کے طلاق رسمی تو وارث ہوگی۔ مع قائل رحمہ اللہ و الطلاق الذی ملک فیہ الرجعة ترث بہ فی جمیع الوجوہ۔ امام مصنف کہے کہ جس طلاق میں مرد کو رجعت کا اختیار ہوا اسکی سب صورتوں میں عورت اسکی وارث ہوگی۔ خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں۔ خواہ تعلیق عورت کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو۔ خواہ وہ فعل لایہی ہو یا نہ بشرط عدت۔ نفع۔ لما بینا انہ لا یزیل النکاح حتی یحل الوطی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی ہر حتی کہ وطی حلال ہر وقت اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہر۔ میراث کا سبب نکاح ہر۔ نکاح السبب قائماً۔ تو سبب قائم رہا۔ اور وہ عدت میں ہر۔ و کلہا ذکرنا انہا ترث انما ترث اذا ما وہی فی العدة و قد بینا ہ۔ اور ہر موقع پر جہاں جہنے ذکر کیا کہ عورت اسکی وارث ہوگی اسکے معنی یہ کہ جہی وارث ہوگی کہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت عدت میں ہو اور ہم سابق میں یعنی شروع باب میں اسکو بیان کر چکے ہیں۔ اگر سند درست نے اپنی دو عورتوں کو کہا کہ تم میں سے ایک طالعہ ہر تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جسکو بیان کرے وہی طالعہ ہر پھر اسنے مرض الموت میں ایک کو بیان کیا تو قرار ہوگا پس اگر عدت میں مرا تو یہ وارث ہوگی۔ اور اگر ایک عورت پہلے مر گئی اور دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہ ہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہو گئی بخلاف اول کے کہ اسکو اپنے متعین کیا تھا۔

باب الرجعت

باب رجعت کے بیان میں۔ مراد رجعت یہ کہ طلاق صحیح رجعی دیکر رجوع کیا تاکہ نکاح برابر بدستور باقی رکھے اور طلاق سے بدلہ نہ لے دے اور یہ رجعت صرف صحیح رجعی یا اسکے مانند کنا یہ میں تین سے کم میں ممکن ہر۔ و اذا طلق الرجل امراتہ تطلیقاً رجعیۃ او تطلعت من۔ اور جب مرد نے اپنی جوہر کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دین۔ یعنی مدخلہ کو کیونکہ غیر مدخلہ تو فوراً بائنہ ہو جاتی ہر اسکی عدت نہیں ہر تو مدخلہ کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دین پھر حکم شروع اسپر رجعت لازم آئی یا خود اسکی مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت میں ہر۔ فله ان یراجعہا فی عدتہا۔ تو مرد کو اختیار ہر کہ عدت میں عورت سے مراجعت کرے۔ یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہیں ہر۔ رضیت بذلک او لم تعرض۔ خواہ عورت اسپر راضی ہو یا نہ ہو۔ بقولہ تعالیٰ فامسکوا منہن لمعروف الا لایۃ۔ یعنی جب طلاق دے اور عورت کی عدت گزرنے کو پہنچے تو تم انکو بطور معروف روک لو یا عدت گزرنے دو کہ بطور معروف انکو روانہ کرو اور بغرض ضرر پہنچانے کے انکو ست روکو۔ بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہر۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقاً اجازت ہر تو اسی پر عمل ہوگا پس عورت راضی ہو یا نہ شوہر کو رجوع کا اختیار ہر۔ و لا بد من قیام العدة۔ اور عدت کا قائم ہونا ضرور ہر۔ لان الرجعة استمداء الملک۔ کیونکہ رجعت کے معنی ملک کو برابر قائم رکھنا۔ الا تری انہ سمی امساکاً۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا نام امساک رکھا گیا۔ فامسکوا منہن الخ۔ وہو الامساک اور امساک باقی رکھنا۔ تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو۔ و انما تحقق الاستداء فی العدة۔ اور برابر باقی رکھنا تو عدت ہی میں ہو سکتا ہر۔ لانه لا ملک بعدا نقضاً تھا۔ کیونکہ عدت گزرنے کے بعد ملک نکاح نہیں۔ تو پھر کس باقی رکھیں گے پس ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو برابر باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہر۔ پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قبل سے کبھی فعل سے اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہر اسکا بیان مسائل ذیل میں ہر۔ والرجعة ان یقول راجعاً۔ اور رجعت یہ ہر کہ عورت کو خطاب کر کے کہے کہ میں نے تجھے رجعت کر لی۔ اور رجعت امراتی۔ یا کو ایہوں کو مخاطب کر کے کہے کہ میں نے تجھ سے رجعت کر لی۔ خواہ عدت حاضر ہو یا آگاہ کرے۔ سو ہذا صحیح فی الرجعة ولا خلاف

بین الائمہ۔ اور یہ رجعت میں صریح لفظ ہے اور چاروں ائمہ میں کچھ خلاف نہیں۔ اور صحیح یہ کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہونے بلکہ گواہ ہونے کا یہ فائدہ ہے کہ اگر عورت نے دعویٰ کیا کہ اس نے مجھے رجعت نہیں کی تو وہ گواہوں سے ثابت کرے گا۔ بالکل یہ تو یہی رجعت بلا شرط صریح ہے۔ اولیٰ طحا۔ یا فعلی رجعت اصطلاح کہ اس عورت کو طہی کرے۔ اولیٰ قبلہا۔ یا اسکا بوسہ لے۔ اولیٰ مسہا بشہوت۔ یا عودت کو شہوت سے ماس کرے۔ یعنی مجھ سے۔ اور نظرائی فرجہا بشہوت۔ یا شہوت سے اسکی فرج کو دیکھے۔ یعنی اندر کی گولی فرج کو۔ اور یعنی رحم نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی۔ اور یہ قید بوسہ و ذخیرہ و خلاصہ میں صحیح ہے شیخ محقق نے کہا کہ فعل دلیل رجعت ہے اور دلیل ہونا ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح سے مختص ہوں یہ استدلال مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید ہونا چاہیے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہے کیونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہے کہ اسکا حکم مختص بنکاح ہے بخلاف بچہ و نظر کے کہ مختص بنکاح نہیں مگر جہی کہ شہوت سے ہوں۔ پھر مقتدی کی طرف نظر کرنا بقول محمد و قیاس قول ابی حنیفہ رحم رجعت نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ بوسہ و ماس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دو وزن سے رجعت ہے بشرطیکہ عورت سے مرد کی دانست میں صادر ہو اور وہ اسکو منع نہ کرے۔ اس میں تو اتفاق ہے کہ صحیح بہ فی الخلاصہ وغیرہ اور اگر عورت کی طرف سے مثلاً اصطلاح ہو کہ اس نے سوتے میں مرد کا بوسہ دیا یا ماس و نظر کی شہوت یا چاہے شہوت مثلاً بوسہ الگٹی یا زبردستی ایسا کہ قبیح الاسلام و شمس الاسلام نے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت ہو جائیگی غلطاً یا یہ صحت۔ اور اگر سوتے میں یا زبردستی عورت نے اس کے آگے کو اپنی فرج میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ہو گئی۔ اور واضح ہو کہ اگر شہوت میں اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہے اس پر گواہ قبول نہ ہونے کا فی الخلاصہ قال المرتجم لیکن اقوال شہوت کے گواہ قبول ہونے کا حفظ۔ بالکل یہ افعال حیث ہیں۔ وہ ہر اعتبار سے ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا یصح الرجعة الا بالقول مع القدرة علیہ۔ اور شافعی نے کہا کہ جب قول بہ قدرت ہو تو بدو قول کے رجعت صحیح نہیں ہے۔ ورنہ گونگے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہے۔ لان الرجعة بمنزلة ابتداء النکاح حتی یحرم وطئہا۔ کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلہ جدید نکاح کرنے کے ہے حتیٰ کہ عورت کو طہی کا حرام ہے۔ جب تک کہ رجعت نہ کرے۔ جو اس پر یہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہیں تو وہ حرام کیونکہ واجب کہ رجعت سے حلال کر سکتا ہے تو طہی دلیل رجعت ہے اور رجعت بنا نکاح نہیں کیونکہ شہادت شرط نہیں اور ہر جدید نہیں تو حرمت طہی بوجہ طلاق کے ہے جب تک عوم رجعت نہ ہو۔ و عندنا ہوا استدلال بالنکاح علی ما بیناہ و مستقرہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھتا ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ تقریر کریں گے۔ اور شافعی رحم کی موافقت ابو ذر و ظاہر یہ ہے کہ اور ہمارا مذہب حضرت سید بن السبیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم ائمہ تابعین و ادراعی و فوری وغیرہم جاعت فقہاء کا قول ہے ذکرہ ابن المنذر رحمہما و واضح ہو کہ اگر کہا کہ تو میری بی بی جیسی تھی ویسی ہی یا تو میری عورت ہے تو نیت رجعت سے کیا یہ رجعت ہے الذخیرہ۔ اور مالک و اسحق نے کہا کہ طہی میں اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہے۔ رفع۔ و القفل قد یقع ولالة علی الاستدانة۔ اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ کمافی اسقاط الخیار۔ جیسے خیار ساقط کرنے میں ہے۔ مثلاً ایک گھوڑا اس شرط پر خرید کر مجھے تین روز تک اسکے واپس کرنے کا اختیار ہے پھر اس پر سواری لیکر کام کو گیا تو خیار ساقط ہو کر بیع برابر دائمی ہو گئی یا ایک باندی خرید کر اس کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے کہ چاہوں تو فروخت کر دوں پھر اس عرصہ میں باندی سے طہی کی تو بیع ٹوٹ گئی اور اصلی حالت برابر باقی رہی تو صاف ظاہر ہے کہ جب رجعت کے یہی کہ موجودہ حالت ملک کو برابر قائم رکھنا اور جتنے دیکھا کہ شیخ نے افعال کو اس سنی کی دلیل رکھا ہے تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہے۔ واللہ لا یفعل شخص بالنکاح۔ اور فعل کا دلیل رجعت ہونا یہی فعل ہے جو مخصوص بنکاح ہے۔ یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہیں بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاص کر نکاح سے جائز ہو تو یہ دلیل ہے کہ اس نے برابر بنکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہے۔ و ہذا الافاعیل۔ اور یہ افعال مذکورہ۔ شہوت سے اندر دنی فرج میں نظر نہ

مساس و بوسہ بیسے انحال میں کہ تخصیص بہ نکاح کے ساتھ مختص ہیں و۔ یعنی خاص کر نکاح ہی سے انکا جوانی جبکہ شہوت سے ہوں۔ خصوصاً فی حق الحرة۔ خصوصاً آزادہ عورت کے حق میں و۔ کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی بخلات باندی کے کہ وہ کبھی ملوکہ ہونے سے حلال ہوتی ہے لیکن مختص نہیں کہ ملک حلال پر دلیل ضروری ہے تو وہ آزادہ یا ملوکہ باندی میں دلیل ملک نکاح میں جبکہ شہوت سے ہیں۔ تجدید المس و النظر بغیر شہوت۔ برخلاف بغیر شہوت چھوٹنے و نظر کرنے کے۔ لانه قد یحل بدون النکاح کما فی القابلۃ و البلیب و غیر ہما۔ کیونکہ بغیر شہوت چھوٹنا دیکھنا کبھی بدون نکاح کے بھی حلال ہوتا ہے جیسے دائی خانی کو اور طلیب معالج کو اور در سراج کو و۔ جیسے سفر میں عورت کو جائز پر سوار کرنا اور زنا کے گواہ۔ بالجلد یعنی شہوت کی قیداً سوا سطلے لگائی کہ چھوٹا و نظر فرج بغیر شہوت کے طلیب و غیرہ کو جائز ہے اور شہوت کے ساتھ البتہ سوا نکاح کے نہیں جائز ہے۔ پھر مٹنے نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا۔ و النظر الی غیر الفرج قد یقع بین الماکنین و الزوج ایسا کہ نہا فی العدة۔ اور سوا فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بارہا باہم یکجا رہنے والوں میں ہو جانا ہے اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اسکے ساتھ رہتا ہے۔ فلو کان رجعة یطلقها۔ پس اگر بغیر شہوت اور کہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جاوے تو پھر مرد اسکو طلاق دیگا۔ کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو خواہ مخواہ لازم آئی ہے تو پھر طلاق دیدیگا۔ فیطول العدة علیہا۔ تو عورت کے حق میں عدت بہت دراز ہو جائیگی و۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور بطور شہوت تسبیح کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوا فرج کے دیکھنے و چھوٹنے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا پس اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے صرح بہ فی نکاح الزیادات۔ اور اگر مقعد میں وطی کی تو قدری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہیں اور فتویٰ یہ کہ رجعت ہے کیونکہ مساس بشہوت مع زیادت موجود ہے اور مجزون کی رجعت بعقل ہے اور بقول نہیں ہے۔ اگر بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ میں اسکو وطی کرچکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدون وطی کے نہیں رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلان شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آئندہ زمانہ کی طرف سفات کرنا نہیں صحیح ہے۔ مت۔ قال ویستحب ان یشہد علی الرجعة شاہدین۔ قدری رحم نے کہا کہ مستحب ہے کہ رجعت پر دو گواہ کر لے۔ فان لم یشہد صحت الرجعة۔ پھر اگر گواہ نہ کر لے تو بھی رجعت صحیح ہے۔ وقال الشافعی فی احد قولہ لا یصح و یقول مالک۔ اور شافعی رحم نے دو قول میں سے ایک میں کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالک رحم کا قول ہے۔ لقولہ تعالیٰ و اشہدوا ذوی عدل منکم۔ بدلیل قول الکی عزوجل و اشہدوا الخ یعنی تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ کرو۔ والامر للماحیاب۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے و۔ تو گواہ نہ کرنا واجب ہوا بدلیل ایجاب لیکن روضۃ الشافعیہ میں ہے کہ گواہ کرنا بقول اکثر کچھ شرط نہیں اور مبطون میں ہے کہ مستحب ہے اور یہی کتب مالکیہ میں مذکور ہے پس جو کچھ مصنف رحم نے ذکر کیا وہ شافعیہ مالکیہ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ نہ کرنا مستحب ہے۔ دفع۔ ولما اطلاق النصوص عن قید الاشہاد۔ اور ہماری محبت یہ کہ رجعت کے جو لغوص ہیں انھیں اطلاق پر ہیں کوئی قید گواہ کرنے کی نہیں ہے و۔ کقولہ قلے فامساک بمعروت۔ اور قولہ یوئتن اق برہن۔ اور قولہ ان یراجعا۔ ولانہ استدامۃ للنکاح و الاشہادۃ لیست شرطاً فیہ فی حالۃ البقاء۔ اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھتا ہوتا ہے اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کما فی الفقی فی الایلاء۔ جیسے ایلاء میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انما تستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلئے بحرمی التناکر فیہا۔ لیکن گواہ نہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جاوے ایسا نہ کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی و انکار ہو و۔ اور باہم بدگولی پھیل جاوے کہ فلان شخص نے طلاق دی پھر عدت کا زمانہ ہو گیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہذا گواہ کر لے تاکہ شہرت رہے۔ واما تلاء محمول علیہ۔ اور جو شافعی نے آیت پر مدعی دم

استحباب پر محمول ہے۔ الا تری انہ قرئنا بالمفارقة وہو منها مستحب۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکو مفارقت سے لایا حالاً کو مفارقت
 میں گواہ کر لینا مستحب ہے۔ یعنی جب طلاق دے دیا کہ اسکو کہہ کر لینا مستحب ہے اسی طرح رجعت میں استحباب ہے۔ وہ مستحب
 ان یعلمہا کیلئے فی المعصیۃ۔ اور مستحب ہے کہ عورت کو آگاہ کر دے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جاوے۔ کیونکہ شاید وہ
 بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو آ۔ اسلئے ہو۔ واذا انقضت
 العدة فقال کنت راجعتہا فی العدة فصدقتہ فی رجعتہ وان کذبتہ فالقول قولہا۔ اور اگر عدت گزر گئی پس
 مرد نے کہا کہ میں نے تجھے عدت میں رجوع کر لی پس عورت نے اسکی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے مرد کو جھٹلایا
 تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا۔ لائے اخیر عملاً لایک انشاء فی الحال فکان تمہا۔ کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جسکو
 فی الحال پیدا نہیں کر سکتا تو وہ اس میں متم ہوگا۔ گواہوں کی ضرورت ہے۔ الا ان بالتصدیق ترتفع التہمة۔ لیکن عورت
 کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائیگی۔ ولایمین علیہا عند الی حنیفہ رحم۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے
 و بدون قسم کے اسکا قول قبول ہوگا۔ وہی مسالۃ الاختلاف فی الاشیاء السیوۃ و قد مر فی کتاب النکاح
 اور یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں گزر چکا ہے کہ بکرہ پر سکوت کے دعویٰ میں بکرہ قسم
 نہیں اور ہم اسکو کتاب الدعویٰ میں بیان کریں گے۔ واذا قال الزوج قد راجعتک فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت
 عدتی لم یصح الرجوع عند الی حنیفہ رحم۔ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر نہ ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے
 رجعت کی ہے تو دینے کر چکا یا اب کی پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو طے ہوا جواب دیا کہ میری عدت گزر چکی تو امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اسقدر ہو کہ اتنے دنوں میں
 عدت گزرنا ممکن ہو یا حفظ۔ م۔ وقال لا تصح لانها صادفت العدة۔ اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا
 اتصال عدت سے ہو گیا۔ اور یہی باقیہ ظاہر اسلئے ان تجربہ۔ کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہاں تک کہ عورت اس کے
 گزرنے کی خبر دے۔ اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا۔ وقد سبقۃ الرجعة۔ اور قول رجعت کا خبر دینے سے
 سابق ہو گیا۔ و عدت سے مل گیا۔ و انما لو قال لہا طلقک۔ اور اسی واسطے اگر عورت طلقہ کو کہا کہ میں نے تجھے
 دوسری طلاق دی۔ فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت عدتی یقع الطلاق۔ پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو جو آ
 دیا کہ میری عدت تو گزر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عدت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو
 وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے۔ ولابی حنیفہ انہا صادفت حالۃ الانقضائ
 امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گزرنے کی حالت ہے۔ اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائیگا
 لانہا امینۃ فی الاخبار عن الانقضائ۔ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے۔ و تجب میں
 کا کثرت آگیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضائ سے ہے۔ فاذا اخبرت دل ذلک علی سبق الانقضائ۔ جب عورت
 نے انقضائ عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گزرا پہلے ہو چکا ہے۔ پھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گزری تو ظاہر ہوا
 ما قریب احوالہ حال قول الزوج۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے۔ و سب سے کم نہیں
 ممکن و طواہ عوام مرد کا رجعت کرنا عدت گزرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہوئی۔ و مسالۃ الطلاق علی الخلاف۔ اور
 طلاق کا مسئلہ بھی اس اختلاف پر ہے۔ حتیٰ کہ امام رحم کے نزدیک طلاق بھی نہیں واقع ہوگی۔ و لو کان علی الاتفاق
 اور اگر ہم مان لیں کہ طلاق کا مسئلہ بخلاف ہے۔ و ہم کہتے ہیں کہ طلاق رجعت میں فرق ہے۔ فالطلاق یقع
 باقرارہ بعد الانقضائ والمرجعۃ لا تثبت بہ۔ پس طلاق تو بعد انقضائ عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور

مراجعت اسکے اقرار سے نہیں ثابت ہوگی۔ کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار میں ہے تو عدت کے بعد جب اسنے کہا کہ میں نے
عدت میں دوسری طلاق دی تھی تو قاضی مان لگا اور رجعت میں تمت ہو تو عدت کہہ سکتی ہے کہ ٹھوٹ ہے یہ بھیجے حرام طور پر ساتھ جاتا ہے
کیونکہ عدت گزر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم
ہو اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت حکماً صحیح ہو جاوے۔ م۔ بھر یہ آزادہ عورت میں ہے۔ واذ اقل زوج الامتہ بعد انقضائ
عدتها قد کنت راجعتھا۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں
ف۔ یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے اسکو طلاق جی دی بھر عدت کی مدت گزر چکی اسوقت شوہر نے کہا کہ میں تو عدت میں اس سے
رجعت کر چکا ہوں تو یہ خبر قابل تمت ہے کیونکہ فی الحال رجعت نہیں کہہ سکتا اعد اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا ہر لازم آوے پھر چونکہ
یہ ہر اس باندی کے مولیٰ کا ہوگا ایسے باندی کو تصدیق کا اختیار نہیں ہے بھر اگر یہ ہوا کہ۔ صدقہ المولے وکذبہ الامتہ مولیٰ
نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اسکو ٹھوٹا بتلایا۔ اور شوہر کے پاس رجعت کے گواہ نہیں ہیں۔ فالقول قولہما
عند ابی حنیفہ۔ و امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا۔ ف۔ ہی قول امۃ ثلثہ و زفر ج۔ ۲۔ کیونکہ اگر وہی رجعت
نہو تو باندی کو طی حرام میں مبتلا ہونا پڑے حالانکہ وہ مسلمہ ہے۔ و قال القول قول المولے۔ اور صاحبین نے کہا کہ قول
اسکے مولیٰ کا قبول ہوگا۔ ف۔ اور شوہر سچا قرار پا دیگا۔ لان بقصعہا مملوک لہ۔ کیونکہ باندی کی بقیع تو اسکے مولیٰ کی مملوک ہے
فقد اقر بما ہو خالص حقہ للزوج۔ تو اسنے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لیے اقرار کیا۔ فشا بہ الاقرار علیہا
بالنکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولیٰ نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا۔ ف۔ باین طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مرد کے
ساتھ نکاح کیا پس یہ اقرار صحیح ہے تو رجعت مذکورہ کی تصدیق بھی صحیح ہے لیکن اس میں نظر ظاہر ہے اسولے کہ مولیٰ کو اپنی باندی کا
کرنے کا اختیار حاصل ہے اگرچہ باندی راضی نہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز ہے اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت میں زحمت و حرمت سے متعلق
ہے اور رجعت کچھ تجدد نکاح نہیں ہے۔ و ہولقول حکم الرجعت یقتضی علی العدة۔ اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی
صحیح ہونا اور نہونا تو عدت پر مبنی ہے۔ ف۔ پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح مملوک و طی حلال ہے اور بعد عدت ہو تو نہیں اور طی حرام
ہے تو عدت پر مملد ہوا۔ و القول فی العدة قولہما۔ اور عدت کے بارہ میں باندی کا قول معتبر ہے۔ کیونکہ وہی اکی امین
فکذا فیما یقتضی علیہا۔ تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو اس میں بھی باندی کا قول معتبر ہوگا۔ ف۔ تو جب باندی نے کہا کہ اسکا
رجعت کرنا عدت میں نہیں ہوا تو قبول ہوگا مگر اگر شوہر گواہ لاوے۔ مگر اگر گواہ لاوے کہ مولیٰ کا تصدیق کرنا بمنزلہ نکاح جدید ہے و فیہ
بحث دقیق م۔ ولو کان علی القلب۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں برعکس واقع ہوا۔ ف۔ یعنی بعد انقضائ عدت کے شوہر
نے عدت میں رجعت کا دعویٰ کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولیٰ نے مذہب کی۔ فعدتہما القول قول المولے۔ تو صاحبین
کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا۔ ف۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ وکذا عندہ فی الصحیح۔ اور امام رحمہ کے نزدیک بھی صحیح روایت ہے
یہی حکم ہے۔ لانہا منقضية العدة فی الحال وقد ظہر ملک المستعہ للمولے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت میں ہے
کہ ایام عدت گزر چکے ہیں اور مولیٰ کے واسطے اپنی باندی سے قطع حاصل کرنے کی ملک بظاہر ثابت ہو چکی۔ ف۔ پھر اگر باندی اسکے
شوہر کے قول سے رجعت ثبوت ہو جاوے تو البتہ مولیٰ کو قطع حاصل نہوگا لیکن گواہ نہیں ہیں جنکی گواہی سب پر رجعت ہو جاتی ہے بلکہ صرف
باندی کی تصدیق ہے۔ ولا یقبل قولہا فی البطلان۔ حالانکہ مولیٰ کی ملک باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول نہوگا۔ ف۔ کیونکہ
کسی کا اقرار دوسرے کے غیر پر ہو جانے پر مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الوجه الاول۔ برخلاف پہلی حدیث کے۔ ف۔ کہ امام رحمہ
کے نزدیک اس میں باندی کا قول مقبول ہوگا جبکہ مولیٰ کی ملک ظاہر نہیں ہوئی۔ لان المولے بالتصدیق فی الرجعة مقرر بقیام
العدة عندہما ولا یظہر لک مع العدة۔ کیونکہ مولیٰ نے جب رجعت میں شوہر کی تصدیق کی تو اس سے تو اس امر کا مقرر ہو گیا کہ

رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور عدت کے ہوتے ہوئے مولیٰ کے لیے باندی سے متنع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی و
 کیونکہ عدت اسی واسطے ہوتی ہے کہ اس میں دلی نہ کجا دے باوجود کہ مولیٰ اسکا مالک ہے۔ وان قالت قد انقضت عدتے۔ اور
 اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے۔ اور ایام اتنے ہیں کہ عدت گزرنا ممکن ہے۔ م۔ وقال الزوج والمولى لم تنقض عدت
 اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولیٰ نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گزری ہے۔ فالقول قولہا۔ تو قول باندی ہی کا مستحب ہے۔
 لانہا اعمیۃ فی ذلک اذ ہی العالمۃ بہ۔ کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضائے عدت کو جاننے والی ہے
 و۔ پس معلوم ہوا کہ اگر مولیٰ یا شوہر نے گواہ دیے کہ اسکی عدت نہیں گزری تو قبول نہو گے مگر جبکہ یہ گواہی دین کے اسے اقرار کیا کہ میری
 عدت گزر چکی ہے۔ پھر واضح ہو کہ آزادہ عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن
 حیض پورے دس دن میں اور کبھی چار پانچ روز میں پاک ہو جاتی ہے اور کبھی پھر دس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہو کر نہانے کا
 وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا۔ واذا انقطع الدم من الحيض
 الثالثۃ۔ اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہوا۔ یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت میں تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا۔ المعشرۃ
 ایام۔ پورے دس روز پر۔ و۔ اور عدت سے نکل گئی اور۔ انقضت الرجعة۔ رجعت منقطع ہو گئی۔ و۔ اب اگر رجوع
 کرے تو رجعت نہو گی۔ وان لم تغتسل۔ اگرچہ عورت نے ہنوز غسل نہ کیا ہو۔ وان انقطع لاقبل من عشرة ایام منقطع
 الرجعة حتی تغتسل او یغسل علیہا وقت صلوة کامل۔ اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہوا ہو تو بھی رجعت منقطع
 نہو گی یہاں تک کہ عورت غسل کرے یا سپر نماز کا پورا وقت گزر جاوے۔ حتیٰ کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً ظہر کے
 درمیان وقت میں خون بند ہوا تو جب وقت نکھر عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اس میں نہا کر کپڑا
 پہننے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز میں محسوس ہے کیونکہ یہاں صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے
 حیض پر یہ احکام معتبر ہیں۔ لان الحيض لا مزید لہ علی العشرۃ فیجوز الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت
 العدۃ فانقضت الرجعة۔ کیونکہ حیض کے واسطے دس روز برزیا دینی تصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکل کر رجعت
 منقطع ہو گئی۔ و۔ فیما دون العشرۃ یحتمل عود الدم فلا بد ان یقتصد الانقطاع بحقیقۃ الغتسال او بلزوم حکم
 احکام الطہارۃ استیضی وقت الصلوۃ۔ اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجاوے تو ضرور
 ہوا کہ منقطع ہو جانے کے احتمال کو قوت دیجاوے یا تو حقیقت میں غسل کر لینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم
 اس پر لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزر جانے کے۔ کیونکہ اس پر اس نماز کی قضاء لازم آئی تو شرع نے اسکو پاک قرار دیا
 لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے۔ بخلاف ما اذا كانت کتبیۃ۔ برخلاف اسکا جب عورت کتبیہ ہو۔ لانہ لا یتوقع فی حقہا
 امارۃ زائدۃ فانکف بالانقطاع۔ کیونکہ اسکے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا
 و۔ کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض و واجب کے بجالاوے تو جہی خون منقطع ہوا وہ عدت سے
 خارج ہو گئی خواہ دس دن ہو یا کم ہو۔ پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا۔ و منقطع اذا تیممت و وصلت عند
 ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جب تیمم کے نماز پڑھے تب منقطع ہو گی۔ یعنی تیمم مع او اسے نماز
 نفل یا فرض ہونا چاہیے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدیل استحسان ہے۔ وقال محمد اذا تیممت لقطعت
 اور امام محمد نے کہا کہ جہی اسے تیمم کر لیا تو عدت رجعت منقطع ہو گئی۔ و ہذا قیاس لان تیمم حال عدم الماء و طہارۃ مطلقۃ
 یہ حکم بدیل قیاس ہے اس واسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم کرنا مطلقاً طہارت ہے۔ خواہ نماز
 ادا کرے یا نہیں۔ حتیٰ ثبوت بہ من الاحکام لثبوت بالاعتسال فکان بمنزلۃ۔ حتیٰ کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت

ہوتے ہیں تیمم کرنے سے ثبوت ہو جائیگا تو تیمم کرنا بمنزلہ نہایت کے ہوا۔ تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہو جائیگی۔ ابن المہتمم
 کہا یہی حسن ہے۔ ولہذا نہ ملوث غیر مطہر۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو لٹ لگانے والا ہے نہ پاک کرنے والا۔ تیمم یعنی جب سوا
 بچکنے بچہ دریاغ وغیرہ کے گرد آلود چیز سے تیمم کرے تو منہ و ہاتھ آلودہ ہو جائیگا تو ظاہر حال میں تیمم سے لٹ بڑھ جاتا ہے طہارت
 نہیں حاصل ہوتی۔ مگر شرط طہارت اعتبار کیا گیا۔ واما اعتبار طہارۃ ضرورۃ ان لا متضاغت الواجبات۔ اور تیمم کو
 طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نماز میں کئی گونہ ہوجاویں۔ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً وضو نہیں کر سکا
 تو دوسرے مہینہ میں ہر روزہ دو چند ہوگی اور زیادہ میں زیادہ۔ پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض صوم و صلوٰۃ۔ لکھی گونہ ہونے کی
 ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ و ہذہ الضرورۃ تحقق حال اداء الصلوٰۃ لا فیما قبلہا من الاوقات۔ اور ضرورت
 تو ادائے نماز کی حالت میں تحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات میں۔ اگر وہم ہو کہ تیمم سوائے نماز کے جائز ہوگا حالانکہ
 سجدہ تلاوت وغیرہ کے لیے جائز جواب دیا کہ۔ والاحکام الثابتۃ القضا ضروریۃ اقتضائیۃ۔ احکام جو ثابت ہوئے ہیں
 وہ بھی نماز کے مقتضی ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہیں۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لیے ایسے تیمم جائز ہوا کہ نماز
 میں قرائت رکن ہے اور مسجد میں داخل ہونا نماز کی وہی جگہ ہے اور سجدہ تلاوت تابع قرائت ہے۔ الغایۃ۔ اور اسی وجہ سے غالی
 سلام کا جواب دینے کے لیے تیمم کرنے میں اختلاف ہوا کہ اس میں جواز نماز کا اقتضا نہیں ہے فغال فیہ۔ اور واضح ہو کہ جہاں شرع نے
 اسکو طہارت اعتبار کیا وہاں وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ ہے یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض و نفل اس سے جائز ہے
 اگرچہ یہ اعتبار بضرورت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروری ہے اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہے تو بحث تیمم بحث
 راست سے مخالفت نہیں و تاہم فی الفتح۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہو جائیگا
 ثم قیل تنقطع بنفس الشرع عند ہما۔ پھر کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع
 ہو جائیگا۔ وقیل لبد الفراغ لیتقرر حکم جواز الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ
 جواز نماز کا حکم مقرر ہو جاوے۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہے جیسے قبل شروع تھی کیا نہیں دیکھتے
 کہ اگر نماز میں پانی مل جاوے تو تیمم کا افر باقی نہیں رہتا ہے بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذا فی المبسوط ۶۔ و اذا اغتسلت
 و سبب شئاً من بدہا لم یصبہ الماء۔ اور اگر دس روز سے کم میں فون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ
 بدن میں سے کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہیں پہونچا۔ تو اس جزو کو دیکھا جاوے۔ فان کان عضوہا فوقہ
 لم ینقطع الرجۃ۔ پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھ کر ہو تو رجعت منقطع نہوگی۔ یعنی غسل نہوا تو عدت باقی ہے
 پس اس حالت میں رجعت کرنے سے صحیح ہو جائیگی۔ وان کان اقل من عضوہا لقطع۔ اور اگر عضو سے کم چھوٹا ہے
 تو رجعت منقطع ہوگی۔ نہ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا جیسے کلائی کا جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ
 اور کلائی ہے۔ قال رحمہ اللہ و ہذا استحسان۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ استحسان ہے۔ والقیاس فی العضو الکامل
 ان لا یبقی الرجۃ لانہا غسلت الا کثر۔ اور پورے عضو میں قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اسنے بدن
 کا اکثر حصہ دھویا ہے اور اکثر حصہ کے واسطے حکم کل ہے۔ والقیاس فیما دون العضو ان یتقی لان حکم الجنائۃ و الحیض لا
 یتجوزی۔ اور عضو سے کم میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب حیض ہونے کا حکم ٹکڑے نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ حکم
 معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہ گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہوگی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جنابت اس جزو کی رہ گئی اور باقی جاتی ہے بلکہ سب
 باقی ہے پھر اقل قیاس ابو یوسف ہے اور دوم قیاس محمد ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہے پس بقول محمد۔ وجہ الاستحسان
 و ہوا الفرق ان مادون العضو یسارع الیہ البخاف لقلۃ فلا یتقین لعدم وصول الماء الیہ۔ استحسان کی وجہ اور

وہی فرق ہے کہ عضو سے کم کو جو قلت کے بہت جلد خشکی آجاتی ہے تو اس تک پانی نہیں پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا، ہر ف
 شاید پانی پہنچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا ہو تو رجعت جائز نہ ہوگی اور شاید نہ پہنچا ہو تو جائز ہوگی۔ **مقطع الرجعة ولا یحل**
لہا التزوج اخذ بالاحتیاط فیہما۔ تو ہم نے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی، لیکن دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا حلال نہیں ہوتا کہ دونوں
 یا تو یمن احتیاط پر عمل ہو جاوے بخلاف **العضو الکامل**۔ بر خلاف عضو کمال کے نہ یہ دوجہ استحسان ابو یوسف ہے کہ جب عضو
 کمال خشک رہا تو رجعت منقطع نہ ہوگی۔ لہذا نہ تسارع الیہ بالجفوف ولا یغفل عنه عادة فافترقا۔ کیونکہ عضو کمال تک جلد ہی خشکی
 نہیں آجاتی اور اس سے غفلت کا بھی عادت نہیں پائی گئی ہے تو عضو کمال اور جزو عضو میں فرق کھل گیا۔ وعن ابی یوسف
 ان ترک المضمضة والاستنشاق لکرم عضو کمال۔ اور ابو یوسف سے روایت میں ہے کہ کسی کتا اور ناک میں پانی ڈالنا
 چھوٹا تو جیسے پورا عضو چھوٹا ہو۔ حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹے تو عضو کمال ہو لیکن ان دونوں کو مثل عضو کے شمار کیا غلط
 و ہو قول محمد بن زمرہ لا دون لعضو۔ اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے اور یہی قول محمد بن زمرہ کا کتا اور ناک میں پانی ڈالنا
 اگر چھوٹے تو بنزہ لے کر چھوڑنے کے ہے۔ لان فی فرضیۃ احتمال باختلاف غیرہ من الاعضاء۔ کیونکہ کتا کے ناک میں پانی
 ڈالنے کی فرضیت میں اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے نہ کہ امام مالک، شافعی کے نزدیک غسل جنابت میں یہ سنت اور امام
 وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاطی کہ رجعت منقطع ہو گئی۔ اب بیان اسکا کہ رجعت صرف مدخل میں صحیح ہوتی ہے پھر اگر
 مدخل سے نکال دیا اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی۔ ومن طلق امراتہ فی حال اولد مت منه۔ اور جس شخص نے اپنی عورت کو
 طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہو یا اس سے بچہ جنمی آئے نہ یعنی بعد بچہ جنم کے اسنے طلاق دی۔ وقال لم اجامعہا۔ اور کہا کہ میں نے
 اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے یعنی مدخلہ نہیں ہے۔ پھر اسنے اس عورت سے رجعت کر لی جاہی۔ **فلم الرجعة**۔ نہ اسکو رجعت کا احتیاط
 حاصل ہے نہ تحقیق صورت مسکد اول یہ ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہے طلاق دی اور اس کے ساتھ مدخل سے نکال کر تاجر پھر اس سے
 رجعت کر لی پھر اسکا بچہ مہینہ سے کم پر بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ۔ رجعت صحیح ہے اور دوسرے مسکد کی صورت یہ ہے کہ عورت کے بچہ ہوا بعد جماع صحیح کے
 اگر اسنے عورت کے ساتھ مدخل سے نکال کر تاجر پھر اسکو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہے۔ کذا قال احمد رحمہ۔ لان الحمل سے طہری مدۃ تصور ان
 کیونکہ منہ حمل منہ کیونکہ جب تنہا مدت میں حل ظاہر ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جائیگا۔ کیونکہ عورت نکاح
 صحیح میں شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والی کا ہوتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام الولد للفراش۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ بچہ تو فراش کا ہے نہ فراش والے مرد کا ہے۔ وللعاهر الحجر یعنی زنا کار کے واسطے پتھر ہے رواہ الامام شافعی وغیرہ۔ اس کے واسطے بچہ
 نہیں ہے بلکہ سنگاری کے پتھر پڑیگا۔ بافراش سے خود عورت مراد ہو تو سنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے
 خود شوہر کے نطفہ سے ہوا اور زانی محرم ہے یا یہ مطلب کہ زنا کاری میں زانی کو بچہ سے کچھ نسبت نہیں بلکہ زنا کے بچہ کا نسب صرف اسکی ماں
 سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ سنی حدیث کے یہ ہیں کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا شرع نے رکھا ہے۔ تو مسئلہ میں
 یہ عورت اسکی منکرہ بیکل صحیح ہے پس ہر حدیث شریف یہ بچہ اسی مرد کا ہوا۔ **وفلک دلیل الوطی منہ**۔ اور یہ امر اس مرد سے مدخل
 واقع ہونے کی دلیل ہے نہ اسکا یہ کہنا کہ میں نے مدخل نہیں کیا تھی مجھ کو شوہر ہے۔ پھر یہ امر اسوقت ثبوت ہوگا کہ جب چہ مہینہ کے اندر بچہ
 جنمی تاکہ قطعاً معلوم ہو کہ وقت رجعت کے حل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اسنے طلاق دی اور مدخل سے منکرہ ہو تو فرمایا
 کہ۔ **وکذا اذا ثبت نسب الولد منہ حمل واطیل**۔ یمن ہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہوا تو وہ مدخل کرنے والا ٹھہرایا جائیگا
 اور اسکا منکرہ ثبوت ہوگا۔ **واذا ثبت الوطی تاکہ المملک**۔ اور جب مدخل ثبوت ہوئی تو ملک تاکہ ہو گئی۔ **والطلاق فی ملک**
 تاکہ یعقب الرجعة۔ اور جس ملک تاکہ میں اپنے بعد مدخل کے طلاق واقع ہو تو رجعت اسکے پیچھے لگی ہے نہ پس دونوں صورتیں
 میں رجعت ہو گئی۔ **ویطیل زعمہ بکذب الشریع**۔ اور اسکا یہ کہنا کہ میں نے کبھی مدخل نہیں کیا ہے یہ شرع کے ٹھکانے سے مجھ کو ہے۔

الا پر سے انتر ثبت بہذا الوطی الاحصان۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی وطی سے احصان ثبوت ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر فرض کر دو کہ ایک مرد نے زنانہ کی تراکی سنز استو کو جس میں جبکہ کنوارا ہو یا رجم یا اگر بیابا ہو۔ اور یہ شخص بیابا ہو اور اسکی جوہر و سکودہ حاملہ ہو یا بچہ جنی مگر یہ شخص اسکے ساتھ وطی سے بالکل انکار کرتا ہے تو انکار معتبر نہ ہوگا اور اس پر رحم کیا جائیگا کیونکہ وطی بکلی صحیح ثابت ہو گئی تو جب ایسی صورت میں محض ہونا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ شخص نرسے موت ہے۔ فلان قیمت یہ الرجوعۃ اولی۔ تو رجعت صحیح ہونا اس سے بدرجہ اولیٰ ثبوت ہو جائیگا۔ تاویل مسالۃ الولادة ان تلد قبل الطلاق۔ اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے وہ بچہ جنی تھا۔ اس تاویل کی ضرورت عبارت معصفت رحم پر لازم آئی در نہ مسئلہ توقف جامع صغیر میں ہے اور امام محمد کی عبارت جو ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کی بغیر تاویل کے اصل مترجم ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسکو طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہو پھر کہا کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا تو امام نے فرمایا کہ اسکو رجعت کا اختیار ہے اور اسی طرح اگر وہ طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہے۔ مع۔ لانا لو ولدت بعدہ تنقضی البعدۃ بالولادة فلا یصور الرجوعۃ کیونکہ اگر بعد طلاق کے جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے مدت گزر گئی پھر رجعت معتبر نہیں ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ وطی سے انکار ہو مگر ولادت یا حمل سے شرع اسکو ثابت کرے حتیٰ کہ عورت کا مدخول ہونا ضرور ہو جاوے۔ فان خلا بہا و اغلق بابا و اوارخی ستر و قال لم یحکم ثم طلقہا لم یلک الرجوعۃ۔ اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے میں بیٹھا جہان کوئی مانع نہیں ہے اور دروازہ بند کر دیا پھر وہ چھوڑ لیا اور کہا کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا پھر اسکو طلاق دی تو اس سے رجعت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ غیر مدخول بعد طلاق کے بدون مدت کے بائٹہ ہو جاتی ہے تو رجعت نہیں کر سکتا۔ لان تاکد الملک بالوطی۔ کیونکہ ملک نکاح (جس میں رجعت ہو وہ متناکد چاہیے اور) متناکد ہونا وطی کے ساتھ ہوتا ہے۔ سو قد اقر بعدہ۔ حالانکہ وہ وطی نہ کرنے کا اقرار کر چکا تھا۔ اور حل و بچہ نہیں جس سے اسکی تکذیب ہو۔ فیصدق فی حق نفسه۔ لہذا وہ اپنی ذات کے حق میں سچا رکھا جائیگا۔ اور عورت کے حق میں اسکا قول موثر نہ ہوگا تو اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ۔ والرجوعۃ حقہ۔ رجعت کرنا مرد کا حق تھا۔ تو اسے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہیں رہا۔ ولم یصر مکذبا شرعا۔ اور شرح کی طرف سے وہ جھوٹا بھی نہیں ٹھہرا۔ جیسے حل و بچہ کی صورت میں شرع نے اسکو جھوٹا کر دیا تھا پس یہاں وہ اپنے اقرار میں سچا اپنے حق تک رہا۔ بخلاف المہر۔ بخلاف ہر کے ف۔ کہ وہ عورت کا حق ہے تو عورت کو خلوت سمجھ کی صورت میں ہر پورا ملتا ہے حالانکہ اگر وہ وطی نہ کرنے میں سچا ٹھہرے تو نصف ہی مہر سہمی یا متعہ واجبہ لینگا تو عورت کے حق میں اسکا اقرار موثر نہ ہوگا۔ لان تاکد المہر المسمی یعنی علی تسلیم المبدل لا علی القبض۔ کیونکہ مہر سہمی کا متقرر ہو جانا اس بات پر مبنی ہے کہ جس چیز کا بدلہ یہ مہر ہے وہ سچا دیا جائے نہ قبضہ کرنے پر۔ یعنی جو مہر مقرر ہے وہ نفس بضع کا بدلہ ہے اور بضع اسکا بدلہ ہے تو جب عورت نے خلوت سمجھ میں جہان کوئی روک نہیں ہے بضع سچا ہے تو اسکا حق بدلہ لینے مہر میں محکم قائم ہو گیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نہ کرے لہذا اس مسئلہ میں خلوت سمجھ میں عورت کی بدلہ پر دیکھنے سے اسکو بدلہ مہر کا پورا استحقاق ہو گیا۔ رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ میں نے وطی نہیں کیا اور شرعا اسکی تکذیب محکم و فرزند نہیں ہے تو اسکا اقرار اس پر حجت ہے وہ رجعت نہیں کر سکتا۔ بخلاف انفصل الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف۔ جس میں حل و بچہ ہوا تو شرعا نسب ثابت نہیں اسکو وطی سے انکار کرنا شرع نے جھوٹ بتلایا تو وطی ثابت ہو گئی تو رجعت کر سکتا ہے اور اسکا اقرار اس پر بھی حجت نہیں رہا جبکہ قطعاً باطل ہو گیا۔ اور یہاں شیخ نے اسکو نہیں جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہیں کر سکتا۔ فان راجعہا۔ پھر اگر اس سے رجعت کر لی سمعناہ بعد ما خلا بہا و قال لم یحکم یعنی خلوت سمجھ کے بعد یہ کہہ کر کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا۔ رجعت کر لی حالانکہ اسے اقرار کے موافق غیر مدخول طلاق سے بائٹہ ہو چکی اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا تو یہ رجعت ابھی منوط ہے اپنے اسے اقرار کے موافق ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہیں ہے کہ اس نظر سے کہ درحقیقت کیا واقعہ ہوا ہے ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اسنے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کر لی۔ ثم جاءت لولہ لاقول

سنتین بیوم۔ پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا۔ یعنی دو برس تک کے اندر جی کہ ایک روز کم تک بچہ ہوا۔ صحیح ملک الرجعة۔ وہ رجعت صحیح ہوگئی۔ جو اس کے اقراری قول عدم جلع پر نہیں صحیح تھی۔ کیونکہ اب اسکو شروع سے جھٹلایا۔ لہذا ثبت النسب منہ۔ کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہو گیا۔ اس واسطے جو وقت وہ کہتا تھا کہ میں نے طی نہیں کی اس وقت عورت کو اس سے حل خفیف موجود تھا۔ اذہی لم تقر بالنقض العدة۔ کیونکہ عورت نے اپنی عدت گزار جانے کے اقرار نہیں کیا۔ والولد سعی فی البطن ہذہ المدة۔ اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہتا ہے۔ اور پیدا ہونا دو برس سے کم میں ہوا ہے۔ فانزل واطیا قبل الطلاق دون المدة۔ تو بالفرد وہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائیگا نہ بعد طلاق کے۔ اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہیں ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کر لی ہے۔ رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہو اور یہ بچہ چھ مہینہ یا نو مہینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہے۔ لان علی اعتبار الشانی نزول الملک بنفس الطلاق لعدم الوطی قبلہ فحرم الوطی و المسلم لا یفعل الحرام۔ کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک نکاح مست جائیگی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدخل ہوئی نہیں تو پھر یہ وطی حرام ٹھہریگی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہیں ہے۔ ف۔ تو یہ احتمال ہی باطل ہے پس یہی رہا کہ اسنے طلاق سے پہلے وطی کر لی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہا مگر طلاق سے دو برس میں ایک روز کم تک طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہو کر حل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا۔ فان قال لہما اذا ولدت فان طلقا فولدت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جینی تو تو طلقا ہے پھر وہ جینی۔ ف۔ اور موافق شرط کے طالعہ ہوگئی پس عدت بیٹھی اور عدت گزار جانے کا اقرار کیا۔ ثم اتت بولد آخر۔ پھر وہ دوسرا بچہ جینی۔ ف۔ رجعة۔ تو یہ رجعت ہے۔ معناه من بطن آخر اسکے معنی یہ ہیں کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جینی۔ و ہو ان یكون بعد ستة اشهر وان کان اکثر من سنتین اذ لم تقر بالنقض العدة۔ اور دوسرا پیٹ یہ ہے کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے اوپر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گزار جانے کا اقرار کیا ہو۔ لہذا وقع الطلاق علیہما بالولد الاول و وجبت العدة۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی۔ ف۔ مگر عدت ہوگئی کہ عورت نے عدت گزار جانے کا اقرار کیا اسی وجہ سے کہ اسکو حل رہا۔ فیکون الولد الثانی من علقو حادث معنی العدة۔ تو دوسرا بچہ عدت کے اندر شوہر سے حل جریہ ہونے سے پیدا ہوا ہے۔ ف۔ اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہیں۔ لہذا لم تقر بالنقض العدة کیونکہ عدت نے انقضاء عدت کا اقرار نہیں کیا۔ فیصیر مراجعاً۔ تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ یہ فعل ہمارا جمہور کے نزدیک مراجعت ہے۔ وان قال کلما ولدت ولد افاقت طاق۔ اور اگر کہا کہ ہر بار کہ تو کوئی بچہ جینی تو تو طلقا ہے فولدت ثلثة اولاد فی بطون مختلفة۔ پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جینی۔ فالولد الاول طلاق۔ والولد الثانی رجعة۔ تو پہلا بچہ طلاق ہے اور دوسرا بچہ رجعت ہے۔ ف۔ یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق ہے اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق لاحق ہے۔ و کذا الثالث۔ اور یہی حال تیسرے بچہ کا ہے۔ ف۔ کہ اسکا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق ثالث ہے۔ لہذا اذا جارت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة۔ کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو ایک ایک طلاق واقع ہو کر وہ عدت بیٹھی۔ وبالثانی صار مراجعاً لما بینا انہ یجوز العلقو بوطی حادث فی العدة و وقع الطلاق الثانی لولادة الولد الثانی لان الیمن معقودة بکلمة کلما و وجبت العدة۔ اور دوسرے بچہ کے حل کے ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم کہ چکے کہ اسکا حل ایسے وطی سے ٹھہریگا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے پر دوسری طلاق پڑیگی کیونکہ قسم تو ہر بار کے لفظ سے معقود ہے اور عدت واجب ہوئی۔ وبالولد الثالث صار مراجعاً لما ذکرنا۔ اور تیسرے بچہ کے حل کے ساتھ میں وہ مراجعت کرنے والا ہوا ہوجہ مذکورہ بالا۔ و تقع الطلقة الثالثة لولادة الثانی

اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ ووجبت العدة بالاقراء لانها حامل من ذوات الحيض حين وقوع الطلاق۔ اور عدت بشمار حیضوں کے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیوں میں سے ہے جسوقت کہ طلاق واقع ہوئی فت۔ پھر مضبوط کا۔ نلکہ نکاح۔ و المطلقۃ الرجعیۃ۔ اور مطلقہ رجعیہ فت۔ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت میں ہو وہ تینوں و تیزین۔ اپنے آپ کو آزاد استہ و مزین کرے فت۔ یعنی مستحب ہے کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ حبت کرے۔ لانا حلال للزوج اذ النکاح قائم بینہما۔ کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے اسلئے کہ نکاح دونوں میں قائم ہے۔ ثم الرجعیۃ مستحبۃ و التیزین حامل علیہا فیکون مشرفا۔ پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باز رہنا امر مستحب ہے اور عورت کا سنگار اس پر آمادہ کرنے والا ہو جاتا ہے تو سنگار بھی مشروع ہوا۔ و مستحب ان زوجہا ان لا یدخل علیہا حتی یؤذنها او یسمعہا حتی یغسل علیہ۔ اور شوہر کو یہ مستحب ہے کہ عورت پاس اچانک نہ چلا جاوے یہاں تک کہ اسکو آگاہ کر دے یعنی پکار دے یا اسکو اپنی جوتیوں کی آواز سناوے فت۔ یا کفکار۔ بمعناہ اذا لم یکن من قصده المراجعة۔ اسکا سنی یہ ہے کہ شوہر کو یہ حکم اسوقت ہے کہ اسکا رجعت کرنے کا قصد نہ ہو لانا یہاں تک کہ نیکو نیکو قطع بصر علی موضع یغیر بہ مراجعہ ثم یطلقها فتطول علیہا العدة۔ کیونکہ وہ بسا اوقات نسکی ہو جاتی ہے تو شاید اسکی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہو جاوے پھر وہ اسکو طلاق دیگا تو عورت پر زمانہ عدت بڑھ جائیگا فت۔ یا یون کہ اسکو طلاق دینی تو ضرور منظور ہو پھر شاید ظاہری زینت پر زلی خواہش سے ضبط نہ رہے اور جماع کرے تو رجعت ہو جائیگی پھر اپنا قصد پورا کر گیا اور اسکو طلاق دیگا تو عدت بڑھ جائیگی اور جامع سفر میں ہے کہ۔ و لیس لہ ان یسافر بہا حتی یشہد علی رجعتہا۔ اور شوہر کو روا نہیں ہے کہ عورت کو سفر میں لیجاوے یہاں تک کہ اسکا ساتھ حبت کرنے پر گواہ کرے و قال زفر لہ ذلک لقیام النکاح و لہذا لہ ان یشاہد عندہا۔ اور زفر فرمے کہ لہا کہ اسکو سفر میں لیجانے کا اختیار ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہے کہ عورت کو وطی کرے۔ و لنا قولہ تعالیٰ ولا تخرجون من بیوتہن الا بآیۃ۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولا تخرجون الخ ہے یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو انکے مسکن سے مت نکالو۔ ولان تراخی عمل لم یطل لم حاجۃ الی المراجعة فاذا لم یراجعا حتی یقضت العدة ظہر انہ لا حاجۃ بعتین ان لم یطل عمل علیہ من وقت وجودہ۔ اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر میں ہوتا ہے اور جب اسے مراجعت کی بیانتک کہ عدت گزر گئی تو کھل گیا کہ اسکو مراجعت کی ضرورت ہی نہیں تھی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جسوقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ و لہذا محتسب الاقراء من العدة۔ اور اسی حجت سے جو حیض آئے ہیں یہ سب عدت میں محسوب ہو جاتے ہیں فت۔ اور اگر رجعت کر لینا تو پھر جب طلاق دیتا اسوقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم یلک الزوج الاخراج۔ تو شوہر کو باہر لیجانے کا اختیار نہیں ہوا۔ الا ان یشہد علی رجعتہا فتبطل العدة و یقرر ملک الزوج۔ مگر آنکہ شوہر اس سے رجعت کر لے گواہ کر دے تو عدت مٹجاوے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہو جاوے۔ و قولہ حتی یشہد علی رجعتہا بمعناہ الاستیجاب علی ما قد ساء۔ اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اسکی رجعت پر گواہ کرے تو سنی یہ کہ گواہ کر لینا مستحب ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں فت۔ اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نہ کرے۔ و الطلاق الرجعی لا یحرم الوطی۔ اور رجعی طلاق کچھ وطی کرنا حرام نہیں کرتی ہے و قال الشافعی یحرم۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ حرام کرتی ہے۔ لان الزوجیۃ زانیۃ لوجود القاطع و ہوا الطلاق۔ کیونکہ حبت جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہے فت۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہے۔ و لنا انہا قائمۃ حتی یلک مراجعتہا من غیر رضا ہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زوجیت قائم ہے حتی کہ شوہر بدو رضا مندی عدت کے مراجعت کر سکتا ہے فت۔ پس اگر باقی نہ رہتی تو عورت کی رضا مندی ضرور ہوتی جیسے ابتدا سے نکاح میں شرطا ہے۔ لان حق الرجعیۃ ثبت نظر للزوج لکن المداہک عند اخر ارض الذم۔ اسلئے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوا تاکہ مذمت طاری ہونے کے وقت شوہر

طلاق مہینے کا تدارک ممکن ہو نہ۔ اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی یا مشروط نہیں ہوئی بلکہ صحیح کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں حضرت کو یہ حکم فرمایا کہ اپنے سپہ کو حکم دے کہ اسکو رجعت کرے۔ و ہذا المعنی یوجب استبدادہ بہ۔ اور یہ معنی یوجب ہون کہ شوہر اس کام میں مستقل و منفرد ہو۔ کچھ عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ و ذلک یفوت بكونہ استعانتہ لا انشاء۔ اور شوہر ہر کا خود مستقل ہو یا آگاہ کرنا ہی کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا نہ کہ از سر نو پیدا کرنا۔ اذ الدلیل یخالفہ۔ کیونکہ دلیل مذکور اسکی سنائی ہوئی ہے۔ کیونکہ از سر نو پیدا کرنا بدون عورت کی رضامندی کے ممکن نہیں اور دلیل لصوص مفید ہے کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت یعنی از سر نو نکاح پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ بمعنی نکاح کو دوبارہ قائم رکھنا تو ضرور نکاح ابھی باقی ہے۔ اور طلاق اگرچہ قاطع ہو مگر ابھی نہیں۔ والقاطع آخر عملہ اسے مدۃ قاطع نے اپنا اثر ایک مدت یعنی ختم عدت تک تاخیر کر دیا۔ اجماعاً۔ بلا حیل۔ اولیٰ نظر الہ علی ما تقدم۔ یا بنظر حق شوہر کے بنابر مذکورہ بالا ہے یعنی ہمارا تمہارا اجماع ہے کہ طلاق ریت ہی انقطاع مطلقاً نہیں ہوا اور نہ بخلاف سے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے اگرچہ عورت راضی ہو تو ابھی انقطاع نہیں ہوا ہے یا ہم کہتے ہیں کہ قاطع کا عمل بنظر حق شوہر کے موخر کو یا گیا ہے یہاں تک کہ عدت گزر جائے

فصل فیما یحل بہ المطلقہ۔ فصل ایسے امور کے بیان میں جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔ و اذا کان الطلاق بانسنادون الثلث۔ اور جب تین سے کم طلاق یا ہ ہو۔ فلہ ان تزوجہا فی العدة و بعد القضا لہا۔ تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس عورت سے عدت کے اندر دوبارہ عدت کے نکاح کرے۔ و ناسخ ہو کر مرد کے واسطے سوائے عورات ابدی مان میں دیگر کسی میں عورتوں سے نکاح حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اسے تین طلاقیں کا مالک ہے اگر ایک بار لگا یا متفرق سب طلاقیں ایک نکاح یا دو تین نکاح میں دیدے تو یہ عورت اسے بغیر طلاق کے جائز نہیں آؤ پس تین سے کم یا نہ ہونے کی اول صورت یہ کہ اسکو ایک یا دو طلاق یا نہ دیدیں یا طلاق بکنا یہ دیدی اور تین طلاقیں کی قیمت نہیں ہے یا عورت کو خلع دیدیا پھر رجعی میں تو مرد خود رجعت کر سکتا تھا اور یا نہ تین نکاح کی ضرورت ہے وہ رضامندی عورت ہے تو بعد عدت کے ظاہر ہے اور عدت کے اندر بھی مضائقہ نہیں کیونکہ کسی دوسرے مرد کے نطفہ کا شبہ نہیں ہے پس عدت و بعد عدت جائز ہے سلطان محل المحلیۃ باقی۔ کیونکہ نکاح کے واسطے محل باقی ہے۔ لان زوالہ معلق بالطلاق لاشیاء کیونکہ حکمت زائل ہوتا ہے یہی طلاق پر معلق ہے۔ فقولہ تعالیٰ فان طلقھا فلا تحل لہ چنانچہ آئی ہے۔ فقید عدم قبلیہ۔ تو تیسری طلاق سے پہلے حکمت زائل نہیں ہے۔ و منع الغیر فی العدة لا اشتباہ النسب ولا اشتباہ فی الطلاق۔ اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت میں نکاح منع ہوا ہے جو نطفہ کے شبہ ہونے کے ہے اور اسی شوہر کو مطلقاً عدت و بعد عدت جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ ہوئی تو بھی اسی کا نطفہ ہے۔ وان کان الطلاق ثلاثاً فی الحرة او مستتین فی الامة لم یحل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ نکاحاً صحیحاً و یدخل بہا ثم یطلقھا او یموت عنہا۔ اور اگر اسے آزادہ عورت کو زوالہ مدخل ہو یا نہ تین طلاقیں پوری کر دیں یا باندی میں دو طلاقیں پوری کیں تو اب اس شوہر کو حلال نہیں رہی یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اس کے ساتھ داخل بھی کرے پھر اسکو طلاق دیدے یا اسکو چھوڑ کر مر جاوے۔ تب اگر چاہے تو اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کرے۔ پس طلاق میں شرط یہ کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتی کہ اگر حاسد طریقہ کا نکاح کیا تو حلال نہ ہوگا اور شرط یہ کہ دوسرا شوہر نکاح صحیح کے داخل کرے تب تین طلاقیں کی جہالت مجاہدے۔ پھر وہ طلاق دے یا مرے اور عدت گزرے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہے۔ و رد قولہ غیر مدخل میں کچھ فرق نہیں ہے۔ والا فصل فیہ قولہ تعالیٰ فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ اور اصل اس مسئلہ میں قولہ تعالیٰ فان طلقھا الخ ہے یعنی پھر بعد طلاق دوبارہ اگر تیسری طلاق دے تو عورت اس شوہر کو حلال نہیں بعد تیسری طلاق کے یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ تب نکاح یعنی جماع اور دوسرا شوہر چاہے ہوگا کہ اس سے صحیح عقد کرے تو معنی یہ ہونے کہ دوسرے شوہر سے بعد عقد صحیح کے

جلع کرے۔ اور اگر کچھ مبینی فقہ صبیح ہو تو وہی کہ تاحدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے۔ پھر تین طلاقین آزادہ عورت میں ہیں یعنی بڑی طلاقین۔ والثنان فی حق الامتہ کا ثلث فی حق الحرة۔ اور باندی کے حق میں دو طلاقین دینا جیسے آزادہ کو تین طلاقین دینا۔ کیونکہ باندی کے حق میں بڑی طلاقین یہی ہیں۔ لان الرق منصف لکل المحلیۃ علی ما عرف یکرمہ ریفو ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرنا جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا ہے۔ فقال تعالیٰ فان آمن بفاحشۃ فلیس نفعت ما علی الحسنات من العذاب۔ فوجب انکے واسطے عذاب نصف ہو تو نعمت بھی نصف ہے۔ ثم النایۃ نکاح الزوج مطلقاً۔ پھر انہما حرمت خود سے شوہر کا کل مطلقاً ہے۔ والزوجیۃ المطلقیۃ انما تثبت بمکاح صحیح۔ اور مطلق زوجیت بھی ثبوت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت شوہر اول کے لیے حلال ہو جاوے۔ حالانکہ تھے دخول کی شرط لگائی جواب یہ کہ دلالتہ النص تصرف نکاح مطلق ہے۔ و شرط الدخول ثبت بالشارع النص۔ اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوئی۔ و ہوا ان یحیل النکاح علی الوطی حملہ لا کلام علی الاقارۃ دونہا اعادۃ۔ اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح یعنی وطی لیا جاوے تاکہ کلام اقارہ پر محمول ہونے اعادہ پر۔ اذوالعقد استفید بالطلاق اسم الزوج۔ کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا۔ پس انکاح کے سنی عقد ہونے تو یہ معنی ہوئے کہ حق تنکح زوجا غیرہ یہاں تک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اسکے جب مبینی وطی ہو تو یہ معنی ہونے کہ بیان تک کہ وطی کرے یہ عورت دوسرے شوہر سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے۔ اور یہی معنی ہے بین۔ پھر اس طور پر ضرور ہے کہ وطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد وطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وطی کا فعل ہے۔ اور یزاد علی النص بالحدیث المشہور۔ یا وطی کی شرط ہے حدیث مشہور سے بڑھائی۔ و ہو قولہ علیہ السلام۔ اور حدیث مشہور یہ قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ہے کہ لا تحلل لاول حتی تنزوق عینیۃ الآخر کہ عورت مطلقہ مکث پہلے شوہر پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکے۔ رومی بروایات۔ یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے۔ اور صحابہ و تابعین میں مشہور ہے۔ تو مکمل یقین کا مرتبہ پہنچا کہ بے شک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں تو بتنے قرآن کے ساتھ میں قید وطی کی اس حدیث سے بڑھائی۔ اور حدیث صحاح السبعہ وغیرہ میں مروی ہے۔ و لا خلاف لا حد فیہ۔ اور بس بات میں کسی کو خلاف بھی نہیں۔ فواہل علم کا اجماع بھی ہو گیا۔ سومی سعید بن المسیب رحمہ اللہ سواسے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ کے۔ جو اکابر تابعین میں سے ہیں چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہیں کہ مطلقہ مکث پہلے شوہر کو حلال نہ ہوگی بیان تک کہ دوسرا اسکو جلع کرے اور میں تو یہی کہتا ہوں کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو مرد اول کے واسطے حلال ہو گئی۔ و قولہ غیر معتبر۔ اور سعید بن المسیب کا یہ قول کچھ معتبر نہیں ہے حتیٰ لو قضی بہ قاض لا ینقذ۔ حتیٰ کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نہیں نافذ ہوگا۔ اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتویٰ دیا تو پھر اللہ تعالیٰ و ملائکہ و تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ اور خلاصہ فتع۔ اور مجمع کلاکر کے تقریر دیا جاوے الفقہ وغیرہ۔ ابن المنذر رحمہ اللہ کہ کسی کو جائز نہیں کہ سعید بن المسیب کا قول لے اور میں نہیں جانتا کہ علمائے سلف و خلف میں سے کسی کا یہ قول ہو۔ فتاویٰ میں ہے کہ سعید بن المسیب نے اپنے اس قول سے رجوع کیا۔ ترجمہ کرتا ہے کہ سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے اس قول کا ثبوت چاہیے اور یہی شاذ روایت پر انکی طرف ایسا مرجع لکھا۔ قول منسوب کو مایہ نزدیک نہیں جائیگا اور انہریہ کہ کسی راوی کی سمجھ میں نہیں آیا اور شاید آپ کا مطلب یہ ہو کہ جلع فانی شرط نہیں بلکہ نکاح یعنی دخول کافی ہے اور یہ اس واسطے کہ اس سلف کا اجماع اور آیت کا اشارہ اور حدیث مرجع منصوص ہے پس جب یہ احتمال نہیں کہ اگرچہ جلع فانی نہیں ہے تو نہ ورا بخون نے ہرگز حدیث سے مخالفت نہیں کی اور حدیث متعدد روایات و طرق سے مشہور ہے اور میں متفرق

خواتین کو جمع کرتا ہوں کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قرظیہ میں سے جو مسلمان ہوئے تھے انہیں رفاعہ قرظی نے اپنی جو رقیقہ کو طلاق ثلثہ رہن
 پھر اسے عبدالرحمن بن ابی اسیر قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عہد الرحمن کے پاس کچھ نہیں بچا ہے
 پھر اسے اس کے پاس لے گیا یعنی وہ عین، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور عبدالرحمن بن ابی اسیر نے کہا کہ یا رسول اللہ میں اس کے
 چہرے کی طرح راہنہ ہوں واسطہ یہ جھوٹی ہے اپنی سرکشی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبدالرحمن کے ساتھ عبدالرحمن
 دوڑے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اسنے کہا کہ ہاں تو
 آپ نے فرمایا کہ نہیں یہاں تک کہ وہ کچھ ترشہ نہ چکے اور تو اسکا شہد چکے اور فرمایا کہ عبدالرحمن یہ تیرے لڑکے ہیں اسنے عرض کیا کہ ہاں
 پس عورت سے فرمایا کہ تو جو کہتی ہے وہ جگتی ہے یہ دونوں تو عبدالرحمن سے ایسے مشابہ ہیں جیسے کوا کو اسے سے۔ پھر چند روز بعد وہ آئی
 اور عرض کیا کہ مجھے دوسرے شوہر نے ماس کر لیا اب میں اول شوہر پاس جاؤں آپ نے فرمایا کہ تو اول مرتبہ جھوٹ بولی اب میں تیرا
 یہ کلام تصدیق نہیں کروں گا پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا
 پس آپ نے فرمایا کہ اری میں اسوقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھے ارشاد فرمایا کہ پھر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ
 انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنی داستان بیان کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اری تجھے آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی تھا کہ تو اپنا فریب میرے بیان لائی ہے خبر داسا اگر اب کہی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا سر
 پتھروں سے کچل دیا۔ ۴۔ صحاح اسے میں صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آنے تک روایت ہے اور باقی روایت
 غیر صحیح ہے۔ اور اس میں افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصد مثل نکاح کے دائمی ہونا ہے نہ آنکہ صرف جائزوں کی جفتی کی طرح حلالہ کر
 بان اگر دوسرے شوہر کو خود ضرورت ہو کہ اس عورت کو طلاق دیدے تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ اسکی مدخلہ ہو گئی ہو سو اس شرط
 الا یتلا ج دون الانزال لانہ کمال ومبالغتہ فیہ والکمال قید زائد۔ اور شرط حلت یہ کہ حشفہ کا اندر داخل
 کرنا پایا جاوے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ انزال ہونا دخول میں پوری و کامل وطی ہے اور کامل ہونا زائد قید ہے۔ اور
 یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ نص میں کچھ ترشہ چکے۔ مذکور ہے۔ یہ صریح ہے کہ کامل ہونا ضرور نہیں بلکہ کچھ ہو اور وہ
 داخل کرنے سے متحقق ہو جائیگا اور حضرت حسن بصری دامتہ العالی نے بعض شاگردوں نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن اسبب رحمہ نے اسی
 کی تردید کی کہ بعض لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت سے انزال شرط کرتے ہیں اور میں تو نقطہ نکاح یعنی دخول شرط کرتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ
 اعلم۔ ۵۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ۔ والعصبی المراءق فی التحلیل کا لباغ۔ اور بائغ ہونے کے قریب جو لڑکا جو وہ تحلیل کر دینے
 میں بائغ کی طرح ہے۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح و ہو شرط بالنص۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پایا گیا اور یہی نص حدیث
 سے شرط ہے۔ بلکہ مراءق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو مزہ چکنے کے معنی بھی متحقق ہو گئے معنی کہ جس بچہ کو شہوت نہیں اسکا دخول نہیں
 کافی ہے۔ و مالک بخلافنا فیہ والحجۃ علیہ ما بینا۔ اور مراءق کے مسئلہ میں امام مالک رحمہ ہمارے مخالفت کرتے ہیں اور انہیں حجت
 دہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے۔ دخول بنکاح صحیح مشروط بائغ یا گیا۔ وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یصلح لحمل
 ومشکہ بجامع امراة وجب علیہما الغسل و احلہما علی الزوج الاول۔ اور مراءق کی تفسیر امام محمد نے جامع طغیر میں
 اسطرح بیان کی کہ لڑکا جو بلوغ کو نہیں پہنچا حالانکہ ایسا لڑکا جماع کر لے اسنے کسی عورت یعنی بانہ کو جماع کیا تو عورت غسل واجب
 ہوگا اور اسنے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا۔ ومعنی ہذا الکلام۔ اور مراءق اس قول کے کہ (جماع کر سکتا ہے) ان یخرجک التہ
 ویستغنی۔ یہ کہ اسکا عضو خالص کھڑا ہوتا اور فوہش کرتا ہو۔ واما وجب الغسل علیہما لا استواء الختانین و ہو سبب
 انزول ما تمہما۔ اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہو کہ دونوں ختان مل گئے اور یہی عورت کی منی اترنے کا سبب ہے۔ و
 الی الا یجاب فی حقہما۔ اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق میں ہے۔ کیونکہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہیں۔

اما لا غسل علی العصبی وان کان یومر بہ تخلقا۔ رہا طفل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اسکو نہانے کا حکم دیا جائیگا تاکہ عادت پڑی رہے۔ فت۔ بھرنہ مذکور ہو چکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اسکو دو طلاقیں دین تو حلال کہے بغیر حرام ہے۔ دو طلاقیں امتہ لایکھما۔ اور باندی کو اگر اسکے مالک نے وطی کر لیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال نہوگی۔ لان العاتہ نکاح الزوج۔ کیونکہ انتہائے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے۔ فت۔ اور مولیٰ تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس قول فقہائے حتی تنکح زوجا غیرہ۔ مولیٰ پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح خطا ہے۔ واذا تزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروہ اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح میں لیا کہ اسکو اول شوہر پر حلال کر دے تو یہ مکروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لعن المتحلل والمحلل لہ۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ قتلے لعنت کرے حلال کرنے والے کو اور جسکے لیے حلال کیا گیا فت۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور مخفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ غیر کی مطلقہ نکاح سے کوئی نکاح نکرے کیونکہ جو نکاح کیونکہ ضرور وہ محل ہو جائیگا جب دخول کرے تو یہ معنی بالا جماع مقصود نہیں ہیں اور دوسری صورت یہ جو مسئلہ کتاب ہے۔ و ہذا ہو محکمہ۔ اور یہی اس حدیث کا محل ہے۔ فت۔ یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت و مدامت کے لیے ہوتا ہے اور خالی اس واسطے کہ جتنی کھا کر چھوڑے تو جان و بدن کی نفس خلعت سے مشابہ مکروہ ہے لیکن نکاح جو نہ لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح ہو گیا۔ اور شرط باطل ہو گئی اور سپر چھوڑنا لازم نہیں ہے۔ فان طلقها بعد وطئها حلت للاول۔ پھر اگر اسنے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دیدی تو اول شوہر کے واسطے حلال ہو جائیگی۔ لوجود الدخول نے نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط۔ کیونکہ دخول کو نا صحیح نکاح میں پایا گیا کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے۔ فت۔ بلکہ شرط تحلیل تو اسکے ارادہ کی راہ سے حرام ہے۔ وعن ابی یوسف انه یفسد النکاح لانه فی معنی الموت فیہ ولا یحکم علی الاول لفسادہ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ نکاح فاسد ہو گا کیونکہ یہ نکاح موت کے معنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے۔ وعن محمد انہ یصح لیکاح لما بینا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائیگا زوجہ اسکے جو بیان ہو چکی ہے یعنی شرط فاسد لگانے سے وہ فاسد نہوا و لا یحکم علی الاول لانه استعمل ما اخرہ الشرع فیجازی بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث۔ لیکن ایسے نکاح وطی سے وہ شوہر اول کے واسطے حلال نہوگی کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے تاخیر سے کیا تھا اسکو اسنے جلدی کر لیا تو اسکے مزاج میں اپنی مراد سے روک دیا گیا جیسے موت کے قتل میں ہے۔ فت۔ توضیح یہ کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا کہ جب دوسرا شوہر اسکو طلاق دے تب اسکے ساتھ شوہر اول نکاح کر لے لیکن اسنے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی طرح پر نکاح کیا کہ وہ فقط تحلیل کر دے یعنی ایک بار وطی کر کے طلاق دے پس اسکی مزاج یہ کہ اپنی مراد کو نہ پہنچے اور محروم کیا جاوے جیسے وارث نے موت کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود قاتل تو یہ وارث ہوتا مگر اسنے جلدی کر کے اسکو قتل کیا تاکہ جلدی میراث لجاوے پس محروم رکھا گیا۔ اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مصلحت صحیح ہے کہ مالدار مورث قتل کیا جاوے۔ واذا طلق الحرۃ تطلیقہ او تطلیقتین وانقصت عدتہا۔ اور اگر آزادہ عورت کے شوہر نے اسکو ایک یا دو طلاقیں دین یعنی پوری تین نہیں دین اور اسکی عدت گزر گئی فت۔ اور حلال کی ضرورت نہیں ہوئی چاہے اس سے نکاح کر لے مگر نکاح نہیں کیا۔ و تزوجت بزوج آخر۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا فت۔ اور اسنے چند روز بعد اپنی مصلحت سے اسکو طلاق دیدی اور عدت گزر گئی۔ ثم عادت الی الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی فت۔ شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا حالانکہ اہل مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہی تھی تو کیا اب اسکی ایک طلاق کا مالک ہو گا یا جدید طور پر تین طلاق کا مالک ہو گا تو جواب دیا کہ عادت ثلث تطلیقات و بعدم الزوج الثانی ما دون الثلث

کما ہیدم الثالث۔ یہ عورت اپنے اول شوہر کے پاس پورے تین طلاقوں سے واپس آئیگی اور دوسرا شوہر تین سے کم طلاقوں کو بھی ہدم کر دیکھا جیسے وہ پوری طلاقوں کو ہدم کر دیتا ہر قسم حتیٰ کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جا کر بعد پہلی کے مطلق ہو کر اول شوہر کے نکاح میں آئی تو پھر شوہر اول اس پر تین طلاقوں کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دینک طلاق دی ہوں مگر وہ شوہر دوم کے نکاح میں گئی تو بعد اسکے حیاتی کے جب شوہر اول کے پاس آئی تو نئے طور پر تین طلاقوں کے ساتھ آئی حتیٰ کہ اگر ایک یا دو طلاق دے کر رجعت کر سکتا ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ حکم پوری طلاقوں سے واپس آنے کا ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لا ہیدم ما دون الثالث۔ اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو ہدم نہیں کرتا۔ پس شوہر اول کی جو طلاق باقی ہو اسی کا مالک ہو گا یعنی اگر شوہر اول نے ایک طلاق دی جسے دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دودی ہوں پھر جب شوہر اول کے نکاح میں آئی قداول صورت میں دو طلاق کا مالک ہو گا اور دوسری صورت میں ایک طلاق کا حتیٰ کہ اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو یہ مطلقہ ثلاثہ ہو جائیگی اور رجعت نہیں کر سکتا اور حلالہ نہ فرض ہوا۔ لانه غایۃ المحرمۃ بالنفس۔ دلیل امام محمد یہ ہے کہ دوسرا شوہر تو حرمت کی انتہا ہے جو مکمل نفس قرآنی ہے۔ کیونکہ قرآن میں فرمایا۔ فلا تحل لہ من بعد حتیٰ یشک زوجا غیرہ۔ یعنی یہ عورت بعد تین طلاقوں کے اس شوہر کو حلال نہیں رہی یا نہ کہ کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہیگی اس حد تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر تو حرمت غلیظہ کی حد انتہا ہے نفس قرآنی۔ فیکون منہا۔ تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا۔ اور جب یہ ہو گا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہا ہو کر ختم کرے۔ ولا انتہا للمحرمۃ قبل الثبوت۔ حرمت کو ختم کرنا حرمت غلیظہ موجود ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا۔ اور مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق ہیں تینوں طلاقین نہیں ہیں تو دوسرا شوہر کیونکر ختم کرنے والا ہو گا۔ بلکہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر پر بغیر دوسرے شوہر کے حلال ہے تو دوسرا شوہر کس حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہو گا بلکہ جیسے وہ شوہر اول پر حلال تھی ویسی حلال رہی۔ ولہما قولہ علیہ السلام لعن المسلمان المحلل والمحلل لہ۔ اور شیعین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے پر اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا ہے لعنت فرمائی۔ سماہ محملا و ہو المقتبہ للمحل۔ اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ جو حلت کو ثابت کرے۔ تو دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے مخفی نہیں کہ محلل اس وقت کہا جب حرمت غلیظہ ہو کر حلال ہوا تھا اور جبکہ شوہر اول نے تین طلاقین نہیں دیں تو اس صورت میں وہ محلل نہیں ہوا پس دلیل امام محمد قوی ہے واللہ اعلم۔ پھر واضح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہو گا اور یہ عورت کا کام ہے تو اگر عورت حلالہ ہو جانے کی خبر دے تو کیا قبول کرنا جائز ہے یا کہ نہیں جائز ہے تو فرمایا۔ واذا طلقتھا ثلاثا فحالت قد انقضت عدتی و تزوجت و دخل فی الزوج و طلقنی و انقضت عدتی والمدة تحلل ذلک۔ اور اگر مرد نے اپنی عورت آزادہ کو تین طلاقین دین بھر کچھ مدت کے بعد اسے کہا کہ میری عدت گزر کر میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اس نے میرے ساتھ داخل کیا پھر مجھے طلاق دیدی اور میری عدت گزر گئی اور حال یہ کہ جو مدت بیان کرتی ہے یہ مدت ایسی ہے کہ ان سب باتوں کو محمل ہے۔ جاز للزوج ان یعتل اذا کان فی غالب ظنہ انہا صاوقۃ تو شوہر اول کو جائز ہے کہ عورت کے بیان کی تصدیق کرے بشرطیکہ شوہر کے غالب ظن میں یہ عورت سچی معلوم ہوتی ہو۔ یعنی اسکے دل میں یہ جی کہ اس نے سچ کہا ہے۔ لانهما معا ملة او امر ذنی لتعلق محلل بہ ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو عورت نے بیان کی وہ حال سے خالی نہیں یا دنیاوی معاملہ یا بھی نکاح کا ہے یا امر دین سے ہے کیونکہ حلالہ کے ساتھ حلت متعلق ہے۔ و قول الواحد فیہما مقبول۔ اور ایک مسلمان کا قول مسئلہ دنیاوی و امر دینی دونوں میں قبول ہوتا ہے۔ تو اس معاملہ میں جو چاہو قرار دو بہر حال اس عورت مسئلہ کا قول قبول ہو گا۔ و غیرہ

مستکر اذا كانت المدة مثله۔ اور جب مدت اتنی گزری ہو کہ بہ باتین ہو سکتی ہیں تو عورت کا کتنا قابل رد اور انکار نہیں ہو۔
فت۔ بخلات اسکے جب مثلاً ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتین بیان کرے تو قول مرد و دستکر ہو۔ و اختلفوا فی اودنے
بذہ المدة و سنینہا فی باب العدة۔ اور فقہار نے اس مدت کی کمتر مقدار میں اختلاف کیا ہے اور ہم اسکو باب العدة میں
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور واضح ہو کہ اگر عورت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقتضی ہو کہ اسکا قول قبل
نہو بنظر امر دین کے اگرچہ عورت اسکی معتقد نہیں مگر شوہر قبول نہیں کر سکتا۔

باب الایلاء

یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ ایلاء قسم کھانا کہ منکوحہ جو رو سے قربت نکرونگا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلاء نہیں
ہو اور اس سے بحث نہیں ہو اور اگر چار ماہ یا زیادہ یا مطلق ہو تو بھی جاری بحث فقہ میں مورث احکام ہی لہذا آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ ایلاء کیا تھا وہ واقعی ایلاء فقہی نہیں تھا جیسا کہ بعض لوگ گمان کرتے ہیں حافظ
اور اس سے ایلاء کی تعریف معلوم ہو گئی۔ اور چار دن اماموں کے نزدیک بدون قسم و تعلیق کے ایلاء نہیں ہوتا اور بعض علماء
کے نزدیک اگر چار ماہ تک زوجہ سے وطی نہ کرے تو ایلاء ہو اور یہ شاذ و مختلف اجماع ہے۔ ذکرہ العینی۔ و اذا قال الرجل لامرأۃ
و اللہ لا اقریک۔ اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے کہا کہ و اللہ میں تجھے قربت نکرونگا فت۔ یعنی وطی نکرونگا۔ او قال لا اقریک
لا اقریک اربعۃ اشہر یا کہا کہ و اللہ تجھے چار ماہ تک قربت نکرونگا۔ فهو مولى۔ تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جائیگا بلکہ
تعالیٰ للذین یولون من نسائهم ترلیس اربعۃ اشہر آتیه۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا للذین یولون الخ یعنی جو لوگ
کہ اپنی عورتوں سے ایلاء کرتے ہیں انکے لیے چار ماہ کا انتظار ہے آخر تک فت۔ خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جماع
کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔ فان وطیہا فی الاربعۃ الاشہر حشش فی
یہ مہینہ و لزمۃ الکفارة۔ پھر اگر چار ماہ میں عورت کو وطی کر لیا تو قسم میں حاش ہو اور اسپر کفارہ لازم آیا۔ لان الکفارة
موجب الحشش۔ کیونکہ حاش ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہے۔ و سقط الایلاء و ساقط ہو گیا۔ لان ایمن یرتفع
بالحشش۔ کیونکہ قسم بوجہ حاش ہوجانے کے ساقط ہو جاتی ہے۔ اور یہ چار دن اماموں کا قول ہے۔ وان لم یقر بہا حتی
مضت اربعۃ اشہر بانت منہ بطلیقہ۔ اور اگر اس عورت سے قربت نہیں کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو دس سے ایک طلاق
کے ساتھ بائنہ ہو گئی فت۔ کچھ حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے سو قال الشافعی تبین بتفریق القاضی۔ اور شافعی نے
کہا کہ قاضی کیے جدا کرنے سے جدا ہوگی۔ لانه مانع حقہا فی البخل فینوب القاضی منابہ فی التستر کما فی نجیب
والغنیہ۔ کیونکہ مرد اس عورت کے حق جماع کا مانع ہے تو اسکا چھٹکارا کرنے میں قاضی مجاہد ہے اس مرد کے قائم ہا جیسے محبوب
ہونے اور عین ہونے میں ہے۔ فت۔ کہ جب مرد اپنی عورت سے جماع نہیں کر سکتا تو قاضی اس مرد کی درخواست پر ایک سال
کی حلت دے پھر جب نہ کر سکے تو عورت کی رضا مندی پر اسکو مرد سے بائنہ کر دے اسی طرح جب عداوتی کرنے سے منکر ہو
تو قاضی جدا کرے گا۔ ولنا ظلمہا بمنع حقہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اسکا حق وطی روک کر ظلم کیا۔ فجازہ الشریع
بزوال لغتہا لتکلیح عند منعی المدة۔ پس شرع نے مرد کو جدا دیا کہ مدت چار ماہ گزرنے پر نعمت نکاح زائل ہو جائیگی
و ہو الما لفرع عن عثمان و علی و عبا و لہ الثلاثۃ وزیر بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین و کفی بہم قدوة
اور یہی قول حضرت عثمان و علی و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم
ایچھین سے افر ہے اور ان بزرگوں کا پیشوا ہونا ہر کونکافی ہے۔ فت۔ فقہاء ہم نے روایت کی کہ حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس

کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزرے تو یہ ایک طلاق ہو اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ رواہ عبد الرزاق عن معمر بن قتادہ۔
 یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مرسل کرنا بمفعول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو معاذ عن الاعمش عن سعید بن جبیر
 عن ابن عباس وابن عمر قلاخ یعنی ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب عروے اپنی عورت سے ایلا کر گیا پھر
 رجوع کیا یعنی وطی کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو یہ ایک طلاق ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمرؓ سے نقل کیا
 کہ اس وقت تو نف کیا جاوے یعنی اس پر لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق بائنہ دے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس
 وابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و شعبی و مسروق و حسن بصری و محمد بن سبر بن و قیس بن ذویب و سالم
 بن عبد الصمد و ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا۔ اور عبد الرزاق نے کہا کہ حدیثنا معمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ
 بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان و زید بن ثابت الخ یعنی عثمان و زید بن ثابت کہتے کہ جب ایلا کر چار ماہ گزر گئے تو
 ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے خط میں کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ ابوسلمہ کا
 خود ہی مذہب ہے لیکن بخاری روئے حضرت عثمان و علی وابن عمرؓ وغیرہم سے وقت روایت کیا۔ اور وہ کوطمین جعفر صادق
 عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ وقت مروی ہے لیکن اس میں انقطاع ہے کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسینؓ کو نہیں پایا تو حضرت
 علیؓ نہ کو بدرجہ اولیٰ نہیں پایا پس جو روایات کہ متصل اسناد سے صحیح ہیں وہ ارجح ہیں اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ صرف
 عثمان و علی وابن عمرؓ سے دونوں طرح کی روایات ہیں اور بر تقدیر کہ طلاق بائنہ ہو تو ابوطی کرنا حرام ہے اور بر تقدیر کہ وقت
 ہو تو ابوطی کر لے پس جسے تحریم کہ ترجیح دی کیونکہ بدن ضرر کے نکاح جدید سے حلت پیدا ہوتی ہے بخلاف اسکے کہ بدن
 نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو ترکیب شاعت ہوگا لہذا یہی مختار ہوا کہ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ ولانہ
 کان طلاقانی الجاہلیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمانہ جاہلیت میں ایلا کرنا طلاق تھا۔ کبھی سال اور کبھی دو سال
 تک۔ حکم المشرع بتاحلیلہ الی القضاء المدة۔ تو شرع نے اسکی حد اس مدت کو مقرر کر دی۔ پس
 ایک مدت دراز مقرر کرنا اسکے غور و فکر کے واسطے کافی ہے پھر کسی مدت کی حاجت نہیں رہی۔ رواہ الواحدی عن ابن عباس
 و حکاہ عن ابن اسبیب۔ فان کان حلف علی اربعۃ اشھر وقد سقطت الیمین۔ پس اگر چار ماہ پر قسم کھائی تھی تو
 قسم بھی اتر گئی۔ لاناہا کانت موقوعہ بہ۔ کیونکہ قسم اسی مدت کے واسطے موقت تھی۔ یعنی جب چار ماہ بغیر وطی کے
 گزرے تو زوجہ بائنہ ہو گئی اور قسم بھی اتر گئی بشرطیکہ اسی قدر ہو کہ واسطہ تجھے چار ماہ وطی نہ کر دے کیونکہ اسنے قسم پوری کر دی
 وان کان حلفا علی الابد۔ اور اگر اسنے ابدی قسم کھائی ہو تو کہ واسطہ تجھے وطی نہ کر دے گا۔ فالیمین باقیۃ۔ تو قسم باقی
 ہے۔ لاناہا مطلقہ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ نہ یں ہی اگر کہا کہ واسطہ تجھے کبھی وطی نہ کر دے گا۔ ولم یوجد الخث لترفع بہ۔ اور
 کبھی قسم نرطمانین پایا گیا کہ قسم درہو جاتی۔ کیونکہ اگر ایک بار بھی وطی کرتا تو قسم ٹوٹ جاتی۔ پس اسکا مقتضایہ تھا کہ
 ہر چار ماہ گزرنے پر طلاق پڑے۔ الا انہ لا تکرر الطلاق قبل التزوج۔ لیکن بات یہ کہ نکاح میں لانے سے پہلے مکرر طلاق
 نہیں واقع ہوگی۔ لاناہم یوجد منع الحق بعد البینۃ۔ کیونکہ بعد بائنہ ہو جانے کے عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا کیونکہ بعد
 بائنہ ہو جانے کے اسنے نکاح جدید نہیں کیا۔ فان عاد فتردھا عاد الایلا۔ اور اگر اسنے بعد بائنہ ہو جانے کے پھر اس
 عورت سے نکاح کر لیا تو ایلا بھی پھر آیا۔ حتیٰ کہ یا تو اس عورت سے چار ماہ کے اندر وطی کرے یا چار ماہ گزرنے پر پھر بائنہ
 ہوگی۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ فان وطیہا۔ پس اگر وطی کر لی۔ تو خیر قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ قسم لازم آیا۔ والا وقت فقہ
 اربعۃ اشھر طلقتہ اخری۔ اور اگر وطی کی تو چار ماہ گزرنے پر دوبارہ طلاق واقع ہوگی۔ لان الیمین باقیۃ لا طلاقا۔ تو
 قسم تو مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی باقی ہے۔ وبالترجیح ثبت حقیقۃ تحقق الظلم ویجبر ابتداء ہذا الایلا من وقت التزوج

اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثبوت ہو گیا تو ظلم متحقق ہو گا اور اس ایلا کی ابتدا دوبارہ نکاح میں لانے کے وقت سے شروع ہوگی۔ پھر جب دوبارہ بائینہ ہو گئی۔ فان تزوجھا یا نشاء عاد الا یلا۔ پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو ایلا عود کرے گا۔ نکاح کیونکہ قسم مطلق ہے۔ و وقعت بمضی اربعۃ اشهر آخری ان لم یقر بہا لما بینا ہ۔ اور چار مہینہ گزرنے پر تیسری طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ چار مہینہ کے اندر عورت سے قربت نکلی ہو یہ دلیل مذکورہ بالا ہے۔ پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے طلاق کرنے کے بعد اسے نکاح میں آدے۔ فان تزوجھا بعد زوج آخر لم یقع بذلک الا یلا و طلاق۔ پھر اگر دوسرے شوہر کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو اس ایلا کی وجہ سے کوئی طلاق واقع ہوگی۔ لتقیدہ بطلاق ہذا الملک۔ کیونکہ یہ ایلا صرف پہلی ملک کے ساتھ مفید تھا۔ کیونکہ ایلا تو بمنزلہ تعلیق طلاق کے ہے۔ وہی فرع مسئلۃ التنبیہ لخلافۃ یاہ۔ یہ مسئلہ اختلافی پنجیزی مسئلہ کی فرع ہے۔ و قد قرین قبل۔ اور یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔ یعنی طلاق کے قسم کھانے کے بیان میں گزرا کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی اور چار مہینے نزدیک باطل ہو جاتی ہے۔ بسو طمین لکھا کہ جس نے اپنی عورت سے ایلا کر لیا کہ وہ اللہ تجھے قربت نہ کرے گا پھر اسکو تین طلاقین دیدین تو ہمارے نزدیک ایلا باطل ہو گیا اور زفر کے نزدیک نہیں باطل ہوا اور اس طرح اگر وہ اس ایلا سے تین بار بائینہ ہوئی پھر دوسرے شوہر کے بعد اس سے نکاح کیا تو بھی ہمارے نزدیک ایلا مذکورہ صحت گیا۔ ۶۔ ولین باقیہ۔ اور قسم ابھی تک باقی ہے۔ لا طلاقا و عدم الحنف۔ کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے ساتھ مخصوص نہیں اور حال یہ کہ ابھی تک اسے قسم نہیں توڑی۔ تو برابر باقی رہیگی جب تک وہی سے اسکو نہ توڑے۔ ۵۔ فان ولیہما کفر عن بیعہ۔ پھر اگر اس عورت سے وہی کرے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ لوجود الحنف۔ کیونکہ قسم تو زنا اب بائینہ یا نکاح فان حلف علی اقل من اربعۃ اشهر لم یکن مولیا۔ پھر اگر چار مہینہ سے کم وہی نہ کرنے پر قسم کھائی تو ایلا کرنے والا نکاح فسخ حتی کہ اگر کہے کہ اللہ میں تجھے ایک دن کم چار ماہ وہی نہ کرے گا تو یہ ایلا نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے حتی کہ اگر درمیان میں وہی کی تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا اور اگر چار ماہ گزر گئے تو قسم میں سچا رہا اور عورت بھی بائینہ ہوگی کیونکہ یہ ایلا نہ تھا۔ لقول ابن عباس لا ایلا فیما دون اربعۃ اشهر۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ چار ماہ سے کم میں ایلا نہیں ہوتا ہے۔ یہ سنی ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کی اور یہی چاروں فقہاء اور جمہور علما کا مذہب ہے۔ ۴۔ ولان الامتناع عن قربانہا فی اکثر المدة بلا مانع و مشکہ لا یتبہ حکم الطلاق فیہ۔ اور اس دلیل سے کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت کی وہی سے باز رہنا بدون کسی مانع کے ہے اور ایسے باز رہنے میں طلاق کا حکم نہیں ثابت ہوتا ہے۔ یعنی مثلاً ایک یا دو ماہ قربت نہ کرنے کی قسم کھائی تو باقی چار مہینہ کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے وہی کر سکتا ہے تو حکم طلاق نہ ہوگا۔ ۳۔ ولوقال و اللہ لا اقر بک شہرین و شہرین بعد ہذین الشہرین فهو مل۔ اور اگر لکھا کہ اللہ میں تجھے قربت نہ کرے گا وہ مہینہ اور بعد ان دو ماہ کے جو دو ماہ ہیں تو یہ قسم ایلا کرنے والا ہوگی۔ لانہ جمع نہیں ہجرت الجمع۔ کیونکہ اسے دونوں کو حرج جمع کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔ یعنی دو مہینہ کو ہجرت عطف جمع کیا۔ فصارت جمع بلفظ الجمع۔ تو ایسا ہوگا کہ یا اسے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی لکھا کہ اللہ تجھے دو مہینہ کے ساتھ نہ کرے بعد وہی دو مہینہ ملا وہی نہیں کرے گا۔ ۲۔ ولوکثرت یوما۔ اور اگر وہ ایک دن طہرات یعنی پہلے لکھا کہ اللہ میں تجھے دو ماہ قربت نہ کرے گا پھر ایک دن خاموشی یا ثم قال و اللہ لا اقر بک شہرین بعد الشہرین الاولین لم یکن مولیا۔ پھر لکھا کہ اللہ میں تجھے قربت نہ کرے گا دو مہینہ جو بعد پہلے دونوں مہینوں کے ہیں تو وہ ایلا کرنے والا نہیں ہوگا۔ کیونکہ درمیان کا ایک روز چار ماہ سے کم ہو گیا۔ لان الکلی ایجاب مبتدأ۔ کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ایجاب ہے۔ یعنی پہلی قسم سے ملحق نہیں ہے۔ و قد صار ممنوعا بعد الاولی شہرین۔ حالانکہ وہ پہلی قسم کے بعد دو مہینہ کی وہی سے ممنوع ہوا۔ و بعد الثانیۃ اربعۃ اشهر الا یلا یوما کثرت فیہ۔ اور دوسری قسم کے بعد چار مہینہ سے ممنوع ہو گیا۔ سوائے ایک دن کے جس میں خاموشی رہا تھا۔ یعنی کل قسم ایک دن کم چار ماہ کی ہوئی ہے۔

فلن نکاحاً لمنعه۔ تو انکا کسی مدت پوری نہ ہوئی۔ بلکہ یہ دو قسم ہوئیں کہ اگر اول کے دو ماہ یا دوسرے دو ماہ میں
 وطی کر لیا تو کفارہ قسم لازم نہ ہوگا اور اگر دو مہینے گزر گئیں تو بدون ایلاہ و کفارہ کے قسم میں سچا رہا۔ م۔ ولو قال و ائتم
 الاقرب سئناً لا یؤا لم یکن مولیاً۔ اور اگر کہا و ائتم من تجھے قربت نہیں کر ڈنگا ایک سال سوائے ایک روز کے تو وہ ایلاہ
 کرے والا نہ ہوگا۔ خلافاً لفرقہ جو یصرف الاستثناء لے آخر یا اعتباراً بالاجارۃ فتمت مدة المنع۔ اس میں زفر کا
 اختلاف ہے وہ استثناء کو آخر سال کی طرف پھیرتے ہیں بقیاس اجارہ کے تو انکار کی مدت پوری ہو جاتی ہے۔ یعنی جیسے کہ ایک
 سال میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار لے سکے کرایہ میں رہیگی ایک سال تک لیکن سال کا
 آخری دن سستی ہوگا اس طرح بیان برابر سال بھر طی سے منع ہوگا سوائے آخری روز کے پس ابتداء سے دوبار چار چار ماہ کی مدت
 چوری ممنوع ہوئی پس ایلاہ ہو گیا۔ ولنا ان المولى من لا یکنه القربان اربعۃ اشهر الا بشئ یلزمہ۔ اور ہماری دلیل
 یہ ہے کہ ایلاہ کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدون اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وطی نہ کر سکے۔ یعنی بغیر تنہا قسم لازم
 ہو۔ نہ وطی نہ کر سکے۔ و یمکنہ ہمنالان استثنیٰ یوم منکر۔ اور یہاں بے لازم ہوئے وطی کر سکتا ہے کیونکہ جو دن استثنایا وہ دن
 دن نہ کرے۔ یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وطی کرے تو ایلاہ چوری نہ ہوئی۔ بخلاف ان بارہ دن
 الصورت الی الآخر تصحیحاً فانہ لا یصح التکلیف اور یہ قسم کا معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے بقیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ اجارہ
 میں آخری سال کی طرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نہ کرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح نہیں ہو سکتا۔
 والا کذلک ایمن۔ اور کم کا یہ حال نہیں ہے۔ یعنی قسم ایک نہ کرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے۔ ولو قربھا
 فی یوم والیاتی اربعۃ اشهر و اشہار مولیاً۔ اور اگر عورت سے کسی دن قربت کر لی حالانکہ سال میں سے چار مہینہ یا
 زیادہ باقی ہیں تو ایلاہ کرنے والا ہو جائیگا۔ ل سقوط الاستثناء۔ کیونکہ استثناء ساقط ہو گیا۔ یعنی اب جو ایام باقی ہیں
 ان میں قربت نہیں کر سکتا کیونکہ استثناء کا دن پہلے گزر گیا۔ ولو قال و ہو بالبصرۃ و اسد لا ادخل الکوفۃ و امراتہ بہا
 لم یکن مولیاً۔ اور اگر ایسی حالت میں کہ وہ بعہ میں موجود ہے اس نے کہا کہ و اسد بین کو ذہن داخل نہ ہوگا حالانکہ اسکی زوجہ کو کوفہ
 ہو تو بھی وہ ایلاہ کرنے والا نہ ہوگا۔ لائے یمکنہ القربان من غیر شئ یلزمہ بالاجارۃ من الکوفۃ۔ اس واسطے کہ وہ عورت
 قربت کر سکتا ہے بدون اس کے کہ اسے ذہن کچھ کفارہ لازم آئے اس طرح کہ عورت کو کوفہ سے باہر نکال دے۔ یعنی اپنا وکیل یا نائب
 بھیج کر عورت کو کوفہ سے باہر لاسکتا ہے۔ قال و لو حلف حج او بصوم او لصدقة او عتق او طلاق فهو مل شیخ نصف
 نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ ایلاہ کرنے والا ہو گیا۔ یعنی مثلاً اپنی ہنڈ
 جو رسے کہا کہ اگر میں تجھے قربت کروں تو مجھے حج خانہ کعبہ لازم ہو یا ایک ماہ کے روزے لازم ہوں یا دس درم صدقہ لازم ہو یا
 اپنا غلام آزاد کرنا لازم ہو یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہو تو یہ ایلاہ ہو گیا۔ لتحقيق المنع بالیمن و ہو ذکر الشرط و الجرا
 کیونکہ قربت سے باہر رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم ہی شرط و جزا کا بیان ہے۔ یعنی اگر قربت کروں حج انجام۔ و ہذا الاجرۃ
 مانعہ لما فیہا من المشقۃ۔ اور یہ جزا میں جو اپنے اوپر لازم کیں اسکو قربت سے مانع ہوئیں کیونکہ انہیں سخت تکلیف لاحق
 ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر قربت کرے تو شلح کو جاننا پڑے۔ علی ہذا القیاس روزہ وغیرہ۔ و صورتہ الحلف بالعتق ان یطلق
 بقربانہا عتق عمدہ۔ اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کرے۔
 نہ۔ یعنی کہے کہ اگر تجھے قربت کروں تو میرا غلام آزاد ہو۔ و فیہ خلاف ابی یوسف فانہ یقول یمکنہ البیع ثم
 القربان فلا یلزمہ شئ۔ اور اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ چاہے غلام کو بیچ ڈالے پھر زوجہ سے قربت کرے۔
 تو اسے ذہن کچھ کفارہ لازم نہ ہوگا۔ اور جب کچھ کفارہ لازم نہ ہوا تو یہ ایلاہ بھی نہ ہوا۔ و ہما یقولان البیع موصوفاً فلا یمنع

الما نفعیۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیع کرنا امر مہوم ہے لینے شاید نہ ہو تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکھا۔
 فت۔ اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلا رہی۔ واکحلت بالطلاق ان یعلق بقر یا نہا طلاقاً او طلاقاً فترتہا
 وکل ذلک مانع۔ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اسکی سوت
 کی طلاق معلق کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات اسکے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے۔ فت۔ مثلاً کہا کہ اگر
 تجھے قربت کروں تو طالعہ یا میری فلا نہ بی بی طالعہ ہے تو بخوف طلاق اس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلا ہو گیا لہذا چار ماہ
 کی ملت ہے اگر اسنے قربت کر لی تو طالعہ ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بائنے ہو جائیگی۔ وان اکی من المطلقۃ
 الرجعیۃ کان مولیا وان اسے لے من البائنے لم یکن مولیا۔ اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا کیا جسکو رجعی طلاق دی چکا ہو
 تو ایلا کرنے والا ہو جائیگا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا کر کیا جسکو طلاق بائنے دی ہے تو ایلا کرنے والا نہ ہوگا۔ لان الزوجۃ
 قائمۃ فی الاوائی دون اثباتیۃ ومحل الایلا من تکون من نسا منہ بالنص۔ اسواسطے مطلقہ رجعیۃ میں زوجہ ہونا
 موجود ہے اور مطلقہ بائنے میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلا کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں بعض قرآنی فت۔ یعنی
 قوله تعالى۔ للذین یؤمن من نساہم الا یہ۔ تو اس میں ہماری زوجہ ہونا صحیح ہے پس مطلقہ رجعیۃ کے ساتھ عدت میں ایلا د
 صحیح ہے۔ فلو انقضت العدة قبل انقضائها مدة الایلا سقط الایلا ولفوات الحلیۃ۔ پھر اگر ایلا کی مدت چار ماہ گذرے
 سے پہلے مطلقہ رجعیۃ کی عدت گذر گئی تو ایلا بھی ساقط ہو گیا کیونکہ وہ ایلا کا محل نہیں رہی۔ فت۔ کیونکہ عدت گزرنے سے بائنے
 ہو گئی۔ ولو قال لا جنیۃ والسنہ لا اقریک۔ اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر منکوحہ عورت سے کہا کہ وائتہ میں تجھے قربت نہ کر دنگا
 فت۔ یعنی غیر منکوحہ سے ایلا کرنا۔ او انت علی کفر امی۔ یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھ پر شہر میری مان کے ہے۔ فت۔ یعنی
 اجنبیہ سے ظہار کرنا۔ تم تزوج عالم یکن مولیا ولا سطرہا۔ پھر اس عورت کو نکاح میں لایا تو اس عورت سے ایلا کرنے والا
 نہ ہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہ ہوگا۔ لان الکلام فی مخرجہ وقع باطلا لا لعدم المحایۃ فلا ینقلب سحیجا بعد ذلک۔ کیونکہ جو
 کلام بولا وہ اپنے نکلنے کے وقت لغو ہو گیا کیونکہ اسوقت اجنبیہ عورت کچھ ایلا یا ظہار کا محل نہیں تھی تو بعد اسکے یہ کلام پلٹ کر صحیح
 نہ ہو گیا۔ فت۔ لیکن اسکے ذمہ قسم لازم ہوئی۔ وان قر بہا کفر۔ اور اگر اس عورت سے قربت کرے گا تو قسم کا کفارہ دے
 تحقق الحث اذ لیمین منقذۃ فی حقہ۔ کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اسلئے کہ اس مرد کے حق میں قسم بڑھ چکی تھی۔ فت۔ حتی کہ وہ اس
 عورت سے اگر نہ کرے تو بھی قسم میں جھوٹا ہوتا۔ و مدة الایلا والامۃ شہران۔ اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلا کی مدت دو ماہ ہے
 فت۔ چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلا کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائنے ہو جائیگی اگر دھمی نہ کرے۔ لان ہاہ ماہ ضربت اجلا للبدنۃ
 فتتصرف بالرق کمدة العدة۔ اسلئے کہ چار مہینہ کی مدت تو یائے ہونے کے واسطے سیاد لگائی گئی ہے پس وہ تو باندی ہونا
 کی وجہ سے آدمی ہو جائیگی جیسے عدت کی مدت کا حال ہے۔ فت۔ چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدمی ہے۔ وان کان لک
 مرض لا یقدر علی الجماع او کانت مرضیۃ او رتقار او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینہما سافۃ لا یقدران یصل لہما
 فی مدة الایلا نفیۃ ان یقول بلسانہ فیت الیہما فی مدة الایلا۔ اور اگر ایلا کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے
 جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اسکو جبرائشی رتق ہو یا ہنوز ایسی چھوٹی ہو کہ اسکے ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد
 اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتا ہو حالانکہ مرد نے چاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع
 کروں تو اسکے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں۔ نہ اس عورت کی طرف رجوع کیا۔ فان قال فلک
 سقط الایلا۔ پھر اگر ایسے کہ یا تو ایلا رست گیا۔ وقال الشافعی رہ لانی الا بالجماع۔ اور امام شافعی نے کہا کہ رجوع کرنا
 لیس طرح نہیں ہوتا اسواسطے جماع کے ساتھ۔ والیہ ذہب الطحاوی۔ اور شافعی حنفیہ میں سے ہماری جیسی ہی عدت لگنے میں

لانہ لوکان فیما لکان خلتا۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کنہا رجوع ہوتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہو جاتا۔ کیونکہ جب ایلا رین عورت سے دلی کی تو کفارہ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے تو یہ رجوع بھی نہیں ہے۔ شیخ طاعنی نے کہا یہی قول مختار ہے۔ ۲۔ سولنا نہ اذا بانیک المنع فیکون ارضا و لم بالوعد باللسان و اذا ارتفع الظلم لایجازی بالطلاق۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرنے اپنی زوجہ کو انکار کرنا اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائیگا اور جب ظلم دور ہو گیا تو طلاق ہو جانے کی سزا اسکو نہ دی جائیگی۔ کیونکہ شوہر جب جماع سے عاجز ہے تو اسکا قصہ عورت کو ضرر پہنچانے کا ہوا۔ کیونکہ بیماری میں عورت کا حق جماع نہیں ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کر لیا۔ ولو قدر علی الجماع فی المدق بطل ذلک۔ العی و صار فیدہ بالجماع۔ ہاں اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینہ کے اندر وہ جماع کرنے پر قادر ہو گیا تو یہ زبانی رجوع کرنا منسٹ گیا اور اسکا رجوع کرنا جماع کے ساتھ ہو گیا۔ لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلع۔ اس واسطے کہ خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا۔ یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی رجوع کرنا اسکا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ چار ماہ گزر کر عورت طالق نہ ہو جائے اور جب چار ماہ کے اندر وہ جماع پر قادر ہو گیا تو خلیفہ جاتا اور حکم اصل جماع کا رہا۔ و اذا قال لامرأتہ انت علی حرام سئل عن نیتہ فان قال اردت الکذب فهو کما قال۔ اور اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے تو اسکی نیت دریافت کی جائے پس اگر اُسے کہا کہ میں نے جھوٹ بولنے کا قصد کیا تھا تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانہ نوے حقیقہ کلامہ وقیل لایصدق فی القضاء لانہ یحین ظاہرا۔ کیونکہ اُسے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے اور ظاہری و کرمی نے کہا کہ قاضی اُسکے قول کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے۔ اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرعاً واجب ہے۔ وان قال اردت الطلاق فی تطلیقہ بانئذ الا ان ینوی الثلث۔ اور اگر اُسے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بانئذ طلاق ہوگی مگر اُسے تین طلاوتوں کی نیت کی ہو۔ تو اسکی نیت کے موافق تین طلاقیں ہو جائیگی و قد ذکرناہ فی اللکنایات۔ اور ہم اسکو باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے۔ وان قال اردت الظہار فهو ظہار۔ اور اگر اُسے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا۔ اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جو دو کو یا اُسکے کسی عفت کو جسکا مان بہن میں چھو نہ حرام ہے کسی ایسی عورت سے مانند مان بہن بیٹی وغیرہ کے جو اُسپر دائمی حرام ہے تشبیہ دے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ والی یوسف اور اسکا ظہار ہو جاتا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لیس لظہار لا لغدام التشبیہ بالمحرمة و لم یؤثر فیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ اسمین دائمی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ نہ ارد ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار میں کن ہے۔ ولما انہ اطلق الحرمة و فی الظہار نوع حرمة و المطلق یحتل المقید۔ اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اُسے مطلق حرام کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے۔ تو اُسے اپنے کلام سے ایسے معنی مراد لیے جسکا احتمال موجود ہے لہذا اُسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التحريم او لم ارد شئنا فهو بمن یصر بہ مولیا۔ اور اگر اُسے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ٹوٹے گی وجہ سے ایلا کہ ایلا ہو جائیگا۔ حتی کہ اگر زوجہ سے قربت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینہ بغیر قربت کرے تو بانئذ ہو جائیگی کیونکہ اس طرح حرام کرنا قسم ہو گیا۔ لان الاصل فی تحريم الحلال انما ہو یمن عندنا و سند کرہ فی الایمان انتشار المذہب۔ کیونکہ حلال کو حرام کر لینے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہو جائی ہے اور عنقریب اسکو ہم باب القسم میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ اور یہاں اُسے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تو قسم ہو کر ایلا ہو گیا۔ ومن المباح من یصرف لفظہ التحريم الی الطلاق من غیر نیت بحکم العرف و استدلالہم بالصواب۔ اور مباح میں سے بعض لوگ لفظ تحريم کو بدولن نیت کے طلاق کی طرف پھیرتے ہیں وجہ رمانج کے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ جس نے اپنی

زوجه کو بچے اور برہام کیا اُسکی یہ مراد ہوتی ہے کہ طلاق نہ ہو یہی قول شیخ ابو جعفر اور ابو بکر اسکاف و ابو بکر بن سعید کا ہے فقہ ابو الیث نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر حلال عجمی حرام ہے یا حلال المسلمین مجہر حرام ہے تو بھی یہی حکم ہو اور غیر وہین کہا کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہے سب اور خلاصہ میں کہا کہ یہی اشیہر شیخ ابن الہمام نے کہا اشیہر ہے کہ اگر اسکے ایک جوہر ہو تو حکم گنہ اور اگر چارہوں تو ہر ایک پر کیا طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہ تو کفارہ قسم لازم ہے۔ کمافی القادسی۔

باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔ نعت میں خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے تولہ تعالیٰ۔ فاعل نعلیک۔ یعنی اپنی جوتیان اتار دے اور شرع میں خلع کے معنی یہ کہ دو کرنا ملک نکاح کو بطلان خلع۔ اسکا حاصل یہ کہ شوہر مال لیکر زوجه سے ملک نکاح نکال کر دے اور خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور شوہر کچھ جانب سے خلع دینا قسم ہے تو قسم کا حکم کا ذکر کھاجائے اور زوجه کی جانب سے معاوضہ تو اُسکی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھنا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ دونوں طعن سے قسم ہے۔ واذن اتفاق الزوجان وخاتمان لا یقیا حدود اللہ فلا یاس بان تفتدی نفسہا منہ بالیخلعہا یہ سادہ جب شوہر زوجه پر جھگڑا کریں اور دونوں یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کی ہوتی حد پر قائم نہ رہیں گے تو مضافہ نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے قہر کر لے بند لیمے مال کے جسکے عوض شوہر اُسکو خلع دیدے۔ یعنی اگر دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالیٰ نے زوجه کے ذمہ لازم کیے ہیں وہ انکو پورا نہ کر سکی تو اُسکو مال کے عوض خلع لینے میں مضافہ نہیں۔ لہذا لے لے فلاح علیہا فیما اقدت یہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شوہر زوجه پر گناہ نہیں اس معاملہ میں جسکے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو قہر کر لیا۔ یعنی شوہر کو مال لینے میں اور زوجه کو دینے میں گناہ نہیں اور مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہیں ہے اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی بھاری کے تو سب جنت کی خوشبو حرام ہے۔ رد الوالترذی وفال حدیث حسن۔ ولیکن ضرورت کے وقت مضافہ نہیں ہے خواجہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجه نے حاضر ہو کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس کے نیک برتاؤ اور خوبی دین میں کچھ عیب نہیں گنتی ہوں ولیکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھنا ناگوار ہے۔ اُسکی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے تنفر کرتی تھی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو اُسکو اسکا باغ بھیر دینی عرض کیا کہ جی ہاں پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کر لے اور اسکو طلاق دیدے۔ گمراہ البخاری اور اسی بارہ میں قرآن کی آیت نازل ہوئی ہے اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام میں واقع ہوا اور اس عورت کا نام حبیبہ بنت سہل ہے۔ فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقہ بآئنتہ ولزمہا المال۔ بھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بآئنتہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا۔ لہذا لے لے فلاح علیہا فیما اقدت یہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہے کہ اس میں آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس عورت کی راہ چھوڑ دے اور عورت کو عدت کا حکم دیا تو یہ دلیل ہے کہ وہ طلاق بآئنتہ تھی ورنہ راہ نہ چھوڑتی۔ ولانہ یستلزم الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال معنی عن النقیۃ ہنہ۔ اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے چنانچہ کہ وہ کنا ہے۔ کی طلاق میں سے ہو کیلئے اور کنا ہے کی لفظ سے جو طلاق

اور اسی طرح جس حالت میں شوہر کی طرف سے سرکشی ہو تو بھی حکم قضا میں اسکو زیادتی لینا جائز ہے۔ لان مقتضی تلموہ فیہما
 الجواز حکما والا ماحۃ وقد ترک العمل فی حق الاباحۃ لمعارض فبقی معہ لانی الیاتی۔ اسوائے کہ جو آیت ہے جس سے طلاق
 کی وہ دو باتوں کو مقتضی ہے ایک تو حکما جائز ہوتا اور دوسرے مباح ہوتا اور حال یہ کہ معارضہ کی وجہ سے اباحت کے حق میں
 عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فی افتراء بہ۔ اس سے
 نکلتا ہے کہ زیادتی لینا حکم قضا میں جائز ہے اور گناہ نہونے سے یہ نکلتا ہے کہ وہ استہزاء کے نزدیک بھی مباح ہے لیکن دوسری
 آیت قولہ تعالیٰ فلا تأخذوا منہ شیئاً سے یہ نکلتا ہے کہ لینا نہیں جائز ہے تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے ناجائز
 نکلتا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا۔ وان طلقھا علی مال نقبالت وقع الطلاق ولزہما المال۔ اور اگر شوہر نے
 اسکو مال پر طلاق دی پس اسنے قبول کرنی تو طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا۔ مثلاً کہہ کہ تجھکو بعض ہزار درہم
 کے یا ہزار درہم پر طلاق ہے پس زوجہ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو دفع ہو جائیگی اور مال لازم ہوگا۔ لان الزوج یستبد بالطلاق
 بتخییر لاو تعلیقاً وقد علقہ یقبولہا۔ کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اور یہاں اسنے
 طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہے۔ لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے لہذا اسکا قبول کرنا شرط ہے پس
 اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہے۔ والمرأة تلک الاموال لولا تہا علی نفسہا۔ اور عورت کو اپنے ذمہ
 مال لازم کر لینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہے۔ و ملک النکاح مما یخیر الا علیا ض عنہ وان لم یکن ملا
 کا نقصان۔ اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اسکا عوض لینا جائز ہے اگرچہ وہ مال نہ ہو جیسے قصاص و۔ کہ قصاص اگرچہ مال
 نہیں ہے مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہے کہ قصاص چھوڑ کر اسکے عوض مال دیتے جیسا کہ قائل منظور کر کے
 اسی طرح اگر بیان عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہے اور طلاق واقع ہو جائیگی۔ وکان الطلاق بائناً
 اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ لما بینا۔ بدلیل اسکے کہ وہ ہم بیان کر چکے۔ یعنی عدت تو جہی مال اپنے ذمہ لیتی ہے کہ اسکی ذات خود
 ہو جائے اور یہ جب ہی ہوگا کہ طلاق بائنہ ہو۔ ولانہ معاوضۃ المال بالنفس وقد ملک الزوج احد البدلین فتملک
 ہی الآخر و هو النفس تحقیقاً للمساواة۔ اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے اور حال یہ ہے کہ دونوں
 بدل میں سے شوہر ایک کا مالک ہو اسنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اسلی ذات ہے تاکہ دونوں میں برابری
 ٹھیک ہو۔ قال وان بطل العوض فی النخل مثل ان یخلع علی خمر او خنزیر او میتہ فلا یفسد المزوج والمفرقة
 بائنۃ وان بطل العوض فی الطلاق کان رجعیاً۔ قدوسی نے بخلہ فرق خلع و طلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع میں عورت
 باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لیے کچھ عوض نہ ہوگا اور یہ جوابی بائنہ ہوگی اور
 اگر طلاق میں عوض باطل ہو تو طلاق رجعی ہوگی و۔ مثلاً زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھکو ایک سن شراب پر خلع دیا اور زوجہ
 نے قبول کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے تجھے ایک سن شراب پر طلاق
 دی اور عورت نے قبول کی تو شراب کا عوض باطل ہے لیکن طلاق رجعی ہوئی حتی کہ جب رجوع کرے پس طلاق دو صورتوں میں
 واقع ہوئی اور عوض بطل صورتوں میں باطل ہے لیکن خلع کی صورت میں طلاق بائنہ ہے اور دوسری صورت میں رجعی ہے۔ فتوقع
 الطلاق فی الوجہین للتعلیق بالقبول۔ پس دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوتا اسوجہ سے ہو کہ وہ عورت کے قبول
 کرنے پر موقوف ہے و۔ پس جب عورت نے قبول کی واقع ہو گئی۔ وافتراقہما فی الحکم لانہ لما بطل العوض کان البطل
 الاول لفظ النخل و ہو کثایتہ و فی الثاني الصحیح و ہو یقرب الرجعة اور دونوں طلاقوں کا حکم میں مختلف ہونا ایک
 ثلثہ اور دوسری رجعی ہے اسوجہ سے ہو کہ جب عوض باطل تھا تو پہلی صورت میں عمل کرنے والا لفظ خلع ہے اور یہ کثایتہ یعنی

مثل کنایات کے اس سے بائٹہ طلاق ہوئی اور دوسری صورت میں عمل کرنے والا صحیح لفظ طلاق ہو اور صحیح طلاق کیسے جبت لگی ہوتی ہو۔ واما لم یجب للزوج شئ علیہا لانہا ما سمت الا متقوما حتی تعیر غارۃ لہ۔ اور رہا شوہر کے واسطے عورت پر کچھ واجب نہوا تو اسوجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہیں کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے۔ ولانہ لا وجہ اسے ایجاب المستحی للاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الالتزام۔ اور اسوجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اسکو واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ شوہر مسلمان ہو وہ شراب وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سواے دوسری چیز کے لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ عورت نے اسکو اپنے ذمہ قبول نہیں کیا۔ تو منوم ہوا کہ شراب یا سو یا مرد اسلام نہیں آئی اور دوسری چیز بھی لازم نہیں ہوگی لہذا شوہر کے لیے کچھ لازم نہیں ہوا۔ بخلاف ما اذا خلع علی اخل بعینہ فطہر انہ غیر متما سبت مالا فصار مغرورا۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کسی عین مثلی سرکہ پر اسکو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب ہو تو اس صورت میں اسے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہو گیا۔ و بخلاف ما اذا كاتب او اعشق علی خمر حیث تجب قیمتہ البعد لان ملک المولے فیہ مقوم و ما رضی بزوالہ محانا۔ اور بخلاف اس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ غلام کے مالک کی ملک قیمت سے موجود ہو اور مالک اس ملک کو مفت زائل کرنے پر رضی نہیں ہوا۔ تو جو کچھ قیمت اس غلام کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑیگی پس غلام کے مالک میں اور زوجہ کے مالک میں یہ فرق ہو کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمت مال تھا۔ و اما ملک البضع فی حالۃ الخرج غیر مقوم علی ما ذکر۔ اور رہی عورت کی بضع تو وہ طلاق سے خارج ہونے کی حالت میں کچھ قیمتی مال نہیں ہے چنانچہ ہم ذکر کریں گے۔ و بخلاف الخراج لان البضع فی حالۃ الخرج مقوم۔ اور بخلاف شراب پر نکاح کرنے کے یہاں ہر لازم آتا ہے اسوجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں قیمتی مال ہوتی ہو۔ و الفقہ انہ شریعت علم لیشع تملکہ الا بعوض اہلہا ار الشرفہ فاما الاسقاط ففقہ شریعت فلا حاجۃ الی ایجاب المال اور بحید اسکے اندر یہ ہے کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہے تو شرع نے اسکا ملک میں لانا بغیر عوض نہیں رکھا تاکہ اسکی شرافت ظاہر ہو اور ہا اس سے ملک کو باق کرنا تو وہ اپنی ذات میں شریف ہے پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ قال و ما جازان یکن ہر ا جازان یکن بدلانی الخلع شیخ قدسی نے فرمایا کہ جو چیز ہر ہو سکتی ہے وہ بالاجماع خلع کا عوض ہو سکتی ہے۔ لان البضع عوضا للتعقیم اولی البیع لغیرہ مقوم۔ اسوجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہو سکے تو بدیہا دلی غیبتی کا عوض ہو سکتی ہے۔ فان قالت لہ خلعنی علی مانی مدنی فالحوازم یمن فی یہ ماشی فلا شئ علیہا پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دیے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں ہے پس شوہر نے اسکو خلع دیدیا حالانکہ عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ لانہ لم تغرہ بتسمیۃ المال۔ کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لیکر دھوکا نہیں دیا۔ وان قالت خلعنی علی مانی یدے من مال فمخا لہا فلم یکن فی یہ ماشی ردت علیہ ہر۔ اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دیے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں ہے تو شوہر نے اسکو خلع دیدیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت اسکو ہر واپس کرے۔ لانہ الما سمت مالا لم یکن الزوج راضیا بالزوال الا بعوض ولا وجہ الی ایجاب المستحی و قیمتہ للجمالہ ولا الی قیمت البضع اعنی ہر المثل لانہ غیر مقوم حالۃ الخرج فتعین ایجاب ما قام بہ علی الزوج دفعا للضرر عنہ۔ اسواسطے کہ ہر گاہ عورت نے مال بیان کیا ہے تو شوہر بغیر عوض سے ملک نکاح دور کرنے پر رضی نہیں ہوا پھر عوض میں جو مال جان کیا وہ لازم کر لگی کوئی صورت نہیں اور نہ اسکی قیمت لازم ہو سکتی ہے کیونکہ وہ تو بالکل بھول ہے اور عورت کی بضع کی قیمت معنی مثل لازم کرنے کی بھی صورت نہیں ہے کیونکہ ملک سے نکلتے وقت بضع کی قیمت نہیں ہوتی تو یہی ٹھہر کر بھٹنے میں شوہر کو پڑی ہے وہ واجب کیا جائے

یعنی ہر تاکہ شوہر سے ضرر دور ہو۔ ولو قالت خالسی علی بانی یدی من دراہم او من الدرہم ففعل فلم یکن فی یدہ ما شئ
 فعلیہا ثلثۃ دراہم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دیے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درم ہو پس شوہر نے اس کی ایک
 عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درم واجب ہوئے۔ یہ اس وقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لاناہما سمت الجمع
 واقلمہ ثلاثۃ۔ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنی دراہم اور کتر جمع تین ہیں۔ اس سے کم نہیں ہو سکتے تو یہ مقدار قطعی ہے۔
 وکلمۃ من ہما لصلۃ دون التبعیض لان الکلام یختل۔ اور حرف من اس مقام پر صلہ کے واسطے ہے اور بعض بیان کرنے
 کے لیے نہیں ہے کیونکہ بدون اس کے کلام میں خلل پیدا ہوا جاتا ہے۔ اور جس کلام میں حرف من نکالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان
 کے لیے ہوتا ہے۔ وان اختلفت علی عبدلہما ابق علی ہما برتہ سن خمانہ لم یشرأو علیہما تسلیم عینہ ان قدرت تسلیم
 قیمۃ ان عقرت۔ اور اگر زوجہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے
 پاک ہے تو وہ پاک نہوگی اور اس پر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ ہی غلام پسرد کرے اور اگر عاجز ہو تو اس کی قیمت دیدے۔ ولا یقصد
 المعاوضۃ فیقتضی سلامۃ العوض واشترط البراءۃ عنہ شرط فاسد فی بطل۔ کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے تو مقتضی
 ہے کہ جو عوض ٹھہرا ہے وہ پسرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے تو وہ باطل ہو جائیگی۔ الا ان الخلع لا یبطل بالشرط
 الفاسد۔ لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطین لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ وعلی ہذا النکاح۔ اور اسی تفصیل سے
 نکاح کا حکم ہے۔ چنانچہ اگر بچلے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہے تو وہ ضمانت
 سے بری نہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکاح صحیح رہا پھر اگر کسی غلام ہاتھ آدے تو یہی دے ورنہ اس کی قیمت دے۔ واذ قالت
 طلقنی ثلاثا بالعت فطلقہا واحداۃ فعلیہا ثلث الالفت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دیے
 پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی۔ لاناہما طلبت الثلاث بالعت فقصد طلبت کل
 واحداۃ ثلث الالفت۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاق تین بعوض ہزار کے مانگیں تو اس نے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی۔
 وہذا لان حرف البس التخصیص الاعمراض والعوض تقسیم علی المتعوض۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ حرف باعوضون پر
 داخل ہوتی ہے اور عوض اسے تخصیص پر تقسیم ہوتا ہے۔ تو ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم ہوئے پس ہر طلاق کے عوض ہزار
 کی تہائی بڑی۔ والطلاق یا بن لوجوب المال۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اس کے عوض مال واجب ہوا ہے۔ وان قال
 طلقنی ثلاثا علی الف فطلقہا واحداۃ فلا شئی علیہا عند ابی حنیفہ ویکل الرجعة وقال ابن واحداۃ بائنہ ثلاث الالفت
 اور اگر عورت نے کہا کہ تجھے تین طلاق ایک ہزار پر دیے پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر
 کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق بائنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی۔ لان کلمۃ
 علی بمنزلۃ البس فی المعاوضات حتی ان قولہم اعمل ہذا الطعام بیدہم او علی اور ہم سوا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ
 کہ حرف علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلۃ حرف البس کے ہوتا ہے حتی کہ دو گون میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اٹھالے بعوض ایک درم کے
 یا ایک درم پر یہ دونوں یکساں ہیں۔ ولہذا ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالیٰ ساد ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی واسطے شرط
 کے آتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یا لعینک علی ان لا یشرکن یا لہ شیئا۔ یعنی لے رسول اللہ عورتیں تجھے سمیت کریں اس
 شرط پر کہ شریک نہ بنوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو۔ پس اس میں حرف علی بمعنی شرط آیا ہے۔ ومن قال لامرأۃ
 انت طالق علی ان یتخلل الدار کان شرطا۔ اور جسے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طلاق ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں گھسے تو شرط
 ہو۔ یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو تو طلاق ہے۔ وہذا لانہ للزوج حقیقۃ واستعیر للشرط لا لمرام الخراء۔ اور اس کی وجہ
 ہے کہ حرف علی حقیقت لازم کے لیے آتا ہے اور اس کو شرط کے لیے اس واسطے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزا کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔

جہ انہیں ہوتی چنانچہ شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائیگی۔ واذکان للشرط فالشرط ولا یتوزع علی اجزاء الشرط
بجملات الباء لانه للعوض علی ماہر۔ اور جب کلمہ علی شرط کے واسطے پڑے تو جس چیز کی شرط ہو وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی
یعنی ہزار درم میں طلاق پر تقسیم نہیں ہوتے بجملات حرفت ہائے کہ وہ تو عوض کے لیے ہوا کرتی ہے جیسا کہ گذشتہ اور عوض اپنے عوض
پر تقسیم ہوتا ہے۔ واذالم یجب المال کان مبتداء فوق الطلاق ویلک الرحیۃ۔ اور جب مال واجب نہ ہو تو یہ طلاق شوہر
کی طرف سے ابتدائی ہوگی پس طلاق بڑ جائیگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا۔ ولو قال الزوج طلق نفک ثلثا بالعت او
علی الف فطلقت نفسها واحده لم تقع شئ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار کے
یا ہزار پر دیدے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ لان الزوج با رضی بالبیئۃ لا یسلم اللف
کہا بجملات قولہا طلق ثلثا بالعت لانہا لما رضیت بالبیئۃ یالفت کانت لبعضہا رضی۔ اسوجہ سے کہ شوہر اسکا بیئہ
کرنے پر رضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درم میں بجملات اسکے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے
تین طلاقیں بعوض ہزار درم کے دیدے تو ایک واقع ہوتی ہے کیونکہ عورت جب ہزار درم کی عوض بابت نہ ہونے پر رضی ہوئی تو
ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بابت ہونے میں بدرجہ اولیٰ رضامند ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درم مال ہے تو
ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہ ہوگی اور عورت کا مقصود بابت ہونا تو بقدر کم مال پر چل ہو اسکی عین خوشی ہے۔ ولو قال
انت طالق علی الف فقبلت طلق وعلیہا الالف وھو قولہ انت طالق بالعت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار
درم پر طالق ہے پس عورت نے قبول کیا تو طالع ہو جائیگی اور اُس پر ہزار درم لازم ہونگے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درم
کے طالق ہے۔ ولا بد من القبول فی الوجہین لان معنی قولہ بالعت بعوض اللف یجب لی علیک ومعنی قولہ علی الف
علی شرط اللف یكون لی علیک والعوض لا یجب بدون قبولہ والمعلق بالشرط لا ینزل قبل وجودہ والطلاق
بائن لما قلنا۔ اور خواہ ہزار پر گئے یا ہزار کے عوض کے دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضروری ہے کیونکہ بعوض ہزار گھنے کے
یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے بچے واجب ہونگے اور ہزار پر گھنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے بچے لازم ہونگے
اور عوض بغیر قبول کیے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرط ہے وہ جب ہی لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے اور واضح ہو کہ یہ طلاق بھی
بابت ہوگی بوجہ اس دلیل کے جسکو ہم بیان کر چکے۔ یعنی یہ طلاق معاوضہ یا مال لازم ہو کہ بڑی تو بابت ہوگی تاکہ مرد کو مال
اور عورت کو اسکی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو۔ ولو قال لامرأتہ انت طالق وعلیک الف فقبلت او قال
لعیدہ انت حر وعلیک الف فقبل عتق العبد وطلقت المراء ولا شئ علیہا عند ابی حنیفہ۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے
کہا کہ تو طالق ہے اور تجھے ہزار درم میں اُس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہے اور تجھے ہزار درم میں غلام
نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالق ہوئی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ فلماذا اذالم
یقبل۔ اور اس طرح اگر دونوں نے قبول کیا۔ یعنی عورت طالق اور غلام آزاد ہو جائیگا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب
نہو تھا تو قبول کرنے میں بدرجہ اولیٰ واجب نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقالا علی کل واحد منهما الالف اذا قبل
واذا لم یقبل لایقع الطلاق والعقاق۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درم لازم ہونگے جبکہ اُس نے
قبول کر لیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہوگی اور غلام آزاد نہوگا۔ لھذا ان هذا الکلام یتصل للمعاوضۃ فان قولہم علی
هذا المتلے ولک درہم بمنزلہ قولہم بدرہم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاورہ میں معاوضہ کے لیے آتا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو
اس سبب کہ اٹھا لیں اور تیرے واسطے ایک درم ہے بمنزلہ اس قول کے کہ تو اسکو اٹھا لیں بعوض ایک درم کے۔ ولہذا نہ جملہ
تاۃ فلا ترتبط بما قبلہ الا بدلاۃ اذا اصل فیہا الاستقلال ولا ولا لہ لان الطلاق والتاق ینفکان عن المال

بخلات البیوع والاجارۃ لانہما لایوجدان دونہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھے ہزار درم کہنا بعد اجلہ ہر قودہ اپنے سابق کلام سے نہیں باندھا جائیگا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اس واسطے کہ پورے جملہ میں اصل یہ ہو کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس واسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بغیر مال کے بھی ہو کرتے ہیں بخلات بیع کے اور گرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں ہوتے جاتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لیے کہ تجھے طلاق ہے اس حالت میں کہ تجھے ہزار درم ہیں یا قوتاً یا ذہناً ہر درہم تجھے ہزار درم ہیں مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال ٹھہرانا بغیر دلیل ہے لہذا طلاق عفاق واقع ہونے کے بعد اسے دونوں ہزار درم رکھے حالانکہ اسے رکھنے سے انہیں لازم نہ ہو جائیگا اگرچہ اسے قبول کر لیں۔ ولو قال انت طالق علی الف علی فی بالخیار او علی النک بالخیار ثلثۃ ایام فقبالت فانیخار باطل اذا کان للزوج و یوجازئ اذا کان للمرأة۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالعہ ہزار درم پر اس شرط پر کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا پس اگر خیار شوہر نے اپنے لیے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طالعہ ہو جائیگی۔ اور اگر یہ خیار عورت کے واسطے ہو تو جائز ہے۔ فان رد الخیار فی اثلاث لطل وان لم ترد طلقت ولزہما الالف و ہذا عند ابی حنیفہ وق الاخیار باطل فی الوجہین والطلاق واقع و علیہما الف درہم۔ پھر اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اسے رد نہ کیا تو وہ طالعہ ہوئی اور اس پر ہزار درم لازم ہوئے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں خیار باطل ہے خواہ مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق پڑ گئی اور عورت پر ہزار درم لازم ہیں۔ لان الخیار للفسخ بعد الاعتقاد لا للمنع من الاعتقاد و التصرفان لا یختلان الفسخ من الخیارین لانہ فی جانبہین ومن جانبہا شرط۔ کیونکہ خیار تو بعد منع ہونے کے معاملہ توڑ دینے کے لیے ہوتا ہے اور اس واسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منع نہ ہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول دونوں طرف سے دونوں تصرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے قبول کرنا شرط ہے۔ اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے۔ ولابی حنیفہ مخرج ان الخلع فی جانبہا بمنزلۃ البیوع حتی یصح رجوعہا ولا یتوقف علی ما وراہ المجلس فیصح اشتراط الخیار فیہ اما فی جانبہ عین حتی لا یصح رجوعہ و یتوقف علی ما وراہ المجلس ولا خیار وجانب العبد فی العتاق مثل جانبہا فی الطلاق۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے خلع لینا بمنزلہ چیز قبول لینے کے ہے حتیٰ کہ عورت کا درخواست خلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد اس کا توقف نہیں ہوتا تو خلع میں خیار کی شرط کتنا صحیح ہوا اور ہا شوہر کی جانب تو خلع قسم ہے حتیٰ کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا اور مجلس کے بعد یہ متوقف ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عفاق میں غلام کی جانب ہوتا ہے۔ توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم پر خلع دیا تو گویا یہ کہا کہ اگر تجھے ہزار درم دینا قبول کرے تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اس میں شوہر جا کر ٹکے طور پر اپنے واسطے کسی وقت تک خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتیٰ کہ اگر عورت بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑ جائیگی لیکن عورت کا اس کو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بعض ہزار کے خریدنا ہوا تو اسے ق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اسے ہزار درم لے لے اپنی بیعت پائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہوئے چنانچہ اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ایجاب باطل ہو گیا اور جیسے ق میں خیار جائز ہے جیسے مشتری جا کر لیتا ہے اس طرح عورت کو بھی تین روز کا جا کر کرنا جائز ہے اور اس طرح اگر غلام نے اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہو بشرطیکہ مجھے تین روز خیار ہے تو اسے کا خیار باطل ہے اور اگر کہا کہ بشرطیکہ تجھے تین روز خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب ہے وہی عتق مالی میں غلام کی جانب ہے۔ فان لامرأۃ طلقتک امس علی الف درہم فلم تقبل فقلت فاقول

قول الزوج ومن قال بغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم اس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتري
 جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھے کل کے روز ہزار درہم بطلاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کیا پس عورت نے کہا کہ میں نے
 قبول کر لی تھی تو قبل شوہر کا قبول ہوگا اور جسے دوسرے سے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ بیوض ہزار درہم کے کل کے روز فروخت
 کیا تھا مگر تو نے قبول نہیں کیا پس دوسرے نے کہا میں قبول کر چکا ہوں تو قول مشتری کا قبول ہوگا۔ پس حاصل یہ ہوا
 کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر جیسے والا اور زوجہ خریدنے والی ہر حال کہ قول شوہر کا قبول ہو اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہوں گے
 اور دوسرے مسئلہ میں غلام جیسے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہو اور بالغ ہر گواہ لازم ہیں تو دونوں مسئلہ میں فرق ہے۔
 ووجه الفرق ان الطلاق بالمال بین من جانبہ فلا قرار به لایکون اقراراً بالشروط الصحیحہ بدو نہ اما البیع فلا یم
 الا بالقبول الا قرار بالایتم الایہ فانکارہ القبول رجوع منہ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہوا کہ مال کے عوض طلاق دینا شوہر کی جانب
 سے شرط ہے قسم ہر قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہوگا کیونکہ قسم تو بدون شرط پائے جانے کے صحیح ہوتی ہے اور عورت
 سے دودہ بدون قبول کیے نام نہیں ہوتی کہ جب بالغ نے بیع واقع ہونے کا اقرار کیا تو ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جسکی بغیر بیع
 بوری نہیں ہوتی یعنی مشتری کا قبول تو پھر مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا۔ توضیح یہ کہ جب بالغ
 نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیجا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا تھا کیونکہ بیجا بدون قبول مشتری کے نہیں ہوتا پھر
 یہ کہنا کہ تو نے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہ ہوگا جو مشتری کے وہی مانتا جائیگا اور اگر شوہر نے دودہ کو خلع
 دیا یا مال پر طلاق دی تو یہ اپنی قسم کھانے کا انکار ہے یعنی اگر تو ایسا کرے تو تجھے طلاق ہو اور اس سے یہ لازم نہیں کہ عورت
 نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہے کہ اپنے قبول کے گواہ لاوے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمبارأۃ کا خلع کلاہما
 یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر ما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفہ رحم۔ قدوری نے فرمایا کہ باہم
 شوہر و زوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے کہ مبارات و خلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا ہے کہ شوہر و زوجہ کو ہر حق
 جو نکل کے متعلق ہے بری کر دیتا ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف مراد ہر حق سے ہر اور گزشتہ ایام کا نان نفقہ جو مقدر
 ہو چکا ہو ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ و سکنی سے برات نہوگی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا مگر سکنی حق نہیں
 ہے وہ ساقط نہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابو حنیفہ رحم کے
 قول پر صحیح ہے کہ فقط ہر ساقط ہو جائیگا خواہ عورت مدلول ہو یا نہ ہو اور عورت نے ہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر نے اس
 واپس نہیں لے سکتا۔ اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے نہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر ہے
 کے موافق وہ ساقط نہوگا اور عینی نے لکھا کہ اگر خلع دیا اور مال ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر روایت میں ہر سے
 کچھ ساقط نہوگا۔ اور کہا گیا کہ جس مکان میں طلاق پڑی انہیں عدت چھوڑنا گناہ ہے لیکن اسے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز
 ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اگر خلع دینا طرید فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تیری ذات کو تیرے ہاتھ
 بیوض ہزار درہم کے فروخت کیا پس عورت نے کہا میں نے خرید لی تو فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ صحیح ہے کہ وہ بھی مثل خلع مبار
 کے ہے۔ اگر خلع کے معاوضہ میں دونوں میں ہر شرما کی کہ شوہر اس بچے کے دودہ پلائی کی اجرت سے بری ہے تو متقی میں ہے کہ اگر عدت
 بیان کی تو اس مدت تک مرد دوسرے تک دودہ بلاوے اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر وقت بفرمایا تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔ فقہ
 محمد رحم لا یسقط فیہا الا ما سببہ و ابو یوسف رحمہ فی الخلع مع ابی حنیفہ رحم فی المبارأۃ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ
 طلع و مبارات دونوں میں ہر حق نکل نہیں ساقط ہوگا سوائے اسکے جسکو دونوں بیان نہ کریں اور ابو یوسف کا قول خلع کی صورت میں
 نکل نزل امام محمد اور مبارات کی صورت میں نکل نزل ابی حنیفہ ہے۔ لمحات ہذا معاوضۃ و فی المبارأۃ نہ ہر شرط

اور عورت کا ہر اس واسطے ساتھ نہ ہو گا کہ باپ کو اس کے مال پر اسطرح اختیار نہیں ہے۔ وان شرط الا لعت علیہا توقف علی قبولہا
ان کا ست من اہل البیوت فان قبلت ومن الطلاق لوجود الشرط ولا یجب المال۔ اور اگر شوہر نے اس ہزار
درم عوض منع کو اسی زوجہ صغیرہ پر شرط کیا ہو جبکہ باپ نے خلع کر لیا ہو تو خلع کا جائز ہونا خود صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف نہ ہو
بشرطیکہ وہ قبول کی لیاقت رکھتی ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع سے نکاح نازل ہو کر حلال ہوگا۔ ہوتا مگر مال دینا پڑتا ہے پس اگر صغیرہ نے قبول کیا
وہ طلاق پڑ جائیگی کیونکہ شرط قبول پائی گئی اور اہل نہیں واجب ہوگا۔ لہذا لیست من اہل الغرامۃ فان قبلت الایاب بنتا
تقیہ روایتان۔ کیونکہ صغیرہ اس لائق نہیں کہ اس پر کوئی مال تادان لازم ہو پھر اگر باپ نے اس کی طرف سے عوض منع قبول
کر لیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں خلع صحیح ہے کیونکہ محض نفع ہے اس لیے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے
نکاح سے چھوٹی جاتی ہے تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہے جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہے لیکن اس روایت میں تالی ہے اور
دوسری روایت میں یہ خلع نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے اور اس میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے عہدہ
وگناہ ان خالہما علی امہ یا دلم لیست من الایاب المہر توقف علی قبولہا فان قبلت طاعت ولا یسقط المہر۔ اور
یہ بین اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اس کے مہر پر خلع دیا اور اس کا باپ اس کے مہر کا ضمان نہ بنا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف
ہے پس اگر اس نے قبول کیا تو طلاق ہو گئی اور مہر ساقط ہوگا۔ کیونکہ تادان اٹھانے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الایاب
عزلت علی الروایتین۔ اور اگر باپ نے اس کی طرف سے قبول کیا تو اس کا حکم دونوں روایتوں مذکورہ بالا پر ہے۔ یعنی ایک
روایت میں خلع صحیح ہے اور اس میں تالی ہے اور دوسری روایت میں نہیں صحیح ہے۔ ۲۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ یعنی باپ کا ہر قبول کرنا
روایت مختار عامہ مشائخ صحیح ہے اور دوسری میں نہیں۔ وان ضمن الایاب المہر وہو العت ویم طاعت۔ اور اگر صغیرہ کے باپ نے
مہر کی ضمانت کر لی اور وہ ہزار درم ہیں تو عورت طالق ہو جائیگی۔ لوجود قبولہ وہو شرط کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا اور یہی شرط
ستاف۔ اور چونکہ عورت صغیرہ ہے لہذا یہ طلاق اس کے منقولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا لہذا مہر
کی ضمانت یہاں اس قدر ہوئی اگرچہ مہر ہزار درم سمجھا ہو چنانچہ فرمایا۔ ولیم نہ خمس ما یجوز استحسانا و فی القیاس یا نہ
الاعت۔ اور باپ کے ذمہ پانچ سو درم لازم ہونے اور یہ استحسان ہے۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ ہزار درم لازم ہوں۔ و قولہ
فی الکبیرۃ اذا اختلفت قبل الدخول علی اللف و مہر اللف فقہ القیاس علیہا خمس ما یجوز استحسانا و فی الاستحسان
لا شئی علیہا لانه مراد بہ عادیۃ حاصل ما یلزم لہا۔ اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اس نے مذکورہ
ہونے سے پہلے ہزار درم پر خلع لیا حالانکہ اس کا مہر بھی ہزار درم ہو تو قیاس مقتضی ہے کہ عورت پر نصف مہر یا سو درم سے زیادہ بھی نہیں
درم واجب ہوں۔ ولکن استحسان کی دلیل سے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے خلع سے از رو سے عادت یہ مراد ہوتی ہے کہ جو کچھ
عورت کے واسطے شوہر پر محصل رہا ہے اس مال پر خلع کیا۔ یعنی جبکہ اس کا مہر ہزار درم تھا تو قبل دخل طلاق دینے میں
شوہر کے ذمہ موت یا سو درم لازم ہونے کو جب شوہر نے مہر ہزار درم پر خلع دیا تو مقصود یہ ہے کہ جو کچھ اس کا مہر میرے ذمہ ہوتا
میں اس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر صرف پانچ سو درم ہوا تو وہ اس سے بری ہو گیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ
واجب نہ ہوگا (فروع) اگر عورت کو کس کر کے خلع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ میں
کچھ مہر ساقط نہ ہوگا اور محیطین ہے کہ صحیح ہے کہ جو کچھ عورت نے وصول کیا وہ اس کا رہا اور جو باقی ہے وہ شوہر سے ساقط ہوا۔ ۲۔

باب الطہار

یہ باب ظہار کے بیان میں ہے۔ اصل ظہار میں یہ ہے کہ اپنی زوجہ کو بون کے کہ مجھ پر مثل بری من کی ظہر کے ہے اور ظہر بڑھ کو کہنے کا ہے۔

چونکہ بیٹھ سوار کی چیز اور زوجه اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہے
 پس یہ تشبیہ دینا ظاہر میں رکن ہے حتیٰ کہ اگر تشبیہ ہو جیسے زوجہ کہے کہ تو میری ماں ہے تو ہر چند یہ لفظ نفی ہے مگر ظاہر نہیں ہوتا
 حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا چچو بھی نہی یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظاہر ہے
 خواہ نیت ہو یا نہ ہو اس طرح زوجہ کے کسی عضو کو محرمہ کے کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جس کے ساتھ تمام بدن کی
 تعبیر کرنا جائز ہو یا جزو شایع ہو جیسا کہ طلاق میں مذکور ہوا یہ بھی ظاہر ہے اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو ورنہ کافر کا ظاہر صحیح نہیں اور
 شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو تو اپنی باہمی ایام ولد سے ظہار نہ ہوگا اور شرط یہ ہے کہ شوہر کو تمام تصرفات کی بابت ہو یعنی عامل بلوغ ہو
 لہذا بالاجماع طفل کا ظاہر صحیح نہیں ہے اور جب ظہار تحقق ہوا تو حکم یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جب تک کفارہ نہ دے عورت
 سے وطی کرنا یا ایسی بات جس سے وطی تک پہنچ جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ **وإذا قال الرجل لامرأته**
اننت علی کثیر منی فقد حرمت علیہ لایخل نہ وطمیہا ولا مسہا ولا تقبیلہا حتی یکفر عن ظہارہ۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ
 سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی بیٹھ کے مانند ہے تو یہ عورت اُس پر حرام ہو گئی تو اس کے ساتھ اسکو وطی کرنا یا اسکو ساس کرنا یا اسکو بوسہ لینا
 حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ **لقلولہ لعلی والدین بظاہرون من نساکم ثم یعودون لما قالوا فحرم**
رقبہ من قبل ان یتما سواکم تو عطفون بہ والستہ بالعلون خیر من لم یحب فیہا من شہرین متتابعین من قبل ان یتما سوا
فمن لم یستطع فاطعام شہین مسکینا۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے بھڑاسی کام کی طرح
 جھگڑتے ہیں جبکو چھتے کہ تو کثیر فرض ہے کہ ایک مرد آزاد کرین باہمی ساس سے پہلے یہی بات ہے جو حلی تم نصیحت کیے جاتے ہو اور اللہ
 تو جو تم کرتے ہو اُس سے خوب آگاہ ہے پھر جسے مرد نہ پایا تو اُس پر دو ماہ کے لیے درپے روزے واجب ہیں باہمی ساس سے پہلے پھر جبکہ
 یہ طاعت نہ ہو تو اُس پر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا فرض ہے اور سن۔ اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المؤمنین عائشہ
 رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خولہ بنت ثعلبہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ میں نے
 اپنے شوہر کے بچے اپنا شباہ کھوایا جب میں بوڑھی ہوئی تو اب اُس نے مجھے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں
 حضرت ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہی نہ تھی کہ جبریل علیہ السلام یہ آیت لیکر نازل ہوے۔ **فندم مع اللہ قول اللہ**
تجادلک فی زوجہا وشتک اے اللہ الایہ۔ ع۔ والظہار کان طلاقی الجاہلیۃ فقر الشریع اصلہ ونقل حکمہ اے
تحریم موقت بالکفارة غیر مزیل للنکاح۔ اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کا طلاق ہوتی تھی پس شریعت نے اسکی اصلیت برقرار
رکھی اور اسکا حکم بدل کر حرام کر دیا کفارہ کے وقت تک رکھا درحالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے ورنہ یعنی ظہار کو قائم رکھا
لیکن زمانہ جاہلیت میں ظہار کو طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا
مگر اس قول نفی کا کفارہ سینہ تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ وہذا لانہ جناحہ لکونہ منکر الحسن القول و زور افیئنا
الجوازۃ علیہا بالحرمت۔ اور ایسا حکم اسوجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک جم تو اسی جہت سے ہوا کہ یہ قول ایک نفی و جہوت ہے تو شایع
ہو کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کیے جانے سے مزید بجا دے۔ کیونکہ وہ حقیقت یہ عورت اسکی ماں کے بیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ
 جو مرد حالہ کہ پہلے وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اسے جھوٹ کہا اور ماں سے تشبیہ دینے میں نفی کا شکوک پس حرام کو کی گئی یہاں تک کہ
 وہ کفارہ دے۔ **وارتفاعہا بالکفارة۔ اور اس حرم کا رد ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ ثم الوطی اذا حرم حرم بدو اعیہ**
کیسلا یقع فیہ کما فی الاحرام بخلاف الجماع و الصائم۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ
حرم ہوا جو وطی کی جانب ہو چکا ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے مذہب سے وطی میں مبتلا نہ ہو دے جیسے احرام میں ہے بر خلاف
حائضہ کے اور روزہ دار کے۔ چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اسکا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے مائیکہ کو جائز ہے سوا سے فرج کے

داخل کے کہ یہ حرام ہو اور احرام میں فوج کا دخول حرام اور بوسہ و مساس وغیرہ جن سے وطی بین پڑ جانے کا خوف ہوتا ہے یہ بھی حرام ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے وطی میں مبتلا نہ ہو جاوے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک صاف موجود ہے اگر بوسہ وغیرہ سے تو شاید کہ وطی میں مبتلا ہو جاوے لہذا جیسے وطی حرام ہے ایسی چیزیں جو وطی کی طرف پہنچاتی ہیں وہ بھی حرام ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ طہار میں کفارہ سے پہلے وطی کی طرح وہ چیزیں بھی حرام ہیں جو وطی تک ذیبت پہنچاتی ہیں۔ اور جائزہ کا بوسہ و مساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ کو بوسہ لینا و مساس کرنا جائز ہے۔ لہذا نہ کثرت جو وہما فلہ حرم الدواعی یفرض الی الحجج ولا کذلک الطہار والاحرام۔ کیونکہ بعض اور روزہ کا وعدہ یا رہا ہوتا ہے پس اگر بوسہ و مساس وغیرہ جو وطی تک پہنچانے والی چیزیں جن حرام کی گئیں ہوں تو تکلیف خیر تکلیف ذیبت پہنچ جائے اور طہار و احرام کا یہ حال نہیں ہے۔ یعنی انکا وقوع کبھی کبھی شاذ و نادر ہوتا ہے۔ فان وطیہا قبل ان یدکفر استغفر اللہ ولا شیء علیہ غیر الکفار قال اولے ولا یلغوا حتی یکفر لقولہ علیہ السلام للذی واقع فی ہمار قبل الکفارة استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر۔ پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے وطی کر لے تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر کے اور سوائے پہلے کفارہ کے اس پر کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی اور چاہیے کہ پھر وطی کرے جب تک کفارہ نہ دے کیونکہ جس شخص نے طہار میں قبل کفارہ کے وطی کر لی تھی اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر اور پھر ایسا کرنا یہاں تک کہ کفارہ دیدے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم مذکور نہیں ہے اور اسی پر جمهور فقہاء کا عمل ہے۔ ولو کان شیء آخر واجبا لینیۃ علیہ السلام۔ اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اسکو بیان فرماتے۔ قال وهذا المفظ لا یكون الا طہار الا نہ صریح فیہ۔ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا کہنے لے تو مجھ پر سیری مان کی بیٹھ کے مانند یہ صرف طہاری ہوگا کیونکہ یہ طہار کے معنی صیح ہے۔ ولو نوبی بہ الطلاق لان صیح اور اگر اسنے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہیں صیح ہے۔ لہذا نہ منسوخ فلا یمکن من الاتیان بہ۔ کیونکہ اسکا طلاق ہونا صیح ہو تو اسکو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ یعنی شرع نے اس لفظ کو طہار کے معنی میں وضع کیا ہے تو اسکو طلاق کے معنی میں لینا شرع کا بدلنا ٹھہرا اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہیں ہے اور وضع ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے باپ یا چچا کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دے تو قبل نیک کے موافق یہ طہار نہ ہوگا۔ واذا قال انت علی کطن امی او کفخذنا او کفر جافو مطاہر۔ اور اگر زوجہ سے کہا تو مجھ پر مثل سیری مان کے شک یا ران یا فوج کے ہے تو یہ شخص طہار کرنے والا ہو جائیگا۔ لان الطہار لیس الا تشبیہ المحلۃ بالکفر و ہذا المعنی یحقق فی عضو لا یجوز الخطر الیہ۔ کیونکہ طہار تو اسی کا نام ہے کہ محال زوجہ کی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جاوے۔ دواعی حرام ہو اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عفو میں ہو جائیگی جسکو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ وکذا ان شہبہا بمن لا یحل لہ النظر لہا علی التابید من محارمہ مثل اختہ او عمتہ او امہ من الرضاۃ۔ اور اسے طہار ہو جائیگا اگر زوجہ کو اپنے محارم میں سے ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے کہ اسکو شہوت سے دیکھنا دواعی حرام ہے جیسے اپنی بہن یا بھوپھی یا رضاعی مان۔ فت۔ ابو داؤد شہوکی بہن غرض کہ جو عہد میں رضاعت سے مثل نسب کے دواعی حرام ہو جاتی ہیں۔ لہذا نہ فی التحکیم الوعد کا لام۔ کیونکہ یہ عہد میں ان کی طرح دواعی حرام ہیں۔ وکذلک اذا قال راسک علی طہار امی او فرجک او وجہک اور قبتک او نصفک او شک۔ اور اسے طہار اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھ پر مثل سیری مان کی بیٹھ کے یا تیری فوج یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیری ہاتھ یا تیرا تہائی بدن مثل سیری مان کی بیٹھ کے ہو تو یہ طہار ہے۔ لہذا نہ یعتبر بہا عن جمیع البدن و ثبت التحکم فی اشارة کما یعدی کما مباد فی الطلاق۔ کیونکہ یہ اعضا ایسے ہیں کہ جسے تمام بدن ولا جاتا ہے اور نصف وغیرہ جزو مثل کین پہلے حکم اس جزو میں ثابت ہوگا تمام بدن میں ثابت ہوگا۔ جو صیغہ کیم طلاق میں بیان کر چکے۔ ولو قال انت علی مثل امی او کا تمی یرجع الی الغتہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ پر سیری مان کے مثل یا سیری مان کے مانند تو اسکی نیت کی طرف رجوع ہو جائیگا لہذا نہ

حکم۔ تاکہ اسکا حکم ظاہر ہو۔ یعنی جیسی نیت بیان کرے وہی حکم ہوگا۔ فان قال اردت الکراۃ فهو کما قال
 پس اگر اُس نے کہا کہ میں نے کراۃ مراد لی تھی تو اس کے کہنے کے موافق ہوگا۔ نیت یعنی اُس نے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو منع کر رہا
 سمجھتا ہوں اسی طرح تو بھی کر رہا ہوں تو یہ ظاہر ہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے۔ لان التکریم بالتشبیہ فاش فی الکلام لیکونک بالظن
 میں کراۃ کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے۔ وان قال اردت الظہار فهو ظہار۔ اور اگر اُس نے کہا کہ میں نے ظہار کی
 نیت کی تھی تو یہ ظہار ہے۔ لانه تشبیہ لجمعها وفيه تشبیہ بالعصو لکنه لیس یصح فیفتقر الی النیت۔ کیونکہ یہ ماں کے پورے
 بدن سے تشبیہ ہے اور اس میں عضو کی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہیں ہے تو نیت کی حاجت ہوئی۔ پس اگر اُس نے کہا کہ حرام طہر
 بر اعضا کی تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہو کر ظہار ہو گیا۔ وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بآئن۔ اور اگر اُس نے کہا
 کہ میں نے صدق کی نیت کی تھی تو یہ بآئن طلاق ہے۔ لانه تشبیہ بالام فی الحرۃ فکانہ قال انت علی حرام ونوی الطلاق
 کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اُس نے کہا کہ تو مجھ حرام ہے اور اُس سے طلاق کی نیت کی۔ حالانکہ اس
 طلاق بآئن بڑ جاتی ہے جیسا کہ کنایات الطلاق میں گذرا۔ وان لم یکن لہ نیت فلیس لشیء عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔
 اور اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے۔ یعنی اس پر کفارہ متعلق نہیں ہوگا۔
 الاحتمال محل علی الکراۃ۔ کیونکہ شاید کراۃ کے معنی پر محمول ہو۔ لیکن ایسا یہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے۔
 وقال محمد لیکون ظہار لان التشبیہ بعصو منها لما کان ظہاراً بالتشبیہ لجمعها اولی۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول
 ظہار ہو جائیگا کیونکہ جب زوجہ کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہو جاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولیٰ
 ظہار ہوگا۔ اور یہی قول مالک وشافعی و احمد کا ہے اور ظاہر محیط میں اسکو ترجیح دی۔ حج۔ وان عنی بہ التحریم لا غیر
 فعند ابی یوسف ہو ایلا و لیکون الثابت بہ ادلیٰ الحرمتین وعند محمد ظہار لان کاف التشبیہ یحقق بہ۔ اور اگر
 اُس نے مثل ماں یا منداں کہنے سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلا ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلا کی
 حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو یعنی اس قدر تھینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل
 یا منداں کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ
 بلا جہ ظہار ہے اور قاضی خان نے کہا کہ اس کے ظہار ہونے میں اختلاف نہ رہنا چاہیے۔ فت۔ ع۔ و لو قال انت علی حرام ونوی
 ظہاراً او طلاقاً فهو علی مالوی۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھ حرام ہے جیسے میری ماں اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت
 کے موافق ہوگا۔ لانه یحتمل الوجہین الظہار لکان التشبیہ و الطلاق لکان التحریم والتشبیہ تاکید لہ وان لم یکن
 لہ نیت فعلى قول ابی یوسف ح ایلا و علی قول محمد ح ظہار والوجہان مینا ہما۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا
 احتمال رکھتا ہے ظہار کا اسوجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اسوجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو
 اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو ابو یوسف کے قول پر ایلا ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونوں جہیں ہم بیان کر چکے۔ وان قال انت
 علی حرام کظہار و نوی بہ طلاقاً او ایلاً لم یکن الا ظہار عند ابی حنیفہ ح وقال ابو علی مالوی لان التحریم یحتمل کاف لہ
 علی ما بینا غیر ان عند محمد اذ انوی الطلاق لایکون ظہاراً عند ابی یوسف رج یکن ماں جمیعاً وقد عرفت فی موضعہ
 ولابی حنیفہ اتم صریح فی الظہار فلا یحتمل غیرہ ثم ہو محکم فیہ التحریم الیہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ حرام ہے جیسے میری ماں
 کی بیٹی اور اس سے اُسے طلاق یا ایلا کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ سوا سے ظہار کے اور کچھ نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ اسکی
 نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اسکی بیان کی جگہ صرف صاحبین میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد
 کے نزدیک اگر اُس نے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائیگا اور یہ اپنے موقع پر ذکر

ہر اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام طہار کے معنی میں صحیح ہے تو دوسری چیز نہیں ہو سکتی پھر وہ حکم ہے تو یہ حرام کرنا طہار کی حرمت پر مبنی ہے
دیا جائیگا۔ شمس الامۃ شری نے امام ابو یوسف کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد طہار نہیں ہو سکتا
تو دونوں جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قال ولا یكون الطهار الا من الزوجه حتی یطهر من امته لم یکن مطاہرا
بقولہ تعالیٰ من نسائکم ولان الحلی فی الامتہ تابع فلا تلحق بالمسکوحہ ولان الطہار منقول عن الطلاق ولا طلاق
فی المملوۃ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ طہار کسی عورت سے نہیں ہوتا سوائے زوجہ مسکوحہ کے حتیٰ کہ اگر اپنی باندی سے طہار کیا
تو طہار کرنے والا ہوگا کیونکہ امتہ قاعدے نے فرمایا۔ یطہرون من نسائکم۔ یعنی نساء کا اطلاق مسکوحات پر ہوتا ہے اور اس
دلیل سے کہ مملوک کی حلت اسکے مملوک ہونے کے تابع ہے تو اسکو مسکوحہ کے ساتھ لائق نہیں کر سکتے اور اس دلیل سے کہ طہار کو طلاق
سے نقل کیا گیا ہے یعنی عرب کی سنت میں طہار معنی طلاق تھا وہ نقل ہو کر طہار کے شرعی معنی میں آیا اور حال یہ ہے کہ مملوک عورت کے
بارہ میں طلاق ندارد ہر وقت توجب اصل ندارد ہر تو منقول یعنی طہار بھی نہیں ہو سکتا۔ فان تزوج امرأۃ بغیر امر بائع
طہار نہیں قائم اجازت النکاح فالطہار باطل لانه صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکر من القول
والطہار لیس بحق من حقوۃ حتی یتوقف بخلاف اعتقاد مشتری من الغاصب لانه من حقوق المملک۔ اور
اگر کسی عورت سے نکاح کیا اس طرح کہ کسی نفولی نے بدوین عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا پھر اس مرد نے اس
عورت سے طہار کیا پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو طہار باطل ہے کیونکہ حیثیت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ
دی تھی اسوقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دے اسکی مسکوحہ نہ ہوگی تو اس مرد پر حرام تھی تو اسکا طہار کرنا کوئی بد قول نہیں ہوا اور
یہ طہار متوقف بھی نہیں رہا کیونکہ طہار کوئی حق شوہر کے حقوق میں سے نہیں ہے نہ تاکہ متوقف رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی ہے
صحیح ہو جاتا ہے خلاف اس مسئلہ نکاح موقوف کے بیع موقوف کی یہ صورت کہ جسے دوسرے کا غلام غضب کیا اور اس سے کسی
شعری نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا بھی متوقف ہے حتیٰ کہ اگر اصلی مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو آزادی نافذ ہو جائیگی
اسو اسلئے کہ آزاد کرنا مالک کے حقوق میں سے ہے نہ کہ جسے غلام آزاد کیا تو یہ جب بھی صحیح ہوگا کہ یہ غلام اسکی پوری ملک ہو جائے
اسو اسلئے کہ بغیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ بیع موقوف میں غلام آزاد کرنا حق ملک ہے تو متوقف رہتا ہے حتیٰ کہ
بعد اجازت کے نافذ ہو جاتا ہے اور نکاح موقوف میں طہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں لہذا موقوف نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔
ومن قال لئسۃ انتن علیٰ کل طہارۃ کان مطاہرا منہن جمیعاً لانه اضاف الطہار الیہن فصار کما اذا اضاف
الطلاق۔ اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھ میری بات کی بیٹی کے مانند ہو تو ان سب سے طہار کرنے والا ہو جائیگا اور جو
سے کہ امتہ طہار کو ان سب عورتوں کی طرف نسبت دیا تو طہار ایسا ہو گیا جیسے سب عورتوں کی طرف طلاق کو نسبت کیا ہے
اور اگر تم سب طالق ہو تو سب پر طلاق پڑ جاتی ہے اسلئے کہ اگر سبکو طہار کیا تو سب سے طہار ہو جائیگا۔ وعلیہ لکل واحدة کفارة۔
اور اس پر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہوگا۔ لان المحرمۃ ثبت فی حق کل واحدة۔ اسو اسلئے کہ حرمت تو
ہر ایک عورت کے حق میں ثابت ہو گئی۔ والکفارة لانہا والمحرمۃ فیتعد وتبعد دہا۔ اور کفارہ اسو اسلئے ہوتا ہے کہ حرمت کو ختم
کر دے تو جتنی حرمتیں ہوں گی اسبقہ کفارہ ہوں گے۔ بخلاف الایلاء منہن لان الکفارة فیہ لصیانہ سحرۃ الاسم ولم یتعد
ذکر الاسم۔ برخلاف طہار کے اگر ان زوجات سے ایلاء کیا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ ایلاء میں کفارہ لازم ہونا امتہ قاعدے
کے نام کی تعلیم و حرمت نگاہ رکھنے کے لئے ہے اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلاء کرنے میں امتہ قاعدے کا نام متعدد مذکور نہیں ہوا۔
فہ بلکہ ایک بار مذکور ہوا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فروع) کہ اگر تو مجھ شریل فون یا شراب یا سور یا غلبت یا جفلی یا زنا یا ہود
یا رشوت یا مانند مسلمان قتل کرنے کے جو بیس طلاق یا طہار کی نیت کی تو صحیح ہے کہ اسکی نیت کے موافق ہوگا الخانیۃ۔ اگر تجھے نکاح کر ملے

تو بچہ شل میری مان کی بیٹھ کے ہر تو ظہار صحیح، ہر حق کہ اگر نکاح حسین لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سوار ایسی ہی ہر تو سو کفارہ لازم ہونگے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسوں میں تو ہر ظہار میں کفارہ لازم ہوگا اور اگر اُس نے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہیں۔ ت۔ د۔ واضح ہو کہ ایسا ظہار میں کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہو کہ دلی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار میں جو بخش قول زبان سے نکالادہ محض کیونکہ ہر جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اس وقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے دلی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے شہر سے کہا کہ تو بچہ میری مان کی بیٹھ کے شل ہی یا بولی کہ میں تجھے تیری مان کی بیٹھ کے شل ہوں تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور صحیح مسیح ہے اور یہی قول امام مالک وشافعی و احمد و اسحاق وغیرہم کا ہے اور اگر شوہر نے کہا کہ تیری مان ہے تو ظہار نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے میں تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اُسے شوہر کو مجبور کرے گا اور عورت کو اختیار ہے کفارہ سے پہلے شوہر کو ذنی کرنے اور ساس و بوسہ وغیرہ لینے سے منع ہوگا اگر شوہر نے کہا میں نے کفارہ ادا کر دیا تو اُسکے قول کی تصدیق کیجا نیکی بشرطیکہ جھوٹ بولنے میں معروف نہ ہو اور اگر اُس نے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اُسکو قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اُسکو مارے پس اس مطالبہ میں مارا جائیگا حالانکہ قرضہ کے بارہ میں نہیں مارا جاتا ہے۔ مع۔

فصل فی الکفارة۔ یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے۔ شیخ نے اخلاص کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جو چیزیں اس کے نزدیک اسکا سبب ظہار اور دلی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ قول بخش صرف توبہ سے معاف ہوگا نعلی ہذا کفارہ کا سبب صرف دلی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہیں ہے اس واسطے کہ دلی کی طرف رجوع کرنا جب ہی اس کفارہ کا سبب ہے کہ اُس نے بخش قول زبان سے نکالا تھا تو ظہار رجوع دونوں اس کفارہ کا سبب ہیں۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا تو کتاب میں بیان فرمایا کہ۔ وکفارة الظہار عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسکینا۔ اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پائے تو بے درجہ دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اسکو یہ طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکین کو کھانا دے۔ للنص الوارد فیہ فانہ یقید الکفارة علی ہذا الترتیب۔ بدیل نص قرآنی کے جو کفارہ ظہار کے باب میں وارد ہوئے کہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہر وقت یعنی روزے اس وقت جائز ہیں کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہ ہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تب اسکو ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہے۔ قال وکل ذلک قبل ایس۔ اور یہ ہر ایک امر اسکے دلی کرنے سے پہلے ہے۔ و ہذا فی الاعتاق و الصوم طاہر للتخصیص علیہ۔ اور دلی سے پہلے ہونا آزاد کرنے و روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ اس پر صریح نص ہے ہر وقت یعنی قول میں قبل ان یتامسا۔ یعنی فرمایا کہ باہم ساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونوں صورتوں میں مخصوص فرمایا بنیاد آیت اور برگذری۔ وکذا فی الاطعام لان الکفارة فیہ منزلة للمحرمة فلا بد من تقا۔ یہاں علی الوطی لیکن اسکو حلالا۔ اور یہی حکم طعام دینے میں ہے کہ قبل ساس کے طعام دے اس واسطے کہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہے تو اسکا دلی سے مقدم ہونا ظہار کے ہر تاکہ دلی حلال واقع ہو۔ یعنی جب معلوم ہو کہ ظہار کرنے سے دلی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس دلی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے دلی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ پاک ہو جاوے پس معلوم ہو گیا کہ جب تک کفارہ نہ دے دلی حلال نہیں ہیں بردہ و روزہ و طعام انہیں سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ دلی سے پہلے ہوگی تاکہ بعد کفارہ کے دلی حلال واقع ہو۔ قال و تجزی فی العتق الرقة الکافرة و المسکة و الذکر و الانثی و الصغیر و البکیر۔ اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے میں ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر ملک ہو یا مسلمان ہو اور خواہ نہ ہو یا مادہ ہو اور خواہ بالغ ہو یا نابالغ ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہے۔ لان اسم الرقة یطلق علی ہولاء

اذ ہی عبارة عن الذات المرقومة المملوكة من کل وجه۔ کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسانی
 ذات جو رقیق اور ہر طرح ملک ہو۔ خواہ صغیر یا کبیر خواہ نر ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو۔ وانشافنی بخلاف فی الکفار
 ویقول الکفارة حق التمتع لعلہ فلا یجوز صرفہ الے عدو اللہ تعالیٰ کا لڑ کوٹہ۔ اور امام شافعی ہم رقبہ کافر کی
 صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الہی ہے تو اسکو دشمن خدا یعنی کافر کی طرف من کرنا نہیں
 جائز ہے جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا نہیں جائز ہے۔ لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید ہے وہ بیان بھی معتبر ہوگی اور
 ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ صریح مذکور ہے اور بیان مطلق رقبہ ہر کوئی قید نہیں ہے تو کفارہ قتل میں اسی طرح رہا
 اور بیان مطلق رہا۔ ونحن نقول المنصوص علیہ اعتاق الرقبۃ وقد تحقق۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نفس وارد ہے
 وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہو گیا۔ ہاں کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔ قصد من
 الاعتاق التملک من الطاعة۔ اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر ملک کے آزاد کرنے سے ہی کہ یہ اپنے خالق
 عزوجل کی طاعت پر اجماعی طرح قابو پاوے۔ پھر اگر بجا آزاد ہو جانے کے اپنے ایسا کیا تو یہ اسکی بدبختی ہے لہذا فرمایا۔
 ثم مقارنہ المعصیۃ بحال بہ الے سور اختیارہ۔ پھر معصیت سے ملنا ہنا اس رقبہ کافر کے بدراہ اختیار کرنے پر محمول ہے
 و۔ یعنی ملک کافر نے بعد آزاد ہونے کے راہ طاعت الہی اختیار کی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدبختی سے اختیار کی اور
 اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے۔ ولا تجزئ العیار ولا المقطوعۃ الیدین والرجلین۔ اور ایسا رقبہ
 آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اسکے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں۔ لان الفاتۃ جنس المنفۃ وہی البصر
 او البطش او المشی وہو المانع۔ کیونکہ اس رقبہ میں منفعت کی جنس جاتی مای اور وہ بینائی یا گرفت یا چال ہے اور یہی مادہ
 کفارہ سے منع ہے۔ یعنی جب کسی منفعت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے۔ واما اذا اخلت المنفۃ فہو
 غیر مانع۔ اور اگر اسکی منفعت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ حتی یجوز العوراء ومقطوعۃ احدی الیدین و احدی الرجلین
 من خلاف۔ اور یہی یہ صورت کہ منفعت میں خلل واقع ہو تو وہ اداسے کفارہ سے منع نہیں ہے حتی کہ کانا بردہ یا جبکہ ایک ہاتھ
 اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہو تو وہ جائز ہے۔ لانہ ما فات جنس المنفۃ بل اخلت۔ کیونکہ جنس منفعت بالکل زائل
 نہیں ہوئی بلکہ خلل پذیر ہو گئی ہے۔ بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفۃ
 المشی فہو علیہ متعذر۔ برخلاف اسکے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز
 کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے زائل ہو گئی اسلئے کہ ایسے بردہ پر چلنا متعذر ہے۔ ویجوز الاصحم والقیاس ان لا یجوز
 و ہو روایت نوادر لان الفاتۃ جنس المنفۃ الا انما استحسنوا الجواز لان اصل المنفۃ باق فانہ اذا صحیح علیہ
 یسع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلا بان ولد اصم و ہوا خرس للہ تجزئ۔ اور بردہ بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا
 کہ جائز نہوا اور یہی نوادر کی روایت ہے کیونکہ جنس منفعت زائل ہو گئی لیکن ہنئے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل منفعت
 باقی ہے چنانچہ جب چلا کر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتی کہ اگر اسکی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنتا مثلاً مادر زاد بہیم
 ہے اور وہی گونگا ہوتا ہے تو اسکا آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز مقطوع ابہامی الیدین۔ اور جسکے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے
 کٹے ہوں اسکا آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ لان قوۃ البطش بہما فی فوات جنس المنفۃ۔ کیونکہ گرفت کی قوت انھیں
 دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو انکے زائل ہونے سے جنس منفعت زائل ہو جائیگی۔ ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل۔
 ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جسکو عقل نہ ہو۔ لان الاتقاع بالحوارج لا یكون الا بالعتل فکان فائت المنافع۔ کیونکہ
 اعضا سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اسکی منفعت بالکل زائل ہے

والذی یحییٰ ویفقی یحییٰ لان الاختلال غیر مانع۔ اور جو بردہ کبھی مجنون ہو جاتا اور کبھی اسکو اتفاقاً ہوتا ہو تو حالت افتاء میں اسکو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ اس میں جو عقل ہے وہ مانع نہیں ہے۔ ولا یجوز عتق المدبر و ام الولد لاستحقاقها الحر یہ ہے نکان الرق فیہما ناقصا۔ اور اگر بردہ ملوک ایسا ہو جسکی نسبت یہ کہہ سکیں کہ موت کے بعد آزاد ہے یعنی مدبر کیا یا مالک کی اس امتداد ہوئی ہو تو کفارہ میں اسکا آزاد کرنا کافی نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے ان دونوں کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہے تو انکا ملوک ہونا ناقص ٹھہرا۔ حالانکہ کامل ملوک آزاد کرنا مستحب ہے کیونکہ نفس قرآنی میں مطلق رقبہ سے مراد کامل ملوک ہوگا۔ وکذا ملکات الذی ادی بعض المال لان اعتاقہ یكون بیدل۔ وین ہی اگر ملوک کو دو شتہ لکھ دیا کہ جب اسقدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے تو کفارہ ظہار میں اسکا آزاد کرنا بھی جائز نہیں جبکہ اسنے کچھ مال ادا کر دیا ہو کیونکہ اسکو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہو جائیگا وعن ابی حنیفہ یحییٰ لقیام الرق من کل وجه ولہذا تقبل الکتابۃ لانفسخ بخلاف مویۃ الولد والتبیر لانہما لا یجعلان الانفسخ۔ اور جن سے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ ملوک ہونا اس میں ہر درجہ سے باقی ہے اور اسی وجہ سے دو شتہ اس قابل ہوتا ہے کہ فسخ کر دیا جائے برخلاف اس باندی کے جس سے مالک کی اولاد ہوئی ہو یا جس ملوک کو مدبر کیا ہو کہ ان دونوں کی ملکیت ناقص ہے کیونکہ انکا استحقاق اس قابل نہیں کہ فسخ کیا جاوے۔ لیکن یہ روایت نوادر ہے اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و زفر کا ہے۔ فان عتق مکاتبہ لم یؤد شئیاً جائز اور اگر ایسا مکاتب آزاد کیا جسے کچھ مال ادا نہیں کیا ہو تو جائز ہے۔ خلافاً للشافعی لہ انہ استحق التحریر بحکمۃ الکتابۃ فابہ المدبر۔ اس میں امام شافعی نے اختلاف کیا انکی دلیل یہ ہے کہ ایسا مکاتب بوجہ دو شتہ دیدہ نہ ہے کے آزادی کا مستحق ہوا ہے تو مدبر کے مشابہ ہو گیا۔ اور مدبر کو بیعت اور کفارہ میں آزاد کرنا اسنے نزدیک جائز ہے تو ایسے مکاتب کا آزاد کرنا بھی جائز ہو جائے ابھی کچھ مال ادا نہیں کیا ہے اور اس میں خفیہ پر الزام ہے کہ تم مدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر کفارہ میں جائز نہیں کہتی ہو حالانکہ یہ مکاتب بھی دو شتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے لیکن یہ اعتراض اسوجہ سے بوجہ انہیں مدبر کہ کتابت فسخ ہو سکتی ہے اور مدبر کو فسخ نہیں ہوتا ہے تو دونوں میں فرق ہو گیا۔ ولنا ان الرق قائم من کل وجه علی ما بیننا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں ہر طرح سے ملکیت قائم ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے۔ ولقولہ علیہ السلام ملکات مکاتب جبہ ما یبقی علیہ درہم۔ اور یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس ملوک کو دو شتہ لکھ دیا جائے وہ غلام رہتا ہے جبکہ اُسپر ایک درہم باقی رہے۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ والکتابۃ لا ینافیہ فانہ فک الحجج بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انہ بعض فیلزم من جانبہ لو کان مانعاً یفسخ لم یفسخ لاعتق اذ ہو یجملہ الا انہ یسلّم لہ الاکساب والاولاد لان العتق فی المحل لمحکمۃ الکتابۃ اولان الفسخ ضروری لا یطہر فی حق الولد والکسب۔ اور دو شتہ دینا ایسی چیز ہے جو آزاد کرنے کے سنانی نہیں ہے کیونکہ دو شتہ دینا تو اسکی مالعت و در کرنا ہے یعنی ہر طرح کمائی کر سکتا ہے جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق ہے کہ دو شتہ دینا بعض کی طرف سے لازم ہے اور اگر وہ کفارہ میں آزاد کرنے سے منع ہوتا تو آزاد کرنا اسکو مقنع ہی ہے کہ دو شتہ ٹوٹ جائے اسواسطے کہ وہ فسخ ہو سکتا ہے اور آزاد کرنا فسخ نہیں ہوتا لیکن اتنی بات ہے کہ جس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کیا اسکو کفارہ کمائی اور اولاد مسلم رہی اسواسطے کہ اسکی ذات میں آزادی بوجہ مکاتب ہونے کے ہے یا اسواسطے کہ کتابت فسخ ہونا بعض وجوہات سے ہے تو اولاد کمائی کے حق میں اسکا کچھ اثر ظاہر نہ ہوگا۔ پس غلام یہ ہوا کہ جس غلام کو دو شتہ لکھ دیا اور اسنے ہنوز کچھ ادا نہیں کیا پھر اسکو کفارہ ظہار میں آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائیگی اور جو کچھ اسنے اسوقت تک کما یا وہ اُسی کا ہوگا اور جو کچھ اسکی اولاد اس درمیان میں پیدا ہوئی وہ اسکے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہ ہو۔ وان اخصر سے ابابہ و ابنہ یغوی بالشرا و الکفارۃ جائز عنہما۔ اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہے اسنے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید کیا اس

نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارہ ظہار سے جائز ہے۔ یعنی صورت یہ ہے کہ ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہو مگر اس کا باپ کسی شخص کا غلام ہو جس سے اس نے نیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جائے یا اس کی زوجہ کسی غیر کی باندی ہو کہ اس سے جو لڑکا پیدا ہوا وہ اس غیر کا غلام ہو اس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید کیا کہ اس کا آزاد ہونا کفارہ ظہار میں واقع ہو تو وہ دونوں صورتوں میں کفارہ ظہار ادا ہو جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک میں آوے تو وہ ملک میں نہیں رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے لہذا اگر سوئے باپ بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدے اس نیت سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ و قال المتألف فی رد المحتار علی ہذا الخلاف کفارۃ الیمین والمسالۃ ما جمک فی کتاب الامیان انشاء المتعین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ کفارہ ظہار ادا نہیں ہوگا اور اگر اس طرح کفارہ قسم میں کیا تو بھی یہی اختلاف ہے اور عقرب کتاب الامیان میں انشاء اللہ تعالیٰ آریگا۔ اور شل شافعی کے قول امام مالک و احمد و زفر کا اور پہلا قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اس کے فعل کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا بیہ قبول کرے یا وصیت میں قبول کرے اور اگر اس نے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے بذر بذر یا کے ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا مگر کفارہ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ع۔ فان عتق نصف عبد مشترک و ہو موسر و ضمن قیمۃ باقیہ لم یجز عن ابی حنیفۃ ویجز عنہما۔ اور اگر اس نے اپنے غیر کے درمیان میں مشترک غلام میں سے نصف کفارہ میں آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالک ہو پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو تادان دیدی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ لانه ملک نصیب صاحبہ بالضمان فصا متعاکل العبد عن الکفارۃ و ہو ملک بخلاف مالک ان المتعین معسر لانه جب علیہ السعیۃ فی نصیب الشریک فیکون اعتاق تابعی و لا بی حنیفۃ رحمہ اللہ نصیب صاحبہ ینقض علی ملکہ ثم ینحول الیہ بالضمان و مثله منع الکفارۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وہ ضمان دیکر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے آزاد کرنے والا ہوا ایسی حالت میں کہ وہ غلام اسکی ملک میں تھا بر خلاف اسے اگر یہ آزاد کرنے والا ملک دست ہو تو جائز نہیں ایسے کہ غلام بر شریک کے حصہ کے لیے لکائی کر کے ادا کرنا واجب ہے تو یہ آزاد کرنا بعبوض ہو جائیگا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اسکی ملک میں ناقص رہ گیا پھر گویم کہ بذر بذر ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک میں آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے منع ہے۔ اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا اجتہاد سے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضامن کے حق میں ہے اور کفارہ کے حق میں نہیں ہے پس جو بعت کفارہ میں آزاد کیا اس وقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہوا۔ وان عتق نصف عبد و عن کفارۃ ثم عتق باقیہ عنہما جائز۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ میں آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو جائز ہے۔ اور نیاس یہ تھا کہ جائز نہیں لیکن یہ دلیل استحسان جائز ہے۔ لانه اعتقہ بکلا میں و النقصان یتکون علی ملکہ بسبب الاعتاق بحجۃ الکفارۃ و مثله غیر مانع من اصح شاة للاضحیۃ فاصاب السکین عینہا بخلاف ما تقدم لان النقصان یتکون علی ملکہ الشریک و ہذا علی اصل ابی حنیفۃ رحمہ اللہ و ما عندہما الاعتاق لای تجزئ فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا یكون اعتاقا بکلا میں۔ کیونکہ اس نے غلام کو دو دفعہ کلام کر کے آزاد کیا اور جو نقصان اسکی ملکیت میں پیدا ہوا وہ کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہے اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہیں روکتا ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اسکی نظریہ یہ ہے کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو بچاڑا پس بکری کی آنکھ میں ٹھجری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہیں بخلاف اس نقصان کے جو مسئلہ سابقہ میں گذرا کیونکہ وہ نقصان تو شریک کے ملک میں پیدا ہوا ہے اور یہ تقریر امام ابو حنیفہ کی اصل ہے کہ آزاد کرنا مکروہ ہے مگر ہوتا ہے اور رہا صاحبین کی اصل ہے کہ آزاد کرنا مکروہ نہیں ہوتا پس حکم یہ ہے کہ آدھا آزاد کرنا بھی جائز ہے۔

پورا آزاد کرنا ہوا تو دفعہ کام سے آزاد کرنا ہوگا۔ اور معلوم ہو چکا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ وان اعتق نصف عبده عن کفارۃ ثم جامع الی ظاہر منہا ثم اعتق باقیہ لم یخرج عنہ الی حقیقہ رحم۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ سے آزاد کیا پھر اُس عورت سے جماع کر لیا جبکہ ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہوتا۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔ لان الاعتاق تخرجہ عنہ وشرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنص واعتاق النصف حصل بعدہ وعندہما اعتاق النصف اعتاق اکمل فحصل اکمل قبل المسیس۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اُنکے نزدیک آزاد کرنا مکرمے مکرمے ہو سکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط نص قرآنی یہ ہے کہ جماع سے پہلے ہو حالانکہ آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہوا اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو کل غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہو گیا۔ واذ اطمعہ المطاہر بالیقین فکارتہ صوم شہرین متتابعین لیس فیہما شہر رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا یام التشریق۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز پائی جو آزاد کرے مینی بردیا اسکی قیمت پائی تو اسکا کفارہ دو ماہ کے روزے پے درپے مین جنین ماہ رمضان نہوا اور یوم عید و یوم بقرعید اور اُسکے بعد یقین دن ایام تشریق بھی نہون۔ اما المتتابع فلا ینصو ص علیہ و شہر رمضان لا یقع عن الطہار لما فیہ من البطلان ما وجہ استدلالہ الصوم فی ہذہ الا یام منہ عنہ فلا یؤوب عن الواجب الکامل۔ پے درپے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نص قرآنی مین صحیح موجود ہے اور ہر درمیان مین رمضان نہونا اسواسطے کہ روزہ رمضان کا کفارہ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے مین جو روزہ اللہ تعالیٰ نے فرض کیا ہے اسکا ٹھکانا لازم آوے گا اور باقی پانچ ایام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارہ ظہار کا نائب ہوگا جو کامل واجب ہے۔ فان جامع الی ظاہر منہا فی خلال الشہرین لیلا عامدا و نہارا ناسیا استأنف الصوم عند الی حقیقہ و محمد رحم۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اُس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عمد آرات مین یا بھول کردن مین تو امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے۔ یہی قول سفیان الثوری و مالک و احمد وغیرہ کا ہے اور آرات مین عمد کی قید اتفاقی ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جبکہ ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وطی کی پس ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو بالاتفاق پے درپے ہونا باقی رہیگا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق پے درپے ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اسطرح وطی کرنے مین ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو یوسف رحم لا یتألف لانه لا ینتبع التتابع اذ لا یفسد بہ الصوم و ہو الشرط وان کان تقدیم علی المسیس شرطاً ففیما ذہبنا لہ تقدیم البعض و فیما قلتم تأخیر الكل عنہ ولما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیاً عنہ ضرورة بالنص و ہذا الشرط ینعدم بہ فیتألف۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ نہ سہ سے روزہ لازم نہیں ہے اور یہی قول شافعی ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ عمد آرات مین یا بھول کردن مین وطی کرنا پے درپے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ جنین ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پے درپے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت تینے اختیار کی اس مین وطی پر مقدم روزے مقدم ہیں اور جو صورت تینے بیان کی لیکن سہ سے روزہ رکھنا تو اس مین کل روزے بعد وطی کے ہو جاتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ روزوں مین شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ ضروری نص سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ مین دوسری شرط ظہار نہ ہوتی ہے تو از سر نو روزے رکھے۔ وان افطر منہما یوماً بعداً و ابو حنیفہ استأنف لغوات التتابع و ہو قارہ علیہ عادیۃ۔ اور اگر اُس نے ان دنوں ماہ مین سے ایک دن افطار کیا مینی روزہ نہ رکھا خواہ عمد سے یا بغیر عمد کیا تو نہ سہ سے شرعی ہے کیونکہ پے درپے ہونا نہاں رہو گیا حالانکہ مردانہ پیدائشی عادت سے پے درپے رکھنے بقاء دہے۔ وان ظاہر العید لم یخرجہ عن الکفارۃ الا الصوم لانه لا ملک لہ فلم یکن من اہل التکفیر بالمال۔ اور اگر

غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اسکو کفارہ دینے میں کچھ نہیں جائز ہے سولہ روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ بے درپے روزے رکھے
 کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہیں ہے تو مال سے کفارہ دینے کی بیات ہی نہیں رکھتا ہے۔ وان اعتق المولیٰ او اطعم عنہ لم یجزہ۔ اور
 اگر غلام کی طرف سے اسکو مولیٰ نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دیدیا تو بھی اسکو کافی نہیں ہے۔ لاد لیس من اهل الملک فلا یصیر
 مالکاً بتملیک۔ کیونکہ اسکو مالک ہونے کی بیات نہیں ہے تو وہ مولیٰ کے مالک کرنے سے مالک نہوگا۔ اور یہی قول شافعی و احمد و
 حسن بصری کا ہے۔ واذا لم یستطع المطاہر الصیام اطعم ستین مسکیناً۔ اسی طرح ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاعت
 نہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا پھر جبکو روزوں کی
 طاعت نہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا اسکا کفارہ ہے۔ ولیطعم کل مسکین نصف صاع من براد صاعاً من تمر او شعیرا و قیمتہ
 ذلک۔ اور ہر مسکین کو آدھا صاع گہون (یا اسکا آٹا یا کستہ) یا ایک صاع چھوڑا رہا جو دیر سے یا اسکی قیمت دیدے۔ لقولہ
 علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت و سہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من برودان
 المتعبر دفع حاجۃ الیوم لکل مسکین فیتعبر بعد قة الفطر وقولہ قیمتہ ذلک مذہبنا وقد ذکرناہ فی الزکوۃ۔
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت میں اور حدیث سہل بن صخر میں بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے
 واسطے گہون کا آدھا صاع ہے اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اسکا قیاس صدقہ فطر پر ہوگا
 اور یہ جو فرمایا کہ یا اسکی قیمت دیدے تو یہ ہمارا مذہب ہے اور ہم اسکو کتاب الزکوۃ میں ذکر کر چکے۔ و نفع ہو کہ اوس ابن الصامت
 نے حدیث روایت نہیں کی بلکہ انکی بی بی فولانت ثعلبہ سے اسکو ظہار کرنے کا قصہ ابو داؤد نے روایت کیا اس میں اول آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہیں پاؤں گا آپ نے فرمایا کہ بے درپے دو ماہ روزے
 رکھے اسنے کہا کہ وہ بہت برا آدمی ہے روزہ نہیں رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے اسنے کہا کہ اسے کچھ
 نہیں ہے جو صدقہ کرے آپ نے فرمایا کہ تین اسکو ایک عرف چھوڑے کا دوں گا اسنے عرض کیا کہ میں اسکو ایک عرف چھوڑے کی مدد کران
 آپ نے فرمایا کہ خوب ہے اسکو ساٹھ مسکینوں کو تقسیم کر دے۔ ابو داؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرف میں تیس صاع سہانے
 ہیں اور کہا کہ یہ اصح ہے اور قیر سے طریق کی روایت میں پندرہ صاع کا بیان مذکور ہے اور دوسری حدیث سہل ابن صخر کی نہیں ہے
 بلکہ سہل بن صخر یا ضعی کی ہے اور یہی بسوط میں مذکور ہے اور اس حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک جھا بہ خرا دیا جس میں
 پندرہ صاع سماتے ہیں رواہ الترمذی وغیرہ لیکن ان دونوں حدیثوں میں جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہیں ہے۔ م۔ ع۔ فان
 اعطی مناسن تبرؤ منین من تمر او شعیرا جائز۔ اور اگر اسنے جو تھائی صاع گہون دیے اور اسکا ساٹھ نصف صاع چھوڑے
 یا جو دیدے تو جائز ہے۔ لمحصل المقصود اذا اجلس متحد بوجہ مقصود حاصل ہو جانے کے کیونکہ جس متحد ہے۔ وان امر غیرہ ان
 یطعم عنہ من ظہارہ ففعل اجزاه۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارہ ظہار میں میری طرف سے
 کھانا دیدے اور اسنے دیدیا تو کفارہ ادا ہو گیا۔ لانه استقر ارض معنی والفقیر قابض لہ اولاً ثم لنفسه فحققت تملک
 ثم تملیک۔ کیونکہ یہ فرض لینے کے معنی میں ہے اور چونکہ اس میں قبضہ جاہی سے توفیق نے پہلے اسکو واسطے قبضہ کر لیا یعنی بطور بیات کے
 پھر اپنے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک میں لینا پھر فقیر کے ملک میں دینا محقق ہو گیا۔ فان عداہم وعشاء ہم جائز قلیلان
 ما کھلا و کثیرا۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیروں کو اول وقت کا کھانا دیدیا پھر شام کا کھانا دیدیا تو جائز ہو گیا خواہ
 انھوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو۔ یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گہون سے کم کھایا تو بھی ادا ہو گیا۔ وقال
 الشافعی رحمہ لا یجزیہ الا التملیک اعتباراً بالزکوۃ و صدقۃ الفطر و ہذا لان التملیک ارفع للحاجۃ فلا ینوب سناہ الا باجم
 ولنا ان المنصوص علیہ ہو الاطعام و ہو حقیقۃ فی التملین من الطعم و فی الاباح ذلک لکافی التملیک اما الواجب

فی الزکوۃ الایثار و فی صدقۃ الفطر الادار و ہما للتملیک حقیقۃ۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا نہیں جائز ہے۔ اس مالک کو دینے کے یعنی کھدے یہ کھانا زمین نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھادین یا لکھادین جیسے زکوۃ و صدقۃ فطر میں ہے اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ مالک کو دینے سے فقیہ کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھانے کا سبب نہ کر دینا اسکا فائدہ مقام نہ ہوگا اور ہماری محنت یہ ہے کہ انھیں قرآن میں کھانا کھلانا مذکور ہے اور اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ انکو کھانے پر قادر دیا جائے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کو دینے میں حاصل ہوتی ہے رہی زکوۃ تو زمین و غیر یہ ہے کہ دیدی جاوے اور صدقۃ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنی مالک کو دینے کے ہیں۔ و لو کان فیمن عشاء ہم صبی فطیم لایحجز یہ۔ اور اگر ان لوگوں میں جنکو شام کا کھانا کھلایا ہے کوئی طفل شیر خوار ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ لانه لایستوفی کا طہ کیونکہ وہ پورا طعام نہیں کھاسکتا ہے۔ یعنی اُسکی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام اور کچھ دردہ پیتا ہے جس اُسکو پورا طعام کھلانا صادق نہوا۔ و لا بد من الادام فی خبز الشعیر لیمکنہ الاستفاد الی الشبع و فی خبز الخبطۃ لایشترط الادام۔ اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جسکے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ بھر پور ہوئی کھانا ممکن ہو اور گھیرن کی روٹی کھلانے میں ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ وان اعطی مسکینا واحد استین یوما احرازہ وان اعطاه فی یوم واحد لم یحجزہ الا عن یومہ۔ اور اگر اُسنے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہو گیا اور اگر اُسنے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا۔ یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دو دن وقت بٹ بھر کر ساٹھ دن تک کھلایا تو کفارہ ظہار ادا ہو گیا اور اگر اُسنے ایک ہی دن میں اُسکو ساٹھ بار دو وقت کھانا دیا تو سو اسے اس ایک دن کے نہیں جائز۔ لان المقصود سد خلۃ المحتاج و لیس یوجب تعدد فی کل یوم فالدفع الیہ فی الیوم الثانی کالدفع الی غیرہ و ہذا فی الاباحۃ من غیر خلاف و اما التملیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقد قبل لایحجز یہ وقد قبل یحجز یہ لان کما فی الی التملک تجدد دینی یوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعۃ واحدة لان التفريق واجب بالنص۔ اسواسطے کہ مقصود یہ ہے کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہو گیا اور یہ حکم طعام کو بطور مباح کھلانے میں بلا خلاف جائز ہے اور ہر ایک مسکین کو ایک ہی روز ساٹھ دفع دینے میں بعض کے نزدیک نہیں جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے برخلاف اس کے اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ متفرق کر کے دینا نص قرآنی واجب ہے۔ وان قرب الی ظاہر نہمانی خلال الاطعام لم یستأنف۔ اور اگر طعام دینے کے درمیان اُسی عورت سے وطی کر لی جس سے ظہار کیا ہے تو نئے سرے سے طعام نہیں دیگا۔ لانه لقائے ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیس قبلہ لانه ربما یقدر علی الاعتاق او الحوم فیقعان بعد المسیس و الیمنع لمعنی فی غیرہ لایعدم التشرع و غیتے نفسہ۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے طعام دینے میں یہ شرط نہیں فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اُسکو طعام دینے سے پہلے وطی کرنے سے منع کر دیا جائیگا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان پردہ اُڑا دے یا دوزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتی کہ اسی سے کفارہ دینا پڑتا ہے تو وہ دن بعد وطی کے دفع ہو جائیں گے اور جو بات کہ ایسی وجہ سے منع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو وہ بات بذاتہ مشروع ہونے کو سنانی نہیں ہے۔ و ف۔ جیسے عید کے دن روزہ رکھنا منع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزے کے قابل ہے تو اُسکی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اسوجہ سے منع ہے کہ اُس روز لوگ نظر کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اسوجہ سے منع ہے اور یہی حال اذان جمعہ کے وقت خرید و فروش کرنے کا اور مکررہ اوقات میں نماز پڑھنے کا ہے۔ م۔ ع۔ و اذا طعم عن ظہارین ستین مسکین لکل مسکین صاعا من تبر

لم یحجز الا عن واحد منهما عن ابی حنیفہ والی یوسف رحمہما و قال محمد رحمہما و ان اطمع ذلک عن اخطار و ظہار
اجزاه عنهما۔ اور اگر اسنے اپنے دو ظہاروں کا کھانا ساتھ سکینوں کو دیا یا اس طرح کہ ہر سکین کو ایک صاع گیمون دیے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف
کے نزدیک دو دنوں ظہار میں سے صرف ایک ہی ظہار کا کفارہ ادا ہوگا اور امام محمد نے فرمایا کہ دو دنوں ظہار کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور اگر اس
اس طرح رمضان کے ایک روزہ عمدہ آتوزنے کا کفارہ اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بالاتفاق دو دنوں سے ادا ہو جائیگا۔ لہذا ان بالمودی
وفاء بہما و المصروف الیہ محل لہما فقیع عنہما کما لو اختلف اسبب او فرق فی الدفع ولہما ان النیۃ فی الجنس الواحد
لغوی فی الجسین معتبرہ واذ بلغت النیۃ و المودی یصلح کفارۃ واحده لان نصف الصاع ادنی المقادیر یجمع
التقصان دون الزیادۃ فقیع عنہما کما اذ لقی اصل الکفارۃ بخلاف ما اذ افرق فی الدفع لانه فی الدفعۃ الثانیۃ
فی حکم سکین آخر۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ طعام اسنے ادا کیا وہ دو دنوں ظہاروں کے واسطے کافی ہے اور جن لوگوں کو
دیا وہی اسکا محل ہیں تو دو دنوں ظہاروں سے ادا ہو جائیگا جیسے اس صورت میں ادا ہو جائے کہ جب کفارہ کا سبب مختلف ہو یعنی
شک ایک ظہار اور ایک روزہ رمضان تو نہ سبب ہو یا اس صورت میں جب متفرق کر کے دیا ہو اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے
کہ ایک ہی جنس میں نیت لیتا ہو تو اسے دو جنسوں میں معتبر ہوتا ہے اور جب نیت لغو ہوئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ
کے واسطے ہو سکتا ہے تو ایک ہی ادا ہوگا کیونکہ آدھا صاع گیمون سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہیں ہے تو نصف صاع
سے کم کرنے میں منع کیا جائیگا اور زیادہ کرنے میں منع نہیں کیا جائیگا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہوگا جیسے اگر اسکی نیت خالی کفارہ کی
ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہو جائے کہ بخلاف اسکے جب متفرق کر کے دیا تو دو دنوں ادا ہو جائیگا کیونکہ دوبارہ دینے میں وہ فیہ منسئلہ
دوسرے فیر کے ہے۔ ومن وجبت علیہ کفارتا ظہار فاعتق رقبتین لا ینوی عن احدہما یعنی ہا جا ز عنہما و کذا اذا
صام اربعۃ اشہار و اطمع مائۃ و عشرين سکینا جائز۔ اور جس شخص پر دو کفارہ ظہار واجب ہوئے پس اسنے دو دنوں کی طرف سے
دو برسے آزاد کیے حالانکہ ان دو ظہاروں میں سے ہر ایک سے ایک معین کرنے کی نیت نہیں کی تو یہ دو دنوں سے جائز ہے اور اس طرح
اگر چار ماہ بے درپے روزے رکھ لے یا ایک سو بیس سکینوں کو کھانا دیا تو بھی جائز ہے۔ لان الجنس متحد فلا حاجۃ علی نیتہ حیث
اسو اسے کہ جنس واحد ہے معین نیت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ وان اعتق عنہما رقبتہ واحده او صام شہرین کان لہ ان
یحجل ذلک عن ایہما شاء وان اعتق عن ظہار و قتل لم یحجز عن واحد منهما۔ اور اگر اسنے دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ
میں ایک بردہ آزاد کیا یا دو مہینہ کے روزے رکھے تو اسکو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دو دنوں ظہار میں سے جس ایک کی طرف چاہے
قرار دے اور اگر اسنے ایک ظہار اور ایک قتل کی طرف سے ایسا کیا تو وہ ان دو دنوں میں سے کسی کی طرف نہیں جائے۔ و قال
زفر رحمہما لا یحجز عن احدہما فی الفصلین و قال الشافعی رحمہما ان یحجل ذلک عن احدہما فی الفصلین لان الکفارۃ
کلہا باعتبار اتحاد المقصود و جنس واحد۔ اور زفر رحمہما نے کہا کہ دو دنوں صورتوں میں کسی ایک کی طرف سے نہیں جائے کہ
اور شافعی رحمہما نے کہا کہ دو دنوں صورتوں میں جس ایک کی طرف سے چاہے قرار دے کیونکہ سب کفارہ باعتبار مقصود کے
ایک ہی جنس ہیں۔ وجہ قول زفر رحمہما انہ اعتق عن کل ظہار نصف البعد و لیس لہ ان یحجل احدہما بعد ما اعتق عنہما
مخرج الامر من سنہ و لان ان نیتہ التعمین فی الجسین المتحد غیر سفید فکانو فی الجسین مختلف سفید و اختلاف
الجسین نے حکم دیا کہ کفارہ ہونا باختلاف اسبب نظیر الاول اذا صام یومانی قضاء رمضان عن یومین یحجز
عن قضاء یوم واحد و نظیر الثانی اذا کان علیہ صوم القضاء و التذرفانہ لا بد فیہ من التعمیر و اللہ اعلم۔ زفر رحمہما
کی وجہ یہ ہے کہ اسنے ہر ظہار سے آدھا غلام آزاد کیا اور جب وہ غلام کو دو دنوں کی طرف سے آزاد کر چکا تو اب اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ پھر
غلام کو ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دے کیونکہ یہ امر اسکے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جس متحد میں معین کرنے کی

نیت کرنا مفید نہیں ہے اور مختلف جنس میں یہ بات مفید ہے اور جنس کا مختلف ہونا حکم میں مختلف ہونا جو کہ بیان کفارہ ہے وہ ہر ایک کا ایک مختلف ہونے کے ہوتا ہے اصل اول کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دو دن تقارر رمضان کی طرف سے ایک دن روزہ رکھا تو مرد ایک دن کی قضا اتریگی اور اصل دوم کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی ایک روزہ قضا ہو اور ایک روزہ نذر ہو تو بیان معین کر کے تمیز و بسا ضروری ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ فت۔ ابن المنذر نے کہا کہ علما کا اجماع ہے کہ اگر بغیر چاند کے روزے رکھے تو پورے ساتھ دن رکھے کفارہ ایسے فقیروں کو دینا جو ایسے کافروں میں سے ہوں جیسے مسلمانوں سے لڑائی ہے نہیں جائز ہے اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہو کر ملک اسلام میں بستے ہوں تو جائز ہے اس میں ابو یوسف اور تیمون الامون کا خلاف ہے یعنی ان کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہمارے نزدیک مسلمان فقیروں کو دینا مستحب ہے۔ اگر دوسرے سے کہہ کہ اپنا غلام میرے کفارہ میں آزاد کر دے تو ہمارے نزدیک اگر کچھ عوض شرط نہ کیا ہو تو حکم دینے والے کی طرف سے نہیں واقع ہوگا۔ م۔ ع۔

باب اللعان

یہ باب لعان کے بیان میں ہے کہ شرع میں لعان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ میں چار بار گواہیاں اور پانچین لعنت و غضب اس سبب جاری ہو کہ شوہر نے زوجہ کو زنا کاری کی ہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں اور اسکا رکن یہ ہے کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو شاہد کرے اور اسکی شرط یہ ہے کہ کھل قائم ہو اور اسکا حکم یہ ہے کہ باہم لعان واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک لعان کی بیعت اس شخص کی ہے جس میں گواہی کی بیعت ہو حتیٰ کہ اگر شوہر و زوجہ دونوں ملوک ہوں یا ایک ملوک یا نابالغ ہو تو لعان جاری ہوگا۔ قال واذا قذفت الرجل امرأته بالزنا وھما من اہل الشہادۃ والمرأۃ من یحکم قاذفہا او نفی نسب ولہا وطالبہ بموجب القذف فعلیہ اللعان۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب کسی مرد نے اپنی زوجہ کو زنا کرنے کی ہمت لگائی حالانکہ زوجہ و شوہر دونوں شہادت کے لائق ہیں یعنی انکی گواہی معتبر ہو سکتی ہے اور عورت بھی ایسی ہے کہ اگر کوئی اسکو جہنی ہمت لگا دے تو حد مارا جا دے پس اگر شوہر نے اسکو ہمت لگائی یا اسکے بچہ کا نسب نفی کیا یعنی کہا کہ یہ بچہ میرا ہو اسے لطفہ سے نہیں ہے۔ اور زوجہ مذکور نے موجب قذف کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا۔ یعنی عورت نے دعویٰ کیا اسنے بلا دلیل بھیر زنا کی ہمت لگائی حالانکہ میں اس سے بری ہوں اور بچہ کے نفی کرنا زنا کی ہمت ہے پس اگر یہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو ایسی ہمت لگاتا تو بغیر دلیل و گواہوں کی صورت میں اسے حد قذف ماری جاتی اور جب اسنے اپنی زوجہ کو ایسی ہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں تو باہم شوہر و زوجہ میں لعان کرنا واجب ہوگا۔ والاصل ان اللعان عند شہادات مؤکدہ بالایمان مفردۃ باللعن قائمہ مقام القذف فی حدہ و مقام حد الزنا فی حدھا لقولہ تعالیٰ ولم یکن لہم شہادۃ الا انفسہم والاشہاد ما یؤکدہم سن الجس وقال اللہ تعالیٰ فشہادۃ احدہم اربع شہادات باللہ نفس علی الشہادۃ والیسین قتلنا الرکن ہو الشہادۃ المؤکدۃ بالیسین تم قرن الرکن فی جانبہ باللعن لو کان کا ذبا و ہوا قلم مقام حد القذف و فی جانبہا بالغضب و ہوا قلم مقام حد الزنا۔ اور اصل یہ ہے کہ لعان ہمارے نزدیک گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ مضبوط کی گئی اور لعنت کے ساتھ ملائی گئی ہیں وہ مرد کے ق میں بجائے ہمت کی حد کے ہیں اور عورت کے ق میں بجائے حد زنا کے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واللین یرمون ازہم ولم یکن لہم شہادۃ الا انفسہم یعنی جو لوگ اپنی بیویوں کو عیب لگا دیں حالانکہ سولے انکی ذات کے انکے واسطے گواہ نہیں ہیں اے آخر وہ استغفار یعنی جنس ہی سے ہو اگرچہ شوہر یا عورت اللہ تعالیٰ نے فرمایا فشہادۃ احدہم اربع شہادات باللہ یعنی پس ہر شوہر کی چار گواہیاں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ آتی آخر وہ صحیح ہے کہ گواہی صحیح ہوتی ہے کہ لعان کا رکن یہ ہے کہ گواہی ہو کہ قسم ہو پھر اس رکن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے شوہر کی چار

لغت ملانی اگر وہ جھوٹا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہو اور عورت کی جانب غضب پایا اور یہ عورت کے حق میں حد نہ کے قائم مقام ہو۔ اذا ثبت هذا القول لا بد ان يكون من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولا بد ان يكون هي من يحد قاذفها لانه قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد من احصائها ويجب بنفي الولد لانه لما نفى ولد باصهار قاذفها لما ظهر او لا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذا نفى اجنبی نسب عن ابیه المعروف و هذا لان الاصل في النسب الفراش النصح والفساد ملحق به فنفی عن الفراش النصح قذف حتی يظهر الملحق به ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق - جب یہ ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ شوہر و زوجہ دونوں کا لاشی شہادت ہو تا ضرور ہو کیونکہ شہادت تو لعان میں رکن ہو اور یہ بھی ضرور ہو کہ زوجہ انہی عورت ہو جسے تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہو کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان بجائے حد قذف کے نہیں زوجہ کا محض ہونا ضرور ہو اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتا ہے کیونکہ جب اس نے زوجہ کے بچہ سے انکار کیا تو کھلے کھلے اسکو دنیا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہیں ہو کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے دھوکے میں و طی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اس کے مشہور باپ سے مثلاً یعنی یہ اس بچہ کی ماں کو صریح دنیا کی تہمت ہو اور ایسا احتمال معتبر نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ نسب میں اصل یہ ہے کہ بشر صحیح ہو اور بشر فاسد سے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ ملایا گیا ہو پس اگر نسب کو بشر صحیح سے مثلاً تو یہ تہمت لگانا قرار دیا جائے گا کہ طہر ہو کہ یہ بچہ بشر فاسد سے پیدا ہوا ہو یعنی خالی احتمال کافی نہیں ہے پھر زوجہ کا مطالبہ کرنا شرط ہو کیونکہ لعان کرنا انہی کا حق ہے تو دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی اسکا مطالبہ کرنا ضرور ہے۔ فان امتنع منه جسمه الحاکم حتی یتلاعن او یکنذب نفسه۔ پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کر گیا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو جھوٹا بتا دے۔ لانه حق مستحق علیه و هو قادر علی الیفاء فتجبس به حتی یاتی بما ہو علیه او یکنذب نفسه لیرفع السبب۔ کیونکہ شوہر پر یہ حق واجب ہے اور اسکو یہ قدرت حاصل ہے کہ اسکو پورا کرے تو اس کے عوض قید کیا جائیگا یا خاک کے پاؤں پر اسکو پورا کرے یا اپنے آپکو جھٹلا دے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جاوے سو لولا عن وجب علیه اللعان لما تلوا من النقص الا انه یبدأ بالزوج لانه هو المدعی۔ اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہو گا بدلیل نفس قرآنی کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتدا شوہر سے کی جائیگی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ فان امتنع جسمها الحاکم حتی یتلاعن او تصدق لانه حق مستحق علیها و ہی قادرة علی الیفاء فتجبس فیہ۔ پھر اگر عورت نے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کر گیا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہے اور وہ اسکو پورا کر سکتی ہے تو اس کے عوض قید کیا جائیگی۔ و اذا كان الزوج عبدا او كافرا او محمدا و انی قذفت فقد ذنب امرأه فعليه الحد لانه تعذر اللعان لمعنی من جهة فیصاری الموجب الاصلی و هو الثابت بقوله تعالی والذین یرمون المحصنات الآیة واللعان خلف عنه۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے میں حد نہ ہو پس اس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائیگا یعنی لعان نہ ہو گا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا منقطع ہو گیا یعنی وہ گواہی کے قابل نہیں ہے تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی یعنی اس پر حد قذف واجب ہوگی اور یہی حکم الہی ثابت ہے کہ فرماوا الذین یرمون المحصنات الے آخرہ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو زنا کا عیب لگا دیں اور گواہ ہوں تو انکو انہی کڑے مار دو اور انکی گواہی ہونے کے لیے کسی قبول نہ کر والے آخرہ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہے۔ وان كان من اهل الشهادة و هی اہل او کافر

و محدودۃ فی قدوت او کانت لایحرقا ذہما بان کانت صبیۃ او مجنونۃ او زانیۃ فلا حد علیہ والاعمال للقدن
 اہلیۃ الشہادۃ وعدم الاحصان فی جانبہا واستنعال اللعان لمنہ من جہتہا فی سقط الحد کما اذا حدتہ
 اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندی یا کافر یا کسی کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو جسکی تہمت
 لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی یا بن طور کہ صغیر و اطفال یا عدت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اسکی شوہر پر حد یا لعان کچھ نہیں ہوگا کیونکہ
 یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس عورت کی جانب احصان نہیں ہے اور لعان منقطع ہونا ایک ایسی بات کہی کہ اسے ہر عورت
 کی طرف موجود ہر قوشہ ہر کے ذمہ سے حد قدت ساقط ہوگی جیسے اسوقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اسکا قول کی تصدیق کرے
 والا اصل فی ذلک قولہ علیہ اسلام اربعۃ لاللعان منیم و بین ازواجہم الیہودیتہ والنصرانیۃ تحت مسلم و الملکوتہ
 النبی واللہ و تحت الملکوت۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چارہاں جن میں اور انکی زوجات
 میں لعان نہیں ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت میں ہو اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت میں ہو اور ملوکہ جو مرد آزاد کے تحت میں
 ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت میں ہو۔ اس حدیث کو ابن ماجہ دارقطنی نے روایت کیا اور اسکی اسناد میں ضعف ہے
 لیکن اسکی متابعت موجود ہے پس طرق متعددہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے۔ م شروع۔ ولو کانا محمد و دین فی
 قدوت علیہ الحد۔ اور اگر شوہر و زوجہ دونوں کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد ماری جائیگی۔
 وصفۃ اللعان ان یتبدئی القاضی بالزوج فی شہدۃ اربع مرات ليقول فی کل مرۃ اشہد بالعداۃ فی لمن یشہد
 فیما رہتہا بہ من الزنا و ليقول فی الخامسة لعنہ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین فیما رہا بہ من الزنا و یشہد
 فی جمیع ذلک ثم تشہد المرأة اربع مرات تقول فی کل مرۃ اشہد بالعداۃ لمن الکاذبین فیما رہا بہ من
 الزنا و تقول فی الخامسة غضب اللہ علیہا ان کان من العادقین فیما رہا بہ من الزنا۔ اور لعان کا
 بیان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ کو حاضر کر کے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار کہہ کر اسے ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ
 کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اس میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اور
 پانچویں بار کہے کہ اسنے جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اس میں اگر وہ جھوٹ بولے والوں میں سے ہو تو اسے اللہ تعالیٰ
 کی لعنت ہے اور ان سب وفات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت کو ابھی دس چار بار ہر بار کہے کہ میں
 اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زنا کاری کا عیب لگایا اس میں یہ جھوٹ بولنے والوں میں سے
 ہے اور پانچویں بار کہے کہ اسنے جو عیب زنا کاری کا مجھ کو لگایا اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والوں سے ہو تو اسے اللہ تعالیٰ
 کا غضب ہے۔ یعنی شوہر تو لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے۔
 والا اصل فیہ ما لوناہ من النقص۔ اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ نفس قرآنی ہے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے
 فن یعنی قرۃ تبارک والذین یرہون ازواجہم ولم یکن لہم شہد آرا لا انفسہم آتاجہم و کچھ کیفیت بیان فرمائی اس میں ہے
 نے عورت کو یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یوں کہا کہ زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا
 اپنے ایک نے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا مرن اسکی طرف اشارہ کر دیا۔ و روی الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ یاتی
 بلفظہ المواجهۃ ليقول فیما رہتہا بہ من الزنا و لاناہ قطع للاحتمال وجہ ما ذکر فی کتاب ان نقطۃ المتعجبۃ
 انقصت الیہا الاشارۃ انقطع الاحتمال۔ اور جن نے اب حنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے بولے یعنی
 یوں کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے تجھ کو لگایا کیونکہ اس میں احتمال بالکل جاتا ہے تاہم اور جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ
 غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا۔ اور حاکم کے سامنے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے۔

قال واذا اتعنا لا تقع الفرقة حتى يفرق القاضي بينهما وقال زفر بن نفع بتلاعهما لانه تثبت الحرمة بالمودة بالحدس ولنا ان ثبوت الحرمة يفتقر الى ما ساك بالمعروف فيلزمه التصريح بالاحسان فاذا امتنع نائب القاضي منابه دفعا للظلم دل عليه قول ذلك الملاعن عند النبي عليه السلام كذب عليها يا رسول الله ان اسكتهم نهي طالق ثلث قال بعد اللعان - قد ورى في ما ياء اور جب شوہر دوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دون میں جدائی نہو جائیگی جب تک کہ قاضی دونوں میں تفریق نہ کرے اور زفر نے کہا کہ دونوں کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہو جائیگی کیونکہ حدیث سے ثابت ہو کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہونا بطور معروف رکھنے کو مٹاتا ہے ورنہ ہر پر لازم آیا کہ اسکو احسان کے ساتھ چھوڑ دے پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اسکا قائم مقام ہو گیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اس صحابی کا قول ہے جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی زوجہ سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر اب میں اس عورت کو رکھوں تو میں نے اس عورت پر جھوٹا باندھا پس یہ تین طلاق سے طلاق ہے - اُسے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہے - یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل ابن سعد سے غیر عجلائی کے قصہ طلاق میں روایت کی ہے اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں طاعت ہو و دونوں کبھی جمع نہ ہوں اور پھر تفریق کر دیجائے اور یہی حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ و عمرؓ و غیر ہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے - م - و تكون الفرقة تطليقة ہنہ عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ - اور یہ جدائی دونوں کے درمیان طلاق یا نہ ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے - لان فعل الطلاق انصب اليه كما في العنين و هو خا طيب اذا اكدب نفسه عندهما وقال ابو يوسف رحمہ ہو تحریم مودہ بقولہ علیہ السلام المتكاثران لا يجتمعان ابا انفس علی التامید و لهما ان الاكذب اب رجوع و الشهادة بعد الرجوع لا حكم لها ولا يجتمعان ما دامتا عنین و لم يبق التلاعن ولا حكم بعد الاكذب اب فيجتمعان - کیونکہ قاضی کا جاکر اس مرد کی جانب منسوب ہو گا جیسے عنین شوہر کی صورت میں ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک شوہر اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوئی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہ ہوں گے - یہ دائمی حرمت پر نفع ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے بچ جانا ہوا اور جس کو اہی سے گواہ بھر جائے اسکا حکم کچھ نہیں رہتا ہے اور ہم بھی مانتے ہیں کہ جب تک دونوں لعان کرنے والے ہیں تب تک کبھی جمع نہ ہوں گے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہیں ہوا اور نہ اسکا حکم باقی رہا تو اب دونوں جمع ہو سکتے ہیں - ولو كان القذف نفي الولد نفي القاضي نسبة و الحق بامه - اور زنا کا عیب لگانا اسطرح ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دے گا اور بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ لاحق کرے گا - و صورة اللعان ان يامر الحاكم الرجل فيقول اشهد بانك انك لمن الصادقين فيما ريتك به من نفي الولد و كذا في جانب المرأة - اور اس میں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے کہ وہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والا ہوں میں سے ہوں اس بات میں کہ وہ میں نے تجھے بچہ کے نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کیسکی قسم یعنی عورت یوں کیسکی کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ تو نے جو مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات میں تو جھوٹ بولنے والا ہوں میں سے ہے - ولو اذفها بالزنا و نفي الولد ذكر في اللعان امرين ثم نفي القاضي نسب الولد منه و الحق بامه - اور اگر شوہر نے زنا کو زنا کا اور فرد زنا کے نفی کا عیب لگایا تو لعان میں دونوں باتیں ذکر کی جائیں پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی کر کے بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ ملحق کرے - لما روى ان ابني عليه السلام نفى ولدا امرأة بلال ابن ابي رباح

والحقہ بہا۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ انصاری کی جورو کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے اسکی ماں سے لائق کیا۔ اسکا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین میں سے ایک تھیں جن میں جنکی توبہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بقولہ تعالیٰ وعلیٰ النبی الذین خلفوا آلاچہ نازل فرمائی تھی یہ رات کو اپنے گھیت سے اپنے گھر آکر یہاں اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جسکو آنکھوں سے دیکھا اور کاذب سے سنایا پس صبح تک کچھ نہیں بولے بیٹھ رہا جاکر گیا اور اسکا بیچا نہ کیا صحیح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کاذب سنایا پس آپ کو یہ امر ناگوار اور دشوار گذرا اور صحیح کی روایت میں ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے ہلال نے عرض کیا کہ ایسی حالت دیکھ کر گواہ کون شخص لاسکتا ہے مگر آپ یہی فرماتے تھے کہ گواہ لایا تیری بیٹھ پر حد پڑیگی ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں سچا ہوں اور غریب اللہ عزوجل نازل فرمایا جو میری بیٹھ کو حد سے بچا دے پھر اُسکے بعد جبریل نازل ہوئے ان آیات کے ساتھ والذین یرمون ازواجہم ولم ینکم لہم شہداء والا نفسم شہداء احدہم اربع شہادات اے آخرہ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھول تو فرمایا کہ ہلال تجھ کو بشارت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کشائش نکال دی۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ کو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجا کہ انکی عورت کو بلوایا جب وہ آئی تو دونوں کو آیات پڑھ کر سنائیں اور انکو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان ہے ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ میں نے اس پر سچ کہا ہے وہ عورت بولی کہ نہیں بلکہ جھوٹ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کر لو پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اُسے اللہ کی قسم کے ساتھ جارگو اہی ان دین کہ وہ سچ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں بار کی نوبت آئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ہلال تو اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کیونکہ عذاب دنیا پسند عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچویں کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے ہلال نے عرض کیا کہ اللہ مجھ کو اللہ تعالیٰ اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمایا گا جیسے میری بیٹھ کو حد سے بچا یا پس پانچویں کلمہ ادا کیا کہ اگر وہ جھوٹوں میں سے ہو تو اُس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اُسے اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ جارگو اہی ان دین کہ یہ مرد جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ اے تو اللہ تعالیٰ سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب کا واجب کرنے والا ہے پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ واللہ میں ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو نصیحت کر دینی پس پانچویں کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں جدائی کر دی اور حکم دیدیا کہ اسکا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہو اور اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب لگائیگا اُس پر حد واجب ہوگی اور حکم دیدیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ دسکنہ نہیں ہے اس جہت سے کہ ان دونوں کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی۔ اور آنحضرت نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اسکا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ ہلال ابن امیہ کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحار کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو وہی شکل نکلی جو آپ نے شریک ابن سحار کی صورت میں بیان کی تھی پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم اتنی دربارہ لعان کے نہ گذرا ہوتا تو میں اس عورت کے حق میں کرتا جو کرتا مگر مرنے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اسکے ملک مصر کے حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہیں پکارا جاتا تھا۔ رواہ ابوداؤد و احمد و الاصل فی الصحیح۔ بالجملہ اس حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کر دیا ولان المقصود من ہذا اللعان نفی الولد فیوفر علیہ مقصودہ فیضمنہ القضاہ یا تفریق و عن ابی یوسف رحمہ ان القاضی یفرق ویقول قد الرمتہ امہ و ان حجتہ

من نسب اللاب لانه نیفک عنه فلا بد من ذکرہ۔ اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب طلاق کے اس لعان سے مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے بوجہ اصل ہو جائیگا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود شامل ہے۔ یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اس کے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی تفریق کرے اور مرد بھی یہ حکم دیدے کہ میں نے بچہ اس کی بان کو لازم کیا اور اس مرد سے اس کا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اس کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ فان عاد الزوج وکذب نفسه حده القاضی لا قرارہ بوجوب الحد علیہ۔ پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو چھوٹا بنایا تو قاضی اس کو حد قذف مارے کیونکہ اس نے اپنے اوپر بہتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا۔ وحل لہ ان یتزوجہا و ہذا عندہما لانا لما حد لم یبق اہل الملعان فارتفع حکم المنوط بہ و ہوا تحریم۔ اور اس مرد کو حلال ہو جائیگا کہ پھر اس عورت سے نکاح کرے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جب اس کو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا جو حکم کے ساتھ بندھا ہوا تھا البتہ دہائی حرام ہو تا وہ بھی اٹھ گیا۔ اور بسوٹا میں لکھا کہ حد قذف مارا جاتا اس وقت ہے کہ عیب لگانے کے بعد عورت کو بائٹہ طلاق نہ دی ہو اور اگر بائٹہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپ کو چھوٹا بنالے یا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب ہوگا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائٹہ کے یہ مقصود نہیں حاصل ہو سکتا اور اس پر حد بھی واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی ہمت لگانے سے صرف لعان واجب ہو تا ہے تو ایسی ہمت سے کڑوں کی حد واجب نہیں ہوتی۔ وکذا لک ان قذف غیرہا فحد بہ۔ اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو زنا کی ہمت لگائی جس کے عوض حد مارا گیا۔ تو بھی اس کو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کر لے سلا بنیا۔ بوجہ اس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی وہ قابل لعان نہیں رہا۔ وکذا اذا زنت فحدت لا تغفر اہلیۃ الملعان من جانہما۔ اور اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کر لیا جس کے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور بھی اسکے ساتھ وہی نہیں کی کہ اس پر زنا کرنے کا عیب لگایا پس دونوں نے لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنا کیا کہ ثابت ہو کہ حکم نے اس کو حد زنا میں کوڑے مارے اور یہی اس کی حد ہے کیونکہ رحم اس وقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اس کے ساتھ وہی کیا ہے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا۔ واذ قذف امرأتہ وہی صغیرۃ او مجنونۃ فلا لعان بینہما لانه لا یحد قاذفہا لو کان اجنبیا فکذا لا یلعن الزوج لقیامہ مقامہ۔ اور اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ کو۔ بالذات نہیں ہے یا مجنونہ کی زنا کاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان ہوگا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالغہ کا عیب لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ جنسی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائیگا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے۔ وکذا اذا کان الزوج صغیرا او مجنونا لعدم اہلیۃ الشہادۃ۔ اور اسی طرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں کیونکہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے۔ وقذف الاخرس لا یتعلق بہ اللعان لانه یتعلق بالصوت کما یتعلق بالقدح وفیہ خلاف الشافعی رحمہ اللہ لانه لا یعری عن الشبہۃ والحدود تدریجی بہا۔ اور اگر کوئی شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق ہوگا کیونکہ لعان متعلق ہونا اشارہ سے نہیں بلکہ مرتبہ کئے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں صراحت ضرور ہے اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونے کا گنا شبہہ سے خالی نہیں ہوتا اور حد و کا یہ حال ہے کہ وہ شبہہ کی وجہ سے دور کر دیا جاتی ہیں۔ واذ اقال الزوج لیس حاکم منی فلا لعان۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تیرا محل مجھے نہیں ہے تو دونوں میں لعان ہوگا۔ و ہذا قول ابی حنیفہ و زفر لانه لا یقین بقیام المحل فلم یصر قاذفا۔ اور یہ ابو حنیفہ و زفر کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد رحمہما اللعان یجب بنفی المحل اذا جازت۔

بہ لاقل من ستمہ اشہد ہو معنی ما ذکر فی الاصل لا یتحقق البقیام الحبل عندہ فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفاً فی الحال یصیر کالمعلق بالشروط فیصیر کانه قال ان کان بک حمل فلیس منی والقذف لا یصح تعلیقہ بالشروط۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ حمل نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے میں بچہ پیدا ہو اور یہی معنی اُس قول کے ہیں کہ جو مبسوط میں ذکر کیا کہ قذف کے وقت ہر حمل موجود ہونے کا یقین ہو گیا تو تمت لگا متحقق ہو گیا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جب یتمت لگانا فی الحال ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی شرط پر معلق کیا گیا پس گویا اُس نے کہا کہ اگر تجھے حمل ہو تو وہ مجھے نہیں ہے حالانکہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ شرط کو خطر میں ہونی ہے کہ شاید واقع ہو یا نہ ہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنی اگر زنا کیا تو وہ واقع ہو گیا اُس میں کچھ شبہ نہیں ہے کیونکہ شبہ کے ساتھ قذف نہیں تو قذف کا شرط پر معلق ہوتا صحیح ہوا۔ فان قال لہما زنیۃ و ہذا الحبل من الزنا تلعنا لوجود القذف حیث ذکر الزنا صریحاً۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو نے زنا کیا اور یہ حمل زنا سے ہے تو دونوں لعان کریں کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا کیونکہ اُس نے زنا کا لفظ صحیح ذکر کیا۔ و لم ینف القاضی الحبل۔ اور قاضی اس حمل کا نسب اس مرد سے نفی نہ کرے گا۔ و قال الشافعی ینفیہ لانه علیہ السلام نفی الولد عن ہلال وقد قذفہما حامل۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حمل کی نفی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اُس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت میں عیب لگایا تھا۔ ولنا ان الاحکام لا ترتب علیہ الا بعد الولادة لتکون الاحتمال قبلہ والحدیث محمول علی انہ عرف قیام الحبل بطریق الوحی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم مرتب نہیں ہوتا مگر جبکہ پیدا ہو جائے کیونکہ پیدا ہونے سے پہلے شبہ موجود ہے یعنی شاید حمل ہو بلکہ مرض سے خون جمع ہو گیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حمل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کر لیا تھا۔ واذ نفی الرجل ولد امرأۃ غیب الولادۃ او فی الحالۃ اتیہ لقبل التہنئۃ و قبل عاکہ۔ الولادۃ صح نفیہ ولا عن یہ وان نفاه بعد ذلک لا عن دغیبت النسب بنا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف و محمد رحمہما یصح نفیہ فی مدۃ النفاس لان النفی یصح فی مدۃ قصیرۃ ولا یصح فی مدۃ طویلیہ ففصلنا بینہما بمدۃ النفاس لانه اثر الولادۃ ولہ انہ لا معنی للتقدیر لان الزمان للثبات و احوال الناس فیہ مختلفۃ فاعتبرنا ما یدل علیہ و ہو قبولہ التہنئۃ او سکوتہ عند التہنئۃ او ابتداءہ ستاع الولادۃ او منعی ذلک الوقت و ہو تمنع عن النفی ولو کان غائباً ولم یعلم بالولادۃ ثم قدم تعبر المدة التي ذکرناہا علی الاصلین۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کی جاتی یا پیدائش کی چیزیں خریدی جاتی ہیں نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے یعنی نسب ثابت نہ ہوگا اور اسکی وجہ سے لعان کر گیا اور اگر اسے بعد نفی کی تو لعان کر گیا مگر نسب ثابت رہے گا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی بات میں صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت میں نہیں صحیح ہوتا ہے تو ہنہ تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو حد فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدائش کا اثر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ مہینے نہیں اس واسطے کہ زمانہ تو غور و تامل کے لیے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہ ہو اور اس میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں تو ہنہ ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار نہ کرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اُس نے مبارکباد قبول کی یا مبارکباد دی دیے جانے کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں خریدی جاتی ہیں انکو خرید لیا یا اس وقت اس حالت سے گزر گیا کہ اسکو بچہ سے انکار نہیں۔ اور اگر شوہر غائب ہو اور اسکو ولادت کا حال معلوم نہ ہو پھر وہ سفر سے آیا تو ہنہ اصل امام و اصل صاحب ہر ایک کے موافق ہوتی ہے کہ وہ یہاں منہر ہوگی۔ یعنی جو وقت وہ آگیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا عورت بھی

جنی پس صاحبین کے نزدیک بقدرت نفاس۔ اگر وہ انکار کرے تو بھریج کا انکار نہیں کر سکتا اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گزر جائے کہ حسین مبارکبادی قبول کرے تو بھریج انکار نہیں کر سکتا۔ قال و اذا اولدت ولیدین فی بطن واحد ففسخ الاول واعترف بالثانی یشیت نسبہما لئلا یأتیان خلقا من ماء واحد۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب دوجہ دوجون کو ایک ہی بیٹ سے جنی پس شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونوں کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بچہ گویا جوڑوان ہیں جو ایک ہی منی سے پیدا ہوئے۔ وحد الزوج۔ اور شوہر کو حدقت ماری جائیگی لانہ الذب لنفسہ بدعوے الثانی۔ کیونکہ اُس نے دوسرے بچہ کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا۔ تو اقرار کیا کہ میں نے دوجہ کو زنا کی تہمت جھوٹ لگائی تھی لہذا تہمت لگانے کی حدقت ماری جائیگی۔ وان اعترف بالاول ونفی الثانی یشیت نسبہما لئلا یأتیان خلقا من ماء واحد لانہ قاذف یعنی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالعنف سابق علی القذف فصار کما اذا قال انها عقیقۃ ثم قال ہی زانیۃ وفی ذلک التلاعن کذا ہذا اور اگر شوہر نے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونوں کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی وہ دونوں جوڑوان ایک ہی لطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور شوہر لعان کر گیا کیونکہ اُس نے دوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اس طرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور بھراپنے قول سے نہیں بھرا حالانکہ دوجہ کی عقیقہ ہونے کا اقرار اُس کو تہمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہی گویا یہ صورت ہوئی کہ اُس نے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عقیقہ ہے بھرا کہ وہ زانیہ ہے اور اگر اُس کو ایسی کہتا تو اسپر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اُس نے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا۔ فمحیط بوسوط میں ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی بھرا ایک بچہ مرایا مارڈالا گیا تو دونوں اسکی نسب سے لازم ہونگے اور اگر دوجہ ان دونوں میں سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کرے گا اور دونوں بچوں کا نسب اُس کو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی مبارکباد دی گئی پس اُس نے دعا یر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تمکو بھی ایسا بچہ دے تو اپنا بچہ اُس کو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ جس صورت میں بچہ کا نسب اُس کو لازم ہو جائے تو چاروں ائمہ فقہاء کے نزدیک اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھے نہیں ہے لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہیں کیا تو اسپر حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اور اسے طبع حاکم کہا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر دوجہ کو زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اُس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی ولین اعادہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ لعان کا دہرانا واجب ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر دوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اس طرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اسکی نفی کی بھرا دونوں نے لعان نہیں کیا یہاں تک کہ اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے یہ بچہ جنے کی تہمت لگائی بھرا اس غیر شخص کو تہمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے۔ م۔ ع۔

باب العنین وغیرہ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے۔ عنین وہ شخص ہے جو عورتوں پر قابو نہ پاسے باوجودیکہ آئمہ تناسل موجود ہے اور اگر وہ شخص باکرہ پر قادر ہو مگر ثیبہ پر قادر ہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی ضعف یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ جس عورت پر قادر نہ ہو سکے حق میں عنین ہے حتیٰ کہ اُس عورت کو اختیار ہے کہ حکم سے اپنی جدائی کا مطالبہ کرے۔ بموجب وہ شخص جسکے آئمہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہو اور خصی وہ ہے جسکے دونوں خصیہ نکالے گئے یا کوٹے ہوں۔ م۔ ع۔ و اذا کان الزوج عنینا اجلہ الحاکم سنۃ۔ اور اگر کسی

عورت کا شوہر عین ہو (اور عورت نے مطالبہ کیا) تو حکم شرع اسکو ایک سال کی مہلت دیگا۔ یہ مہلت اسوقت سے ہوگی جسدن عورت نے نالش کی ہو یہی چارون ائمہ فقہاء اور جمہور علما کا قول ہو اور جماعت صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ ع۔ اور ہند میں یہ سال قمری ہوگا اور فتویٰ اسبر کہ سال شمسی معتبر ہو مگر جب عینہ کے بیچ میں سے شمار شروع ہو تو بالاجماع ۳۶۵ دن کا شمار ہو مگر اسمین سے عورت کے ایام حج و سفر و مرض اور شوہر کے ایام مرض مستثنا ہونگے اسی پر فتویٰ ہو اور عورت کے ایام حیض و ماہ رمضان شمار ہونگے۔ د۔ فان وصل الیہا فیہا والا فرق بینہما اذا طلبت المرأة ذلک۔ پھر اگر شوہر نے اس مدت کے اندر اس عورت سے وطی کر لی تو بہتر در نہ قاضی ان دونوں میں تفریق کر دیگا بشرطیکہ عورت اسکی درخواست کرے۔ ہ۔ ہذا روی عن عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما۔ ایسا ہی حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخیرنا سمر عن الزہری عن سعید ابن المسیب قال قضی عمر ابن الخطاب فی عین یعنی سعید ابن سیب کہتے ہیں کہ عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عین کے بارہ میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اسکو ایک سال کی مہلت دیجائے اور عمر نے کہا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ مہلت کی ابتداء اس دن سے تھی جسدن عورت نے نالش کی اور یہ حدیث ابو نعیم نے اسمعیل ابن مسلم کے ذریعہ سے حسن بصری سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایسا فیصلہ کیا اور اس روایت میں اسقدر زیادہ ہو کہ پھر جب سال گزر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہ ہوا تو حضرت نے اس عورت کو مختار کیا پس عورت نے اپنے آپ کو اختیار کیا تو آنحضرت نے اُن دونوں میں جدائی کر دی اور اسکو ایک طلاق بائنہ قرار دیا اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مکتب میں ابو خالد احمد از محمد ابن اسحاق از خالد بن کثیر از ضحاک روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عین کو ایک سال مہلت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت تک پہونچ جائے ورنہ دونوں میں تفریق کیجائیگی اور یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ ابو خالد اور محمد ابن اسحاق اور خالد ابن کثیر اور ضحاک علمائے ثقات میں سے ہیں اور یہی معنی ابن ابی شیبہ نے عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کئے۔ م۔ منع۔ ولان الحق ثابت لہما فی الوطی و یحتمل ان یكون الاستمتاع لعلہ معترضة و یحتمل لآفة اصلیتہ فلا بد من مدة معرفة لذلک و قدرنا ہا بالسنۃ لاشتغالہا علی الفصول الاربعۃ فاذا مضت المدة ولم یصل الیہا تبین ان العجز بآفة اصلیتہ نفات الاساک بالمعروف و وجب علیہ التستر بحج بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابہ ففرق بینہما ولا بد من طلبہا لان التفریق حقہما۔ اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے میں عورت کے واسطے ق ثابت ہو اور یہ حق ادا کرنے سے شوہر کا انکار کرنا نہ کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہو گئی ہو اور شاید کہ اصلی آفت سے ہو تو اس کی شناخت کے واسطے ایک مدت کی ضرورت ہو کہ یہ آفت عارضی ہو یا اصلی ہو پس ہم نے یہ مدت ایک سال اندازہ کی کیونکہ سال میں چارون فصلیں موجود ہیں یعنی ربیع و خریف و سردی و گرمی پھر جب یہ مدت گزر گئی اور وہ عورت تک نہ پہونچا تو ظاہر ہو گیا کہ اصلی آفت کی وجہ سے عاجز ہو تو معروف طریقہ سے عورت کا رکھنا جائز رہا تو خوبصورتی کے ساتھ اسکو چھوڑ کر رخصت کرنا واجب ہوا پس جب شوہر نے خود ایسا کیا تو قاضی نے اسکا قائم مقام ہو کر دونوں میں تفریق کر دی اور اسمین عورت کی درخواست ضرور ہو کیونکہ جدائی اسی کا حق ہے۔ و تلک الفرقة تطلیقہ بانئذ لان فعل القاضی اخصیف الی فعل الزوج فکان طلقتہ بنفسہ وقال الشافعی رحمہ ہو فسخ لکن النکاح لا یقبل الفسخ عندنا واما تقع بانئذ لان المقصود و ہو دفع الظلم عنہا لا یحصل الا بہا لانہا لو لم تکن بانئذ لعود معلقة بالمراجعة۔ اور یہ جدائی ایک طلاق بانئذ ہوگی کیونکہ قاضی کا جدا کرنا شوہر کے فعل سے منسوب ہوگا یا شوہر نے اسکو بذات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ یہ فسخ نکاح ہے لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو فسخ کے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بانئذ

ٹھہری کیونکہ مقعود تو عورت سے ظلم دور کرنا حالانکہ یہ بات صحت بائہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائہ نہ ہو جائے تو شوہر کی رحمت کر لینے سے بھرہ ملے گی رہیگی۔ ولہذا کمال مہربان کان خلاہا فان خلاۃ الغنین صحیحہ۔ اور عورت کے واسطے اسکا پورا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ شوہر نے اس کے ساتھ تخلیک کیا ہو اسکی وجہ یہ کہ غنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ تجب العدة لما بینا من قبل۔ اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً جو اس دلیل کے جوہر پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی باب المہر میں ذکر ہو چکا۔ ہذا اذا اقر الزوج انہ لم یصل الیہا۔ اور یہ سب اس وقت ہو کہ شوہر اقرار کر دے کہ میں اس عورت تک نہیں پہنچا ہوں۔ ولو اختلف الزوج والمرأة فی الوصول الیہا فان كانت فیما قال قول فواضح یمینہ لانہ ینکر استحقاق حق الفرتة والاصل ہو المسلمۃ فی الجملیۃ۔ اور اگر شوہر و زوجہ نے وطن واقع ہونے میں اختلاف کیا پس اگر یہ عورت ثیبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے اور یہی خلقت میں اصلیت یہ کہ تندرستی ہو۔ توجب اسے کہ مکہ میں تندرست ہون اور میں نے اس سے وطن کر لی تو یہ قول قبول ہوگا مگر اس سے قسم لجا دیگی۔ ثم ان حلفت بطل حقہا وان نکل یوجہل سنتہ پھر اگر شوہر نے قسم کھائی تو عدت کا حق باطل ہو گیا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسکو ایک سال کی مہلت دی جائیگی۔ یعنی اس مرتبہ اول میں اسکو ایک سال کی مہلت اسی روز سے دی جائیگی۔ وان كانت بکرا نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکرا اجل سنتہ لظہور کذبہ۔ اور اگر عورت باکرہ ہو تو عورتیں اسکو دیکھیں یعنی دو عورتیں یا ایک ہی کافی ہے پس اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ عورت باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال کی مہلت دیدیجائے کیونکہ اسکا جھوٹ ظاہر ہو گیا۔ وان قلن ہی ثیبہ یحلف الزوج فان حلف للاحق لہا وان نکل یوجہل سنتہ وان کان مجبوراً فرقی بینہما فی الحال ان طلبت لانہ لا فادۃ فی التاجیل۔ اور اگر عورتوں نے کہا کہ ثیبہ ہو گئی تو اسے شوہر سے قسم لجا لیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو عورت کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو اسکو ایک سال مہلت دی جائیگی یہ سب غنین کا بیان تھا اور اگر شوہر ربوب ہو تو دونوں میں فی الحال تفریق کر دیجائے بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ والنحی یوجہل کما یوجہل الغنین قلن وطہمہ مرجو۔ اور خصی کو بھی ایک سال مہلت دی جائیگی جیسے غنین کو دیجاتی ہے کیونکہ وطن کرنے کی اس سے بھی امید ہے۔ قت یعنی اگر تناسل موجود ہو شاید کسی وقت اس میں وطن کی قوت پیدا ہو۔ واذا اجل الغنین سنتہ وقال قد جلتہا وانکرت نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکرا خیرت لان شہادۃن تأیدت بمکیدہی البکارۃ۔ اور جب غنین کو ایک سال کی مہلت دی گئی پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے جماع کر لیا ہے اور اس عورت باکرہ نے انکار کیا تو اسکو عورتین دیکھیں پس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ باکرہ موجود ہے تو عورت مختار کی جائیگی کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے سے قوی ہوگی۔ وان قلن ہی ثیبہ حلف الزوج فان نکل خیرت لتایدہا بالکول۔ اور اگر عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہو گئی ہے تو شوہر سے قسم لجا لیگی پس اگر اس نے انکار کیا تو عورت مختار کی جائیگی کیونکہ شوہر کے انکار سے اسکی تائید ہو گئی۔ وان حلف لا تخیر وان كانت فیما فی الاصل فالقول قولہ یمینہ وقد ذکرناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھا گیا تو عورت مختار ہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اسکو پہلے ذکر کر چکے ہیں یعنی شوہر اس امر سے منکر ہو کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور سنگڑی کا قول قسم سے قبول ہوگا اور اصل یہ ہو کہ پیدائشی حالت میں عضو سلامت ہو۔ فان اختارت زوجہا لم یکن لہا بعد ذلک خیار ولا نہار ضیت بطلان حقہا و فی التاجیل تعبر السنۃ القمریۃ ہو الصبح و یحسب ایام البیض و بشہر رمضان لوجود ذلک فی السنۃ ولا یحسب برضہ و مرضہا لان السنۃ قد تخلو عنہ۔ پس اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی باوجود غنین ہونے کے اس کے ساتھ رہنا منظور کر لیا تو اس کے بعد

زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہو گئی ہے اور مدت ہملت میں سال قمری معتبر نہ ہو سچے قول ہے اور اس سال میں سے حیض کے ایام اور رمضان کا حصہ منہا نہیں کیا جائیگا کیونکہ سال میں انکا وجود ضرور ہے۔ اور مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا ہونگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے۔ فتنہ خلاصہ کہ ماہر مذہب میں سال قمری معتبر نہ ہو اس واسطے امام محمد نے اس میں اس کو مطلق رکھا اور قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی اور اولو الجہ نے کہا کہ سال قمری معتبر ہونا صحیح ہے۔ ستر تم اشعار کہ اس پر فتویٰ ہوتا چاہیے اور شیعہ طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے پھر ماہ رمضان و ایام حیض کے اندر برہن وہ سال میں شمار ہونگے یعنی انکے عوض دوسرے ایام نہیں دیئے جاویں گے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکو منہا نہیں کہا حالانکہ انکو سال کے اندر انکا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کہ سال میں مرض ہونا ضرور نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ جب قدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیئے جاویں گے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔ و اذا کان بالزوجہ غیب فلا خیابہ للزوج۔ اور اگر زہدین کوئی غیب ہو تو شوہر کو منع نکاح کا اختیار نہیں ہے۔ فتنہ۔ بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے۔ وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسة وہی الجذام والبرص والجنون والرق والقرن۔ اور امام شافعی نے کہا کہ بائع عیون کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے اول جذام۔ دوم برص۔ سوم جنون۔ چہارم رتق۔ پنجہم قرن۔ فتنہ۔ رتق یہ کہ عورت کے سواے پیشاب کے دوسرے سوراخ نہ ہو۔ قرن یہ کہ فرج بوجہ بڑی ذیخہ کے اس قدر تنگ ہو کہ آمین ذکر داخل ہونے کی راہ نہ ہو۔ لاناہ تمنع الاستیفاء وحسا وطبعاً۔ کیونکہ ایسے امراض بوجہ حسی نفرت یا طبعی نفرت کے نفع لینے سے منع ہیں۔ فتنہ۔ کیونکہ جس عورت کو رتق و قرن ہو تو طبیعت اس سے طہ نہیں جاتی یا دخل کرنا ممکن نہیں ہے اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے۔ والطبع مؤید بالشروع قال علیہ السلام قر من المجدوم فرارک من الاستسار۔ اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اسکی تابعداری ہی چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ توجذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے۔ فتنہ۔ اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا۔ اور دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو راستہ میں کھینچا کہ تم لوٹ جاؤ کہ پہنچے تیری بیعت کر لی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طوان کرتے دیکھ کر فرمایا کہ تو اپنے گھبریں کیوں نہیں بیٹھی کہ لوگوں کو ایذا نہ دیتی۔ چنانچہ پھر وہ کبھی طوان کو نہیں آئی۔ رہا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مجذوم کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپکا معجزہ تھا۔ ولنا ان فوت الاستیفاء اصلاً بالموت لایوجب الفسخ فان خلاہ بہذہ العیوب اولی۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب بالکل نفعت حاصل کر نہ سکو مجذوم ہو جائے تب نکاح فسخ نہیں ہوتا تو ان عیوب سے جب خل کے ساتھ نفع لینا موجود ہو تو بدرجہ اولیٰ نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ و ہذا لان الاستیفاء من الثمرات والمستحق ہو التلکون و ہو حاصل۔ اور بھید یہ ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے اور استحقاق صرف اس قدر کہ نفع اٹھانے کا قابو ہو حالانکہ یہ حاصل ہے۔ فتنہ۔ پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نہ کرے تو اسکو اختیار ہو پس طلاق دیے ورنہ رتق و قرن میں بھی علاج ہو سکتا ہے اور غنایہ میں لکھا کہ مجذوم سے فرار کے معنی یہ کہ طلاق دیکر اسکو اپنے پاس سے دور کر دے۔ مترجم کہتا ہے کہ اوپر سے قطع حاصل کرنا موجود ہے تو غایت یہ کہ نقص ہو پس اسکو طلاق دینے کا ہر وقت اختیار ہے۔ اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد میں عین ہونا اور مانند اس کے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرانے کا اختیار ہے اور جب زوجہ میں جذام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو انکی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہیں مگر طلاق وغیرہ کا اختیار ہے۔ م۔ و اذا کان بالزوجہ جنون او برص او جذام فلا خیابہ لہما عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد لہما الخیار۔ اور جب شوہر کو جنون او یا برص یا جذام ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار

نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہے۔ دفعا للضرر عنہا کما فی الحب و العنة بخلاف جانبہ لا
 تمکن من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمد کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اس کی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے
 محبوب یا غنیمت ہونے کی صورت میں زوجہ کو اختیار دیا گیا ہے برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور
 کرنے پر اسطرح قادر ہے کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دیدے۔ پس اگر مجتہد شوہر کی صورت میں مثلاً زوجہ کو فسخ اختیار
 نہ تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور اس میں اس کے حق میں ضرر ظاہر ہے۔ ولہذا ان الاصل عدم الخیار لما فیہ
 من البطلان حق الزوج۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زوجہ کو اختیار نہ تو ایسی اصل ہے کیونکہ اختیار ہونے
 میں شوہر کا حق ٹٹانا لازم آتا ہے۔ اگر دہم ہو کر کسی محبوب و غنیمت میں لازم آدینا حالانکہ وہ ان بالاتفاق زوجہ کا اختیار
 مسلم ہے تو جواب دیا۔ و انما یثبت فی الحب و العنة لانہما یخلان بالمقصود المنشوع لہ النکاح۔ اور محبوب و غنیمت
 کی صورت میں اسی وجہ سے عورت کو اختیار حاصل ہوا کہ غنیمت ہونے اور محبوب ہونے سے وہ مقصود ندارد ہر جیسے لے نکاح
 کرنا مشروع ہوا ہے۔ و ہذہ العیوب غیر مخلتہ بہ فاقترقا و اللہ اعلم۔ اور جذام وغیرہ ایسے عیوب ہیں کہ اس مقصود میں
 مخل نہیں ہیں پس غنیمت و محبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔
 و امام محمد نے شاید ایسے قابو پانے کو ندارد شمار کیا کیونکہ عورت کے حق میں اس سے ضرر و خوف ہے جیسے اولاد کے
 حق میں خوف ہے لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب العدة

یہ باب عدت کے بیان میں ہے۔ عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک متنع زائل ہونے
 کے بعد اسکو انتظار میں گزارنے لازم ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ مدفولہ ہوگئی یا خلوت ہوگئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ جس
 عورت سے شبہہ میں طہی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق میں شامل ہے فاقیم۔ م۔ و اذا طلق الرجل امراته طلاقاً بائناً
 اور جلیا او وقعت الفرقة بینہما بنیر طلاق وہی مرة ممن حیض فعدتہا ثلثہ اقراء۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو
 طلاق بائنہ یا طلاق رجعیہ دیدی یا دونوں میں جدائی بنیر طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہے جو حیض
 ہوتا ہے تو اسکی عدت تین حیض ہیں۔ یعنی جبکہ آزادہ عورت ہو اور اسکو شوہر نے طلاق دیدی یا بلوغ پر اسکو نکاح
 توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اسنے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خرید یا شوہر کو غنیمت تھا اس سے جدائی ہوئی یا عاذا اللہ
 وہ مرتد ہو گیا اور یہ عورت بالغہ ایسی ہے کہ اسکو حیض آتا ہے تو عدت میں وہ تین حیض بیٹھے۔ لقولہ تعالیٰ والمطلقات
 حیض لیسن بالنفسن ثلثہ قرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والمطلقات الخ یعنی طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے نفوس
 کو تین حیض انتظار میں رکھیں۔ لہذا جب تک عدت کے ایام نگزین تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح
 نہیں کر سکتا۔ اور اگر اسکے پاس تین زوجات موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ والفرقة اذا كانت بنیر طلاق
 قیس فی سنی الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم فی الفرقة الطاریة علی النکاح و ہذا
 یتحقق فیہا۔ اور اگر بنیر طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے معنی میں ہے کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اس میں رحم کو حل سے
 پاک پہنچانے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہے اور یہی ایسے جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو بنیر طلاق واقع ہو۔ والاقرار
 الخ یعنی عننا۔ اور ہمارے نزدیک قرہ سے حیض مراد ہیں۔ و قال الشافعی الاطہار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہر الاطہار
 و۔ یعنی میں طہر گزین تب عدت پوری ہو۔ واللہ اعلم بحقیقۃ فیہما۔ حالانکہ لفظ قرو دون معنی میں حقیقت ہے۔ م۔

یعنی قر کے حقیقی معنی حیض اور حقیقی معنی طہرین۔ اذہومن الاضداد کذا قال ابن السکیت۔ کیونکہ یہ لفظ فہود میں سے ہے یعنی اسکے ایسے دو معنی ہیں جو باہم متضاد ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے۔ ولایطعمہما جملہ لا شتر اک۔ اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکساںگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے ف و ت اور مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور خصوص بیان تو باہم ضد ہے تو دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں پس لا محالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔ و الحکل علی الخیض اولے۔ اور حیض کے معنی لینا یہاں بہترین اما عملا بانظر الجمع لانه لو حمل علی الاطہار و الطلاق یقع فی طہر لم یبق جمعا۔ یا تو اس دلیل سے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنی قرو لفظ جمع ہے تو تین کم سے ہو جائے تین اس واسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لین اور طلاق قرو طہر میں دیکھائی ہے تو جمع نہیں رہیگا۔ کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کرو تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا۔ اور اگر اسکو شمار نہ کرو تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہیں اور اس سے عدہ دراز ہو جائیگی۔ پس حیض مراد ہے۔ اولانہ معرف لہ امرۃ الرحم و ہو المقصود۔ یا سوجہ سے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی رحم کا پاک ہونا بتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے۔ ف کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔ اولقولہ علیہ السلام وعدۃ الامتہ حیضتان۔ یا یہ دلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہیں۔ یہ حدیث حسن حجت ہے اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گوری۔ حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزادہ عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہے۔ کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فیما تحق بیانا بہ۔ تو یہ حدیث اس لفظ قرو کا بیان اسکے ساتھ لاحق ہوا۔ یعنی جب قرآن میں لفظ قرو وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اسکے قرینہ سے لیے جاتے ہیں تو جسے حدیث سے معلوم کیا کہ قرو سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہو گیا۔ وان کانت ممن لا تحيض من صغیر او کبر فعذتہا ثلثہ اشہر۔ اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جنکو بوجہ صغر سنی یا بوجہ ہاپے کے حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینہ ہیں۔ یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے۔ لقولہ تعالیٰ واللّٰہی یمسّن من الخیض من سنانکم الّا یتہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لیے جتنے حق میں حیض سے یا وہی ہو تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے۔ وکذا التی یلفظ بالسن ولم تحض۔ اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے باندہ ہو گئی مگر مہوڑ اسکو کچھ حیض نہیں آتا۔ ف تو اسکی عدت بھی تین مہینہ ہے۔ باخرا الّا یتہ۔ بدلیل آخر آیت کے۔ یعنی قولہ تعالیٰ واللّٰہی لم یحضن الّا یتہ وان کانت حاملہ فعذتہا ان لضع حملہا۔ اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل کرے۔ یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مر گیا غرضیکہ جن امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہوا تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل ہو پس اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہوا تو عدت گزر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہوا تو اب عدت گزری۔ بقولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن۔ یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنین۔ یہ سب اس صورت میں کہ عورت آزادہ ہو۔ وان کانت امہ فعذتہا حیضتان۔ اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اسکی عدت دو حیض ہیں۔ لقولہ علیہ السلام طلاق الامتہ تطلیقتان وعدتہما حیضتان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باندی اگر کسی کی زوجہ ہو تو اسکی پوری طلاقین دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں۔ یعنی زوجہ باندی کو اگر دو طلاقین دین تو اسکی طلاقین سب ہو گئیں اور وہ منقطع ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اسکو طلاق دی تو جب اسکو دو حیض آجائیں تو عدت پوری ہو گئی حتیٰ کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ولان الرقی نصف و الخیضۃ لا یحجر۔ اور اس دلیل سے کہ ملوک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ فکملت فصارت

حیضتین۔ پس وہ پورا ہو گیا تو دو حیض ہو گئے۔ والیہ اشارہ عمر رضی اللہ عنہ لقولہ لو استطعت بجعلتها حیضۃ ونصفاً۔ اور اسی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھے ہو سکتا تو میں اسکی عدت کو ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا۔ یعنی باندی کی عدت دراصل ڈیڑھ حیض ہے لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہیں تو اس عدت سے وہ دو حیض ہو گئے۔ تو مقصود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اور شافعی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا ہے۔ وان کانت لا تحيض فعدتها شهر ونصف۔ اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے۔ کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے۔ پھر حیض نہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت بڑھی ہو جانے سے ہو یا اسکی عمر چند رہ برس کی ہو جاوے مگر حیض نہیں آتا ہر صورت اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے۔ لائے مشعر قاکن تنصیفہ علای الرق۔ کیونکہ مہینوں کا جزو ہو سکتا ہے تو اسکو ادھیاؤ کرنا ممکن ہوتا کہ عداکیت پر عمل کیا جاوے۔ یعنی لونڈی ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحقہ ہوتی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ عید کا جزو ہو سکتا ہے۔ پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ نامکن ہے۔ وعدۃ الحرة فی الوقایۃ اربعۃ اشهر وعشر۔ اور آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں چار ماہ دس روز ہے۔ لقولہ تعالیٰ والذین یتوفون منکم ویزوون ازواجاً یحرمن بالنفسہن اربعۃ اشهر وعشر۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ تم میں سے جو لوگ مرین اور زوجات چھوڑین تو یہ عورتیں اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کریں۔ وعدۃ الامۃ شہران وخمسۃ ایام۔ اور باندی کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں دو ماہ پانچ روز ہے۔ لان الرق منصف۔ کیونکہ ملوک ہونا ادھیاؤ کرتا ہے۔ وان کانت حاملہ فعدتها ان تضع حملہا۔ رائد عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ حل ہے فست پس معلوم ہوا کہ اگر وہ چار ماہ دس روز کی عدت مذکور ہے وہ ایسی عورت کے واسطے جو رائد ہونے کے وقت حاملہ نہ ہو اور اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت وضع حمل پر پوری ہو جائیگی حتیٰ کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہو گئی اور اگر اسوقت چند روز کا حل محتاج نہ ہو پورے ہونے پر جتنا اسوقت پوری ہوگی جب وضع حمل ہوا۔ لا طلاق قولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلن۔ ان لضعن حملن۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ وہ اپنے حمل جنین فست۔ یہ آیت سورہ نساء میں واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ میں ہے وقال عبد اللہ بن مسعود من شاربہ لہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے میں اس سے مباہلہ کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورہ نساء بعد اس آیت کے نازل ہوئی جو سورہ بقرہ میں ہے فست۔ تو سورہ بقرہ کی آیت کے یہ معنی ہوتے کہ جو لوگ مرین اور اپنی زوجات کو بغیر حل کے چھوڑین تو ان عورتوں کی عدت چار ماہ دس روز ہیں اور سورہ نساء کی آیت حاملہ عورتوں کے بارہ میں ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن بن مردی ہے۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجہا علی سریرہا لانقضت عدتہا وحل لہا ان تنزع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں وضع حمل کیا کہ ہنور اسکا مردہ شوہر اپنے تختہ تابوت پر ہے تو بھی اسکی عدت گزر گئی اور اسکو حلال ہو گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ فست رواہ مالک فی الموطا۔ یعنی مثلاً حاملہ عورت پورے دس دن تک پہنچی کہ اس میں اسکے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنوز دفن نہیں کیا گیا تھا کہ اسنے وضع حمل کیا تو عدت وفات پوری ہو گئی اور عورت کو اختیار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرے۔ واذا ورثت المطلقة فی المرض فعدتها بعد الاجلین۔ اور جب شوہر نے مرض الموت میں زوجہ کو طلاق دی حالانکہ یہ عورت

وارث ہوئی یعنی ایسی صورت ہوئی کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اسکی عدت دو دنوں مدتوں میں سے دراز مدت ہوگی۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض میں بیمار ہو کہ جس سے وہ آخر مر گیا اور اسکی زوجہ حاملہ نہیں ہے پس شوہر نے حالت مرض میں اسکو طلاق دیدی اور اس عورت کی عدت طلاق نہیں گزری کہ شوہر مر گیا حتیٰ کہ عورت اسکی وارث ہوئی غرض کہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری کرے تو حکم دیا کہ دو دنوں مدت میں سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اسکو چار ماہ دس دن میں ہوئے تو عدت پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ثلث حیض۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اسکی عدت ہیں و خواہ چار ماہ دس روز میں پورے ہوں یا اس سے زیادہ یا کم میں۔ ومعناہ اذا کان الطلاق باننا او ثلثا اما اذا کان رجعیاً فعلیہا عدۃ الوفاۃ بالاجماع۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ اور اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اسپر عدت وفات لازم ہے۔ لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمہا ثلث حیض۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح فوت سے پہلے منقطع ہو گیا اور عورت کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ و انما تجب عدۃ الوفاۃ اذا زال النکاح فی الوفاۃ۔ اور وفات کی عدت بھی لازم ہوتی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوا بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہو گیا۔ الا انہ بقے فی حق الارث لانی حق بغير المدة بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجہ۔ لیکن بات یہ ہے کہ میراث پانے کے حق میں یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق میں باقی نہیں رہا برخلاف رجعی طلاق کے اسلئے کہ رجعی طلاق میں ہر طرح سے نکاح باقی ہے۔ لیکن اس میں خدشہ ہے کہ شاید فراہ کی طلاق بمنزلہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے۔ ولہذا انہ لما بقی فی حق الارث یجوز جعل باقیانہ فی المدة احتیاطاً لجمع بینہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاطاً کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا پس دو دن میں جمع کیا جائے۔ و اس طرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت زیادہ ہو جاوے تو اسی سے پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرورة پوری ہو سچر بیان یہ مسئلہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو گیا تو بھی اسکی زوجہ پر عورت جہائی لازم ہے و لو قتل علی روثہ حتی و رثتہ امرأۃ فعدتہا علی ہذا الاختلاف۔ اور اگر اسکا شوہر اپنے فرزند ہونے پر قتل کر ڈالا گیا حتیٰ کہ زوجہ اسکی وارث ہوئی تو اسکی عدت بھی اسی اختلاف پر ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک عدت طلاق و عدت وفات میں سے جو زیادہ ہے اسی سے عدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔ و یقول عدتہا بالحیض بالاجماع لان النکاح حیثئذ باعتبار باقیانہ فی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمۃ لا ترث من الکافر۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی اسولئے کہ میراث کے حق میں شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں ٹھہرایا گیا اسولئے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہیں ہوتی۔ و غرض۔ بلکہ حیثئذ اسکا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہے لہذا اسکی طرف سے جہائی جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے پس عورت وارث ہوئی اور اسوجہ سے وارث نہیں کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہیں ملتا۔ جیسے برعکس نہیں جائز ہے۔ فان اعتقت الامة فی عہدہا من طلاق رجعی انتقلت عدتہا الی عدۃ الحرائر۔ اور اگر باندی زوجہ رجعی طلاق کی عدت میں آزاد کی کی گئی تو اسکی عدت نقول ہو کہ آزادہ عورتوں کی عدت پر ہو جائیگی۔ یعنی مثلاً زید کے نکاح میں خالہ کی باندی ہے پس دیو نے اسکو

طلاق رجعی دیدے اور باندی عدت میں ہے کہ خالد نے اس باندی کو آزاد کر دیا تو وہ بجائے باندیوں کی عدت کے آزادہ عورتوں کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجه۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان عقیقت وہی مہتوتہ اومتوتی عنہما زوجہا لم یقتل عدتہا لے عدۃ الحائزہ۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق یا مہرت یا تنہا طلاق کی عدت میں ہے یا اسکا شوہر اسکو چھوڑ مرا ہو تو اسکی عدت منتقل ہو کر آزادہ عورتوں کی عدت پر نہر جائیگی۔ لہذا وال نکاح بالیقینۃ ادا الموت۔ کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہے۔ فت۔ قواب آزاد ہونے سے اسکی عدت منتقل نہوگی۔ وان کانت استے فاعتدت بالشہور ثم رات الدم انتقص ما مضی من عدتہا وعلیہا ان تستالفت العدۃ بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہو پس اسنے مہینوں سے عدت پوری کرنی شروع کی پھر اسنے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو یہ کچھ مدت اسکی عدت میں سے گزری وہ ٹوٹ گئی اور اسپر واجب ہو کہ نئے سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناہ اذارات الدم علی العادۃ لان عودہا یسطل الیاس ہو۔ صحیح فطرانہ لم یکن خلفا۔ اور اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اسواسطے کہ خون عود کرنا یوسی کا حکم مٹاتا ہے اور یہی صحیح ہے تو ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اسکا خلیفہ نہیں تھی۔ یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے پوری کیا دے پھر اگر حیض بوجہ صغر یا برہا پلے کے نہ تو اسکا خلیفہ تین ماہ ہیں پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے مایوس ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت مایوس ٹھہری لیکن اگر اسکو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم ہو گیا کہ اسکا گمان غلط تھا اور مہینہ اسکا خلیفہ نہیں رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہو گیا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ و ہذا لان شرط الخلیفۃ تحقق الیاس وذلک باستدائتہ العجرا لے الحلمات۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اسوجہ سے ہے کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی متحقق ہو اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے یاس رہے۔ فت۔ حالانکہ بیان اسنے موافق عادت حیض کے خون حیض دیکھا تو دائمی عاجزی نہیں ہوئی۔ کالفدیۃ فی حق الشیخ الفانی۔ جیسے بڑے پھوس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہے۔ یعنی جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بجائے ہر روزہ کے فدیہ دیدے لیکن فدیہ بھی کارآمد ہو گا کہ موت تک وہ روزے سے عاجز ہو اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہو گیا تو فدیہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو نائے کے واسطے سے بھی حج جائز ہو گا کہ موت تک عاجز رہے۔ ولو حاضت حیضتین ثم ایست لعتدہ بالشہور۔ اور اگر عورت کو دو حیض آگئے پھر وہ حیض سے مایوس ہو گئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے۔ فت۔ یعنی نئے ٹر سے تین ماہ سے عدت پوری کرے۔ تحراز عن الجمع بین البذل والمبذل۔ تاکہ بزل اور مبذل دونوں کے جمع کرنے سے احتراز ہو۔ فت۔ یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض میں یا مہینے میں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے ادا کرے کیونکہ اس میں اصل حیض اور اسکا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے۔ والمنکوۃ نکاحا فاسدا۔ اور جس عورت سے بطور فاسد نکاح کیا گیا۔ فت۔ بھر خلوت یا وطی ہو گئی۔ والموطوۃ لبشہتہ۔ اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی۔ فت۔ یعنی نکاح نہیں ہوا مگر کسی مرد نے اس سے اپنی زوجہ کے دعوے میں وطی کر لی۔ تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہے۔ عدتہما بالحیض فی الفرقۃ والموت۔ ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہے۔ فت۔ یعنی تین حیض سے عدت پوری کرین خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا جدائی کر دی گئی ہو۔ لانہا للتعرف عن برارۃ الرحم لانقضاء حق النکاح والحیض ہو المعروف۔ اسواسطے کہ یہ عدت تو رحم کو حمل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے ہے کہ حق نکاح ادا کرنے کے لیے نہیں ہے۔ اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے۔ فت۔ پس سوائے حیض کے

مہینوں سے یہ عدت نہوگی۔ حتیٰ کہ اگر عدت صغیرہ قابل حل نہو یا یوس ہو تو کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ واذامات مہینہ
ام الولد عنہا او اعتقہا۔ اگر باندی کا مالک جسکی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اس باندی کو چھوڑ کر مرگیا یا اسکو آزاد
کر دیا۔ یعنی مرا نہیں بلکہ زندگی میں اسکو آزاد کر دیا۔ فعدتھا ثلث حیض۔ تو اسکی عدت تین حیض ہیں۔ و
کیونکہ یہ بھی حل سے باکی پہچاننے کے لیے واجب ہے۔ وقال الشافعی حیضہ واحدة لانہا تحب بزوال ملک لہمین
قشابت الاستبراء۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہے اسواسطے کہ یہ عدت تو ملک میں زائل
ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی۔ یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کی ہو فرودخت کی
تو شتر کی کے ذمہ اسکا ایک حیض سے استبراء واجب ہے پس جیسے یہاں بائع کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا ہے
مشابہت سے مولیٰ کا انجی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہے تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی۔ ولما انہما
وجہت بزوال الفرائض فاشبہ عدۃ النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ
فرائض نہیں رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی۔ پس اُسین ایک حیض کافی نہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے
استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ استبراء میں نئی ملک پیدا ہوتی ہے اور یہاں ملکیت زائل ہوگئی تو دونوں میں
کچھ مناسبت نہیں۔ ثم امانا فیہ عمر رض فانه قال عدۃ ام الولد ثلث حیض۔ پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت
عمر رضی اللہ عنہ ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں۔ یہ روایت غریب ہے ولیکن ابن ابی شیبہ
نے عیسیٰ بن یونس عن الادزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی کہ عمر ابن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کی جائے تو
تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا پس آپ نے جواب میں لکھا کہ تو نے ٹھیک حکم
دیا ہے اور یہی حکم محمد ابن الحسن نے مبسوط میں حضرت علی ابن مسعود سے روایت کیا اور حاکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور
عطاء سے روایت کیا اور انکی اقتدا کافی ہے سولو کانت ممن لا تحيض فعدتھا ثلثہ اشھر کما فی النکاح۔ اور اگر ام ولد
ایسی عورت ہو جسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینے ہیں جیسے نکاح میں ہوتا ہے۔ یعنی جیسے نکاح زائل
کرنے میں ایسی عورت کی عدت تین مہینہ ہوتے ہیں اسبطح جب ام ولد کا فرائض زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے
حیض آنے سے یوس ہے تو تین مہینہ سے عدت پوری کرے۔ واذامات الصغیر عن امرأۃ و بہا جمل فعدتھا ان
تفزع حملہا۔ اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عدت کو حل ہے تو اسکی عدت یہ ہے کہ وضع حل کرے۔ و ہذا
عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف عدتھا اربعۃ اشھر وعشرا ہو قول الشافعی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا
قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکی عدت چار مہینہ دس دن ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ اور یہی امام مالک و احمد
کا قول ہے۔ لان الحمل لیس بثبوت النسب منہ فصار کالحادث بعد الموت۔ اسوجہ سے کہ اس حمل کا نسب منقطع
سے ثابت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حل رہا ہو۔ اور علامہ شافعی کے نزدیک بعد موت کا حل اسطرح ہوگا کہ
موت کے روز سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہو اور یہی صحیح ہے۔ اور وقت موت کے حل کی یہ صورت ہے کہ وقت موت سے چھ مہینہ
کے اندر پیدا ہو۔ و ظ۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حل نہو تو بالاتفاق اسکی عدت چار مہینہ دس دن
ہیں اور اگر بعد موت کے حل رہ جائے تو بھی یہی حکم ہے پس جب شوہر صغیر تھا تو بلا شک یہ حل اسکی نطفہ سے نہیں ہے تو ایسا
ہو گیا کہ گویا بعد موت کے کیا حل رہ گیا لہذا عدت چار مہینہ دس دن ہوگی۔ لہذا اطلاق قولہ تعالیٰ واولات
الاحمال قصر المدۃ او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعہا بالاشهر مع وجود الاقرار لکن نقصان
حق النکاح و ہذا المعنی تحقیق فی العصبی وان لم یکن الحمل منہ بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدۃ بالشوہر

فلا تتغير بحدوث الحمل وفيما نحن فيه كما وجبت وجبت مقدرة بحدوث الحمل فافترقا ولا يلزم امرأة الكلب إذا حدث لها
الحمل بعد الموت لأن النسب ثبت منه فكان كالنكاح عند الموت حكما - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے مطلقاً حکم دیا کہ حل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کوئن اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتوں میں عدت کا اندازہ وضع
پر ہے خواہ بھڑی مدت ہو یا بہت ہو اور یہ اس واسطے نہیں ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جائے کیونکہ عدت وفات میں
کے اندازہ سے ایسی عورتوں کے لیے مستشرق ہے کہ جنکو حیض آیا کرتا ہے بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لیے ہے اور حق نکاح
کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اس کے لطفہ سے حل نہ بخلاف ایسے حل کے جو وفات شوہر کے بعد پیدا ہو
کیونکہ پہلے مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہو چکی تو پھر حل پیدا ہو جانے سے تغیر نہوگی اور ہمارے اس مسئلہ میں جب عدت
واجب ہوئی تب ہی سے حل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنی جس وقت وہ صغیر مر اس وقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تو بدولت تغیر
کے پہلے ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی پس دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا اور اس پر مرد بائع کی زوجہ کا احترام
لازم نہیں آتا جبکہ بائع کرنے کے بعد اس کی زوجہ کا حل ظاہر ہو کیونکہ حل کا نسب اس بائع سے ثابت ہوگا تو گویا وہ موت
کے وقت موجود تھا۔ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اول تو اللہ تعالیٰ نے حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل رکھی ہے خواہ حل شوہر
کا ہو خواہ نہ ہو کیونکہ آیت مطلق ہے پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اس کی عدت بھی وضع حمل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینہ
دس دن ایسی عورتوں کے حق میں مقرر فرمائی جنکو حیض آتا ہے یعنی ان کی عدت حیض سے نہیں مقرر فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ یہ رحم
کی پاکیزگی دریافت کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لیے ہے اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہے تو ہر کسی
زوجہ بھی جس حالت میں ہے اس کے موافق عدت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے تو وضع حمل سے عدت پوری کرے
اگر کہو کہ اسی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینہ دس دن کے اندر زمانہ کا حل پیدا ہو جائے تو چاہیے کہ وہ بھی وضع حمل سے
عدت پوری کرے کیونکہ اس کا حل اپنے شوہر کا نہیں ہے جیسے صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صغیر کی
زوجہ پر ابتدا سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اس کے جب بعد موت کے حل پیدا ہو تو پہلے چار مہینہ دس دن کی عدت
واجب ہو چکی تھی کہ پھر وہ حاملہ ہوئی تو اب تغیر نہوگا پھر اگر اعتراض ہو کہ بائع کی زوجہ میں کیون تغیر ہوتا ہے یعنی اگر مرد بائع
مرا اور اس وقت اس کی زوجہ کو حل ظاہر نہیں ہے حتیٰ کہ مہینوں سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اس کو حل ہے تو تغیر کر کے اس کی عدت
وضع حمل ٹھہرائی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اس حل کا نسب مرد بائع سے ثابت ہے بخلاف زوجہ صغیر کے کہ اس کے حل کا نسب صغیر
سے ثابت نہیں ہے چنانچہ فرمایا - ولا یثبت نسب الولد فی الوجین - اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اس کا نسب دونوں طرف
میں ثابت نہوگا۔ یعنی خواہ صغیر کی موت کے وقت حل موجود ہو یا اس کی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت میں صغیر سے
اس کا نسب ثابت نہوگا لان العصبی لا مالہ فلا یتصور منہ العلوق والنکاح یقام مقامہ فی موضع التصور -
کیونکہ صغیر کے لطفہ نہیں ہوتا تو اس کی طرف سے حل بھی متصور نہیں ہے اور نکاح کو طی کا قائم مقام وہاں کرتے ہیں جہاں طی
متصور ہو - واذا طلق الرجل امرأته فی حالہ الحیض لم یعتد بالحیضۃ التي وقع فیہا الطلاق - اور جب مرد نے
اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی تو عورت اس حیض کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کرے - لان العدة
مقدرة بثلاث حیض کواہل فلا ینقص عنہا - کیونکہ عدت میں تین برس حیض مفروض ہیں تو اس سے کمی نہ کی جائیگی -
ف - یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر وہ عدت میں شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا بالاجماع جائز نہیں ہے
واذا طلت المعتدة لیسبۃ فعلیہا عدۃ اخری وقد اخلت العدتان ویكون ما تراہ المرأة من الحيض محسبا
منہا جمیعاً واذا انقضت العدة الاولی ولم تکمل الثانیۃ وہذا عندنا - جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت میں تھی

اگر کسی مرد نے اسکو حلال سمجھ کر شبہ میں اُس سے وطی کر لی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی پھر عورت جو حیض دیکھ لے گی وہ ان دونوں عدتوں میں شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہو چکی حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہیں ہوئی ہے تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہر وقت مثلاً طلاق یا تن کی عدت میں ایک حیض گزر جانے کے بعد اُس سے شبہ میں وطی کی گئی تو اب دوسری عدت تین حیض کی واجب ہوئی پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا تیسرا ہوگا حتیٰ کہ پہلی عدت گزر جائیگی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہے لہذا تیسرے حیض سے اُسکو پوری کرے خواہ شبہ میں وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جس نے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسرے حیضوں کے حساب سے ہو مثلاً عدت وفات ہو یا دونوں عدتیں ایک ہی جنس کی ہوں بہر حال ہمارے اجتہاد میں دونوں باہم ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی مع م۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا تمتد اخلاق لان المقصد هو العبادۃ فانما عبادۃ کف عن التزویج و الخرج فلا تمتد اخلاق کالصلوٰۃ فی یوم واحد ولنا ان المقصود المعروف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدۃ فتمتد اخلاق و معنی العبادۃ تابع الاتری انہا تنقصہ بدون علمها و مع ترکها الکف۔ اور امام شافعی نے کہا کہ دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گی کیونکہ مقصود تو ادا سے عبادت ہے کیونکہ عدت بیٹھا اسطرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دونوں عبادتوں میں داخل نہ ہو گئے ایک دن میں دو روزے متداخل نہیں ہوتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حل سے خالی ہونا پہچانا جاوے اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے تو دونوں عدتیں باہم مل جائیں گی اور اس میں جو عبادت کے معنی ہیں وہ اس مقصود کے تابع ہیں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ بدون عورت کی آگاہی کے اور باوجود اسکے کہ عورت اپنے آپ کو روک کر چھوڑے عدت گزر جاتی ہے۔ مثلاً سفر میں ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہیں ہے پھر اُسکو تین حیض ہو چکے تو اُسکی عدت گزر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہ ہوئی اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی نہ ہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اُس نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہ ہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا پس اگر عبادت اسکا رکن ہوتی تو بدین اپنے کو روکنے کے ادا نہ ہوتی۔ مع۔ و المعتدۃ عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعد بالشہور و تختب بما تراه من الحيض فیہا تحقیقا لمتد اخل بقدر الاسکان۔ اور جو عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت میں ہے اگر شبہ میں اُس سے وطی کی گئی تو وہ عدت میں سے اپنی عدت پوری کرے اور اس مدت میں جو حیض دیکھے اُسکو دوسری عدت میں شمار کرے تاکہ جہان تک ممکن ہو متداخل ہو جائے۔ پھر اگر تین حیض پورے نہ ہوئے ہوں تو باقی پوری کرے۔ وابتداء العدة فی الطلاق عقب الطلاق و فی الوفاۃ عقب الوفاۃ فان لم تعلم بالطلاق او الوفاۃ حتی مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها۔ اور طلاق کی صورت میں طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتدا ہوگی اور وفات کی صورت میں شوہر کے مرتے ہی شروع ہوگی پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہ ہو یا تاکہ عدت کا زمانہ گزر گیا تو اُسکی عدت پوری ہو چکی۔ لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاۃ فیعتبر ابتداء من وقت وجود السبب و مثلاً تخارہ فیقول فی الطلاق ان ابتداء ما من وقت الاقرار نفیاً للثبوت الموصوف۔ کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے تو سبب پائے جانے کے وقت سے عدت کی ابتدا مستحب ہوگی اور ہمارے مشائخ بخار و سمرقند طلاق کی صورت میں یہ فتویٰ دیتے تھے کہ اقرار کے وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی تاکہ باہمی قرار و ادائیگہ تھمت و درہوف۔ یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دی حالانکہ عورت کو نہیں معلوم ہے پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ میں تجھے فلان وقت سے طلاق دیکھا ہوں تو امام محمد نے

کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مسلح نے اختیار کیا کیونکہ شاید اسے طلاق اور عدت گزرنے کا اقرار سوجھ سے کیا ہو کہ حالت مرض الموت میں اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اس کے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اس کی یہ غرض ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے غرض کہ اس نیت دور ہونے کے واسطے فتویٰ یہ ہے کہ حیثیت طلاق کا اقرار کیا اسی وقت سے عدت شروع ہو۔ سو اعدۃ فی النکاح انفسا عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا۔ اور نکاح فاسد کی جدائی کے بعد واجب ہوتی ہے وہ جدائی کے بعد ہی واجب ہوتی ہے یا جیسے وطی کرنے والے نے اس عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہے تب سے واجب ہوگی۔ وقال زفر رحمہ اللہ من آخر الوطیات لان الوطی بوجوب موجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجرے مجری الوطیۃ الواحدة لاستناد الكل الی حاکم عقد واحد لہذا ینتفی فی الكل بمبر واحد فقبل المتارکۃ او العزم لا تنطبق العدة مع جواز وجود غیرہ ولان التکلیف علی وجه الشبهة اقيم مقام حقیقۃ الوطی لخفضہ ومساس الحاجة الی معرفۃ الحکم فی حق غیرہ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہے کیونکہ سبکی نسبت ایک ہی عقد فاسد کی جانب ہے اسی واسطے کل کے لیے ایک ہی حرم دیا جاتا ہے تو جب تک باہمی جدائی نہ ہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہ ہو تب تک عدت شروع نہ ہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے جانے کا احتمال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہے کیونکہ وطی ایک امر خفی ہے اور اس کی حاجت درپیش ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا کسی دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہو۔ یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہے وہ کو وقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس دلیل کی توضیح یہ ہے کہ جب تک نکاح فاسد میں مرد کے قابو میں یہ عورت موجود ہے تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر خفی ہے ان اسباب سبب ظاہر ہے کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہے تو برابر یہ احتمال باقی ہے کہ بار بار وطی واقع ہو کیونکہ اس کا سبب موجود ہے لہذا جب تک سبب زائل نہ ہو تب تک آخری وطی کا علم نہ ہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونوں میں جدائی کر دی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نہ کرنے کا عزم کر لے تب عدت شروع ہوگی۔ واذا قالت المعتدة انقضت عدتی وکذبہا الزوج کان القول قولہا مع الیہین۔ اور اگر عدت بٹخنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اس کو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا مستبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لہذا امینۃ فی ذلک وقد اتممت بالکذب فتخلف کالمودع۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے حالانکہ انہیں جو خط کا احتمال ہے لہذا اس سے قسم لے بجا نیکی جیسے وہ شخص جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو۔ کہو کہ اس کا اپنی چیز کا انشاء قرار دیا گیا ہے پس اگر اس نے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہو گئی یا میں نے تجھے واپس کر دی تو قسم لیکر اسی کا قول قبول ہوگا۔ واذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً ثم تزوجها فی عدتها وطلقها قبل الدخول بہا فعلیہا مهر کامل وعلیہا عدة مستقلة وبذا عند ابی حنیفۃ والی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما علیہا نفقت المهر وعلیہا اتمام العدة الاولى اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اس کو طلاق دیدی تو شوہر پر اس کا پورا مهر اور زوجه پر جدیدہ عدت واجب ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر پورا مهر واجب ہے اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے۔ اور اگر اس نے بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو بالاتفاق نصف مهر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی کر لی پھر ولی کے ناکش کرنے سے نفی نے دونوں کو جدا کر دیا اور شوہر پر پورا مهر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے

نکاح کر لیا پھر طلی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہو کہ ابو حنیفہ دابو یوسف کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پوراہہ اور عورت پر جدید عدت واجب ہو اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہو۔ ع۔ لالہ ہذا طلاق قبل اسیں فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدة واکمال العدة الاولیٰ انما یجب بالطلاق الاول لانه لم ینظر حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني نظر حکمہ کما لو اشتری ام ولد ثم اعتقها ولما انما مقبوضۃ یدہ حقیقۃ بالوطیۃ الاولیٰ وبقی اثرہ و ہو العدة فاذا جدد النکاح وہی مقبوضۃ اب ذلک للبعض عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کا نصاب یشتري المنصوب الذی فی یدہ یصیر قابضاً بمجرد العقد فوضح بہذا ان طلاق بعد الدخول وقال یفرج لعدة علیہا اصل لان الاولیٰ قد سقطت بالتزوج فلا یشترط والثانیۃ لم تجب وجوابہ ما قلنا۔ امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دی گئی وہ طلی و غلوت سے پہلے رات ہوئی پس اس سے پوراہہ نہیں واجب ہو گا اور جدید عدت بھی واجب نہ ہوگی اور پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہو کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہو پس جب دوسرے نکاح وجہ دوسری طلاق کے دور ہو گیا تو طلاق اول کا حکم ظاہر ہو گیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خرید احس سے اس کے اولاد ہوئی ہو پھر اس کو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح واصل ہو کر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اسی مرتبہ حیض پورے کرنا واجب ہوئے کیونکہ مالک ہونے سے اس کے حق میں عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہو گئی تب تک عدت ظاہر ہو گیا اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ماتحت میں درحقیقت پہلی طلی کی وجہ سے مقبوضہ ہو اور پہلی طلی کا اثر یعنی عدت ابھی باقی ہو پس جب اس نے نیا نکاح کیا حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں ہو تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام ہو گیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناق اپنے قبضہ میں کر لیا پھر یہ غلام اس کے مالک سے خرید کیا حالانکہ اس کے قبضہ میں سر جو ہو تو یہی قبضہ اس کے قبضہ خرید کا قائم مقام ہو جاتا ہو یعنی باقی کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہو بلکہ وہ خرید ہی قابض ہو گیا پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہی یعنی پوراہہ و عدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہو کیونکہ پہلی عدت وجہ دوسرے نکاح کے مٹ گئی وہ پھر نہیں آدیگی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ قبل طلی کے طلاق ہو اور اس کا جواب وہی ہو جو ہم اوپر بیان کر چکے۔ واذ اطلق الذمی الذمیۃ فلا عدة علیہا وکذا اذا خرجت الحرۃ الینا مسلمۃ فان تزوجت جازا لان تكون حاملاً و ہذا کلام عند ابی حنیفہ رحمہ وقال علیہا وعلی الذمیۃ العدة۔ اور اگر وہی کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہیں ہو اور اسی طرح اگر حربی کافرون میں سے کوئی عورت مسلمان ہو کر ہمارے ملک میں نکل آئی تو اسی مرتبہ عدت نہیں چنانچہ اگر وہ نکاح کرے تو جائز ہو مگر اس صورت میں نہیں جائز ہو کہ وہ حاملہ ہو اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہو۔ اما الذمیۃ فالاختلاف فیہا نظیر الاختلاف فی نکاح محارم وقد بینا ہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفہ رحمہ فیما اذا کان محققاً سم انہ لا عدة علیہا واما المہاجرۃ فوجہ قولہما ان الفرقۃ لو قعت بسبب آخر وجبت العدة فلما بسبب التباہن بطل ما اذا ہاجر الرجل وتركہا لعم التملیغ ولہ قولہ لعم لا جاح علیک ان تنکوہن ولان العدة حیث وجبت کان فیہا حق بنی آدم و اگر بے لمح یا مجامد حتی کان محلاً للتمک الا ان تكون حاملاً لان فی بطنہا ولما ثابت النسب و عن ابی حنیفہ رحمہ انہ یجوز نکاحہا لا یطہا یا کحبل من الزنا و الاول اصح۔ ذمیہ کا بیان یہ ہو کہ ذمیہ کے بارہ میں جو اختلاف ہو وہ ویسا ہی اختلاف ہو جو ذمیوں کا اپنی دائمی حرام عورتوں سے نکاح کرنے کے بارہ میں ہو اور ہم اس کو کتاب النکاح

کے باب اہل شرک میں بیان کر چکے اور امام ابو حنیفہ کا قول ایسی صورت میں ہے کہ جب ذمیوں کا یہ اعتقاد ہو کہ مطلقہ پر عدت نہیں ہوتی اور رہی وہ عورت جو مسلمان ہو کر دارالاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اُسکے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جدائی اگر کسی دوسرے سبب سے واقع ہوتی تو عدت واجب ہوتی اسی طرح جب دارالکفر چھوڑ کر دارالاسلام میں چلے آنے سے جو جدائی واقع ہوئی اُس میں بھی عدت واجب ہوگی بخلاف اسکے اگر مرد مسلمان ہو کر دارالاسلام میں چلا آوے اور عورت کو دارالحرب میں چھوڑے تو اس پر عدت نہیں ہے کیونکہ اُسکو حکم شرع نہیں پہنچا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا سلا جاح علیکم ان تلکھن یعنی تمہر گناہ نہیں ہے کہ اُنہیں نکاح کر لینے جو عورتیں دارالکفر سے مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آدیں تو مسلمانوں کو اُنہیں نکاح کرنا جائز ہے پس اس حکم میں یہ قید نہیں لگائی کہ بعد عدت کے جائز ہے تو اس پر عدت نہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جہان عدت واجب ہوتی ہے اُس میں آدمی کا حق ہوتا ہے لینے شکار شوہر کا حق ہوتا ہے اور حربی کا حق ہے کہ بچہ حق نہیں ہے اور وہ جادات کے مانند ہے حتیٰ کہ وہ ملکیت میں آسکتا ہے پس جب اُس کا حق نہیں تو اُسکی زوجہ پر عدت بھی نہیں سوائے اس صورت کے کہ اُسکی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اُسکے بچہ میں ایسا بچہ ہے جو کائنات ثابت ہے اور جس نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اس حاملہ سے نکاح جائز ہے مگر اُس سے دعویٰ نہ کرے جیسے اُس عورت کا حکم ہے جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اُسکو زنا حامل ہے اور قول اول اصح ہے لینے بدن دفع محل کے نکاح نہیں جائز ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جو عورت حاملہ مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہجرت کر آئی اسے بچہ کائنات ثابت ہے شوہر سے ثابت ہے بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہو کر اُسکے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہے پس دو وزن میں فرق ہو گیا۔

فصل قال و علی المبتوتہ و المتونی عنہما زوجہا اذا کانت بالثیۃ مسلمۃ المحدثہ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہوئی خواہ بیک طلاق یا ثانیہ یا بطلان یا بخلع اور جس عورت کو چھوڑ کر اُسکا شوہر مر گیا تو اس پر سوگ رکھنا واجب ہے جبکہ یہ عورت بالثیۃ مسلمہ ہو۔ اما المتونی عنہما زوجہا فلقولہ علیہ السلام لا یحل لامرأۃ تو سن بالثیۃ والیوم الآخر ان تعد علی میت فوق ثلثۃ ایام الا علی زوجہا اربعۃ اشہر وعشرا۔ پس جس عورت کا شوہر مر گیا اس پر سوگ واجب ہوتا ہے لیکن قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو عدت اللہ تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان لائی ہو اُسکو حلال نہیں ہے کہ تین روز سے زیادہ کسی مرد سے پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اس پر چار مہینہ دس دن سوگ رکھے۔ اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم میں ام عطیہ دام حبیبہ وزینب رضی اللہ عنہما سے روایت کیا اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ وحفصہ سے اور مر اسیل ابو داؤد میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چاروں فقہاء وغیرہم کا ہے اور اسی پر صحابہ متفق ہیں۔ و اما المبتوتہ فمذہبنا وقال الشافعی رحمہ اللہ لا عدت علیہا لانه وجب اظہار اللتا سف لبقوتہ ولما ماروا ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم نہی المعتدۃ ان تحتضب بالحناء وقال الحنابلطیب۔ اور رہا سوگ واجب ہونا ایسی عورت پر جو شوہر سے قطعی جدائی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی نے کہا کہ اس پر سوگ لازم نہیں ہے کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر تا سف ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہے جسے اپنے مرنے وقت تک اس عدت کا معاہدہ ہو کر کیا ہو حالانکہ جسے اُسکو جدا کر دیا اُسے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اُسکی جدائی پر سوگ سے تا سف لازم نہیں ہے اور ہماری حجت وہ حدیث ہے جس میں وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھے والی عورت کو رنگ حنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ خاطر شبو ہو۔ حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ میں ابو سلمہ کی وفات سے عدت میں تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو خوشبو داہر پیز لگا کر گنگھی ست کر اور نہ حنا استعمال کر کہ وہ رنگ ہے۔ رواہ ابو داؤد اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج میں مذکور ہے چنانچہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقا معتدہ کو حنا اور عطر کا استعمال ممنوع ہے۔ ولانہ یجب اظہار اللتا سف علی فوت

نعمۃ النکاح الذی ہو سبب لصونہا وکفایہ مؤنہا والا بانه اقطع لہا سن الموت حتی کان لہا تسلسلہ میتا قبل الابانۃ لا بعد ہا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح نازل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لیے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اسکی ضروریات کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دے سکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر مردہ تو غسل نہیں دے سکتی ہے۔ والحداد و ليقال الاحداد و ہما لقتان ان تحرک الطیب والزینۃ والکل والدہن الطیب وغیرہ الطیب الاسن عذرو فی الجامع الصغیر الاسن وجع۔ اور لفظ حداد یا احدا جسکو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبودار ہو یا بئیر خوشبو ہو سب جھوٹے الاعدسکی وجہ سے جائز ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ گرد کھ درد کی وجہ سے جائز ہے۔ والمعنی فیہ وجہان احدہما ما ذکرناہ سن الظہار التا سفت والثانی ان ہذہ الاستیاد وواعی الرغبۃ فیہا وہی ممنوعۃ عن النکاح فتجنبہا کیلا تصیر ذریعۃ الی الوقوع فی المحرم وقد صح ان النبی علیہ السلام لم یأذن للمعتدۃ فی الاحتمال والدہن ولا یعبر عن نوع طیب وفیہ زینۃ الشعر ولہذا منع المحرم عنہ۔ اور سوگ رکھنے میں جو بھید ہے وہ دو طرح مفہوم ہے اول وہ جو پہنے ذکر کر دیا کہ شوہر سے جدائی ہونے اور نکاح نازل ہونے پر اظہار تاسف ہے اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزیں اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزوں سے بھی باز رہے تاکہ یہ چیزیں حرام میں پڑ جانے کا ذریعہ نہ ہو جائیں اور یہ بات صحت کو پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عدت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ کمافی الصحاح۔ اور تیل کوئی ہو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اس میں یا لون کی زینت ہے اسی وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اسکو تیل کا استعمال ممنوع ہے۔ قال الاسن عذر لان فیہ ضرورۃ والمرد الدوار لا الزینۃ ولو اعتادت الدہن فحافت وجافان کان ذلک اظہار ایلح لہا لان الغالب کالواقع وکذا البس التحریر اذا احتاجت الیہ لعذر لا باس بہ۔ اور یہ جو قدوری نے فرمایا کہ الاسن عذر یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اسکی زینت مقصود نہیں بلکہ دوا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو پس اسکو درد کا خوف ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ امر ظاہر ہو یعنی غالباً اسکے سر میں درد ہو جائیگا تو اسکو تیل کا استعمال منع ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالباً گمان ہو وہ واقع کے مانند ہے اور اسے سطح اگر عذر کی وجہ سے اسکو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضافۃ نہیں ہے۔ ولا تختضب بطناء لمارونیا۔ اور خاکازنگ استعمال نہ کرے بدیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں یعنی حدیث خافو شہوہ۔ ولا تلبس ثوبا مضبوطا بعصفر ولا بزعفران لانه لیفوح منه رائحة الطیب۔ اور مستردہ ایسا کپڑا پہنے جو کسم یا زعفران سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے۔ فشمس اللہ نے کہا کہ بیان کپڑوں سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے بھٹے پڑانے جسے زینت نہیں ہوتی تو انکے پہنے میں مضافۃ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اسکے پاس سولے رنگین کے کوئی کپڑا نہ ہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے اسکے پہنے میں مضافۃ نہیں لیکن زینت کا قصہ نہ کرے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس حکم کو مفید کرنا چاہیے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اسوقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے حاصل کرے خواہ اسطرح کہ اس رنگین کو بیکرا کے دامن سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالک و ابو داؤد و نسائی نے حضرت ام سلمہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے پہنے اور دیور نہ پہنے اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ جابون فقہا کے نزدیک سیاہ پٹنا جائز ہے۔ قال ولا حداد علی کافرة لانہا غیر مخاطبۃ بحقوق الشرع ولا علی صغیرۃ لان الخطاب موضوع عنہا۔

قدوری نے فرمایا کہ کافرہ عورت پر سوگ نہیں ہو کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوئی اور جو عورت صغیرہ ہو
 بھی سوگ نہیں اگرچہ مسلمہ ہو مانند مجوزہ کے کیونکہ خطاب الہی اُس پر سے اٹھا دیا گیا ہے۔ و علی الامۃ الاحداد لانہا مخاطبۃ بحقوق
 اللہ تعالیٰ فیما لیس فیہ البطلان من المولے بخلاف المنع من الخرج لان فیہ البطلان حقہ وحق العبد مقدم
 علی حاجتہ۔ اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہو کیونکہ حقوق الہی ضمیمہ اُس کے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اُس پر واجب ہیں
 اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ امین آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور جو نکاح آقا ایک بندہ محتاج ہوتی
 اُسکو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اسکی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا۔ قال ولیس فی عدۃ ام الولد
 ولا فی عدۃ النکاح الفاسد احدا لانہا ما فاتھا نعمۃ النکاح لتظهر التاسف والا باحدہ اصل۔ یعنی اگر ام ولد کو
 اُسکے مالک نے آزاد کیا یا بھڑا کر تو اُسکی عدت میں سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد میں جدا ہوئی (یا شبہہ میں طہی
 کی گئی) تو اُسکی عدت میں بھی سوگ نہیں ہے کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کی نعمت نکاح زائل نہیں ہوئی تاکہ سوگ سے
 اُسکا اظہار واجب ہو تا اور سبوح ہونا اصل ہے۔ یعنی ریت کرنا اور اصل سبوح ہو جوہ زوال نعمت پیش آنے کے
 چند روزہ ممانعت ہو جاتی ہے۔ ولا یبغی ان تخطب المعتدۃ ولا یاس بالتعریض فی الخطبۃ۔ اور جو عورت عدت
 میں ہو اُسکو سنگنی کا پیغام نہ دینا چاہیے اور سنگنی کی تعریض کرنے میں کچھ ممانعت نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ لا جناح علیکم
 فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء واکنتن فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرون ولکن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا
 قولا معروفا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا جناح علیکم لے آخرہ تبرک کچھ گناہ نہیں ہے اس امر میں جو تم عورتوں کی سنگنی سے
 تعریض کے طور پر کہو یا اُسکو اپنے دلیں چھپاؤ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں انکی سنگنی چاہو گے ولیکن تم اُنکے
 ساتھ سری قرار دامت کو مگر آنکہ مروت بات ہو۔ قال علیہ السلام السر النکاح وقال ابن عباس رضی تعریض
 ان یقول انے ارید ان التزوج وعن سعید بن جبیر رضی فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید
 ان تجتمع۔ حدیث میں آیا کہ سر کے معنی نکاح ہیں یعنی اُنکو نکاح کا وعدہ دست دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کسے
 میں چاہتا ہوں کہ نکاح کروں اور سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ قول مروت اسطرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور میں چاہتا
 ہوں کہ تو یکجا ہو جاوے۔ مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہی پائی نہیں جاتی اور بخاری نے روایت
 کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنی اتنے خفیہ زنا مت ٹھہراؤ۔ اور ابن المنذر وابن جریر وابن ابی حاتم
 نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا تواعدوهن سرا اسکے یہ معنی کہ یون نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں اور دوسری روایت
 میں ابن عباس نے کہا کہ سر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت میں معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ
 باذن میں نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ
 میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں یا کہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ مجھے بھی ایک نیک عورت میسر ہو جائے اور وہ فحش
 ہو کہ سعید بن جبیر کا قول یہی ہے۔ روایت کیا ہے۔ ولا یجوز للمطلقة الرجوع الیہ والمبتوتۃ الخرج من بیتہا لیلا
 ولا ہنارا والمتوفی عنہا زوجہا تخرج نہارا وبعض اللیل ولا تمیت فی غیر منزلہا۔ اور جس عورت
 کو طلاق رجعی دی گئی یا بائنہ قطعی کی گئی اُسکو اپنے گھر سے نکلتا رات یا دن میں جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مر گیا
 وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے ولیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہیں نہیں رہ سکتی۔ اما المطلقة فلقولہ
 تعالیٰ ولا تخرجوهن من بیوتھن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ قیل الفاحشۃ نفس الخرج
 وقیل الزنا وہ کسب جن لاقامۃ الحجہ واما المتوفی عنہا زوجہا فلا لافقۃ لہا فیحتاج الی الخرج

نہار الطلب المعاش وقد تدارى له ان يحجم الليل ولا كذا لك المطلقة لان النفقة دائرة عليهما من مال زوجهما حتى لو اختلفت على نفقة عدتها قبل انهما تخرج منها او قبل لا تخرج لانهما سقطت حقهما فلا يطل بهما عليها -
 مطلقه عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوهن اے آخر وہ اپنے شوہر کو حکم دیا کہ تم اپنی مطلقہ زوجات کو انکی بستی کے گھر دن سے مت نکالو اور نہ وہ خود نکلیں مگر اس صورت میں کہ فاحشہ مبینہ عل میں لائی ہوں بعض علمائے کہا کہ یہاں فاحشہ مبینہ سے مراد کھلا ہوا بد فعل یعنی یہی گھر سے نکلیں اور بعض علمائے کہا کہ اس سے زنا مراد ہے یعنی اگر زنا کرین جو گواہوں سے ثبوت ہو جائے تو وہ مارنے کے واسطے نکالی جائیگی رہی وہ عورت جسکا شوہر مر گیا تو اس کے واسطے جواز ایسے ہو کہ اسکا کچھ نفقہ نہیں تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن میں نکلیگی اور کبھی تلاش میں بیہوشک دیر ہو جاتی ہو کہ رات جھک آوے -
 اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ اسکا نفقہ اس کے شوہر کے مال سے برابر اُسپر جاری رہتا ہے حتیٰ کہ اگر جاری نہ رہے مثلاً عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع لیا ہو تو بعض علمائے کہا کہ وہ بھی دن میں نکلیگی اور بعض نے کہا کہ نہیں نکلیگی کیونکہ اسنے اپنا حق خود ساقط کیا تو اسکی وجہ سے جو حق اُسپر لازم ہے یعنی نہ نکلا نہ ساقط ہو گا -
 فقہا کا قول ہے اور اگر معتدہ کو یہ خوف ہو کہ یہ گھر گر پڑیگا یا ڈاکوؤں و چوروں سے اُسکو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا حائل وائل نے اُسکو نکال دیا یا شوہر کہیں چلا گیا حالانکہ یہ کہ یہ کامکان تھا جسکا کرایہ یہ عورت نہیں ادا کر سکتی تو ایسی اضطراری صورتوں میں اُسکو نکل جانا جائز ہے - ع - و علی المعتدۃ ان تعتد فی المنزل الذی لیضاف الیہا بالسلطۃ حال وقوع الفقر والموت - اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہے کہ اُس گھر میں اپنی عدت پوری کرے جو خدائی ہوئے یا شوہر کے مرنے کے وقت اس کے رہنے کا گھر کہلاتا ہے - لقولہ تعالیٰ ولا تخرجوهن من مہنتھن والبیۃ المضاف الیہا ہو البیۃ الذی تسکنہ ولہذا لو زارت اہلہا وطلقہا زوجہا کان علیہا ان تقود الیٰ منزلہا فتعتد فیہ وقال علیہ السلام للنتی قتل زوجہا اسکن فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوهن من مہنتھن یعنی ان عورتوں کو نکلنے کے گھر دن سے مت نکالو اور انکا گھر وہی ہو گا جس میں وہ رہتی تھیں لہذا اگر وہ عورت اپنے بیکے والوں کی زیارت کو گئی ہو اور یہاں اُس کے شوہر نے اُسکو طلاق دیدی تو اس عورت پر واجب ہے کہ لوٹ کر یہاں آکر اُس گھر میں عدت پوری کرے جس میں رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت سے جسکا شوہر شہید ہوا تھا یوں فرمایا کہ تو اپنے اسی گھر میں ٹھہری رہ یہاں تک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو -
 اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحاق و ابو داؤد و الطیالسی و ابو یعلیٰ موصلی و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریعیہ نیت مالک و ابو سعید خدری کی ہیں ہیں اس طرح روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اُس نے جا کر اُنکو پکڑا مگر اُن سب نے ملکر اُسکو شہید کر دیا تب فریعیہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ میں اپنے بیکے چلی جاؤں آپ نے حکم دیا کہ نہیں بلکہ اسی گھر میں ٹھہری رہ یعنی مت جا یہاں تک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو پس فریعیہ نے چار مہینہ دس دن پورے کیے امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے اور طحاوی نے اُسکو صحیح طرق و اسنادوں سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہورہ اور علمائے عراق و حجاز رحمہم اللہ کے نزدیک معروف ہے - ع - وان کان نصیبہا من دار البیت لا یکفیہا فاخرجہا الورثۃ من نصیبہم انتقلت - اور اگر شوہر متوفی کے گھر میں سے اس عورت کا حصہ کے رہنے کے واسطے کافی نہ ہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثوں نے اپنے حصوں میں اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو - لان ہذا الانتقال انتقال لغيرہ والعبادات تؤثر فیہا الا عذار و صار کما اذا خافت علی متاعہا او خافت سقوط المنزل (اے المسکن) او کانت فیہا باجرو

الاتحد ما تو دیم۔ کیونکہ یہ منتقل ہونا زوجہ عذر کے ہے اور عبادات میں عذر نہ ہونا کا اظہار ہے اور یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے معتدہ کو اپنے مال اسباب پر فحش ہو یا گھر گر پڑنے کا خوف ہو یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اس کے پاس کرایہ ادا کرنے کے لائق نہیں ہے۔ فان عذر من کی وجہ سے بالاتفاق اسکو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسئلہ کی صورت مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ ثم ان وقعت الفرجة بطلاق بائن او ثلث لا بد من سترۃ مینہا ثم لا باس۔ پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بائن یا تین طلاقیں کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونوں کے بیچ میں پردہ ہونا ضرور ہے پھر ایک گھر میں رہنے کا مضائقہ نہیں ہے۔ لانه معتدت بالحرمۃ۔ کیونکہ شوہر اس کے حرام ہو جانے کا پھر بھی فحش ہے پس پردہ کرنا لازم ہے لیکن ایک ہی گھر میں رہنا مضائقہ نہیں۔ الا ان یكون فاسقا یخاف علیہا منہ فیحد من تخرج لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت الیہ والا ولے ان یخرج ہو ویترکھا۔ لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے اس عورت کے ساتھ بد فعلی کا خوف ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں منتقل ہو گئی وہاں سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو یہیں چھوڑ دے۔ وان جعلها مینہا امر آفة لثقة تقدّر علی الحیلولة فحسن وان ضاق علیہا المنزل فلتخرج والا ولی خروجہ و اذا خرجت المراتح مع زوجہا الی مکة فطاعة لثقتها اومات عنہا فی غیر مصرفان کان مینہا و بین مصرفا اقل من ثلثیہ ایام رجعت الی مصر۔ اور اگر وہ دونوں نے اپنے درمیان ایک ثقہ عورت کو حائل کر لیا جسکو درمیانی روک کی قدرت ہو تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو عورت کو نکل جانا جائز ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جاوے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ کہ مسئلہ کی طے چلی پس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آباد ہیں ہے اسکو تین طلاقیں دین یا اسکو چھوڑ کر اس مقام سے عورت کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے لانه لیس بابتدارا تخرج معنی بل ہو بناؤ۔ کیونکہ یہ نکلنا ابتدائی نہیں ہے بلکہ سفر اول پر پہنچی ہے۔ وان کانت مسیرة ثلثیہ ایام ان شارت رجعت وان شارت مضت سواہر کان مہما ولی ولم یکن۔ اور اگر تین دن کی راہ ہو تو قافا لوٹ آوے اور جیسے کہ کیطرت چلی جاوے خواہ اس کے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔ معناه اذا کان الے المقصد ثلثیہ ایام فظاہر لان الملک فی ذلک المکان اخوف علیہا من الخروج الا ان الرجوع او لے لیکون الاعتدال فی منزل الرجوع۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ بیان پڑے رہنے میں چلے جانے کی یہ نسبت اس کے حق میں زیادہ غوث ہے لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عدت پوری کرے۔ قال الا ان یكون طلقہا اومات عنہا زوجہا فی مصرفانہا لا تخرج حتی تعتد ثم تخرج ان کان لہا محرم امام محمد نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقیں دین یا چھوڑ دیا ہو تو عورت اس شہر سے باہر نہ جاوے یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کر لے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو۔ و ہذا عند ابی حنیفہ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد ان کان مہما محرم فلا باس بان تخرج من المصر قبل ان تعتد۔ اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ عدت پوری کرنے سے پہلے بیان سے چلی جاوے۔ لہذا ان نفس الخروج مباح دفعا لا ذی العرجۃ و وحشتہ الوحدة و ہذا عند و انما الحرمۃ للسفر وقد ارتفعت بالمحرم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلنا تو مسافرت کی تکلیف دہنہائی کی وحشت دور کرنے کے واسطے مباح ہے اور یہ تکلیف و وحشت ایک عذر ہے بان سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور ہو گیا۔ یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہو گیا تو اسکو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ نہائی و وحشت کے اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے باہر جاوے۔ و لہذا ان العدة منہا منع للخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج ۱

اے مومن! سفر بغیر محرم و نسیس للمعتدة ذلک فلما حرم علیہا الخروج اے السفر بغیر محرم و نسیس للمعتدة اولیٰ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بغیر محرم سفر کرنے سے عدت میں نکاح کیلئے زیادہ نہیں ہے اور چنانچہ عورت بغیر محرم کے سفر کی مقدار سے کم طح کر سکتی ہے حالانکہ عدت والی کو ایسا نکاح جائز نہیں ہے تو جب عورت کو بغیر محرم کے سفر کو نکاح پر ممانعت ہے تو عدت میں نکاح بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

باب ثبوت النسب

یہ باب نسب ثابت ہونے کے بیان میں ہے۔ و سن قال ان تزوجت فبانتہ فی طایق فتر و بہا فولدت ولیدہ ستمہ اشہر سن یوم تزوجہا فہو ابنہ و علیہ المہر۔ جس مرد نے نکاح کیا تو عدت سے نکاح کر دیا تو وہ طالعہ ہے پھر اگر نکاح کیا حتیٰ کہ وہ طالعہ ہو گئی پھر نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پردہ کیے جنی تو یہ کہ اس مرد کا فرزند ہو اور اس پر پورا مہر واجب ہے۔ اما النسب فلا ینہا انراشہ لا ینہا لما جاریت بالولد ستمہ اشہر سن وقت النکاح فقہ جاریت بہ لا قیل منہا من وقت الطلاق فکان العلوق قبلہ فی حالۃ النکاح و التصریث ثابت بان تزوجہا و ہونہا طما فوافق الانزال النکاح و النسب یحتاج فی اثباتہ و اما المہر فلا یحتاج فی اثبات النسب منہ جلیل و رخصیہا کما فی المہر بہ۔ نسب ثابت ہونے کی یہ دلیل ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فریضہ آویزی ہو کہ چونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پردہ کیے جنی تو وقت طلاق سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں طلاق سے پہلے ہی تم کیا تھا اور اسکی صورت بن سکتی ہے اس طرح کہ مرد نے اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا اور نکاح و طلاق کے درمیان نکاح ہو کر نطفہ نکلا اور نسب ایسی چیز ہے کہ اسکی ثابت کرنے ہی میں احتیاج ہے اور پورا مہر تو اسوجہ سے لازم آیا کہ یہ نسب ثابت ہو گیا تو حکم شرع میں وہ وطی کرنے والا ٹھہرا پس پورا مہر ثابت ہو گیا۔ و سن ہو کہ اس مسئلہ میں شکل یہ ہے کہ نسب وہ ثابت ہوتا ہے جو حالت نکاح کی وطی سے ہو حالانکہ مسئلہ یہ فرض کیا کہ نکاح کرتے ہی اسکو طلاق ہو تو یہ نسب نکاح پورا ہوتے ہی طلاق پڑ گئی تو یہ بیان میں وطی کرنے وقت بطور جائز حاصل نہوا پھر نسب کیونکر ثابت ہوگا لہذا اسکی صورت بیان کرنے میں دو طریقہ سے حکمت کیا گیا اول اس طرح کہ عورت و مرد خلوت میں اور گواہ لوگ جو ان دونوں کو پہچانتے ہیں باہر میں بچہ منیعی طور پر مرد اس عورت کے ساتھ ملحق میں مشغول ہوا اور اسی حالت میں دونوں نے باہم ایجاب و تقبیح کیا اور ان دونوں کو کلام گواہوں نے سنا تو اب نکاح پورا ہوا اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہوئی لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد انزال کا بیکار نطفہ جم گیا تو ظاہر ہوا کہ نطفہ جم جانے کے بعد طلاق واقع ہوئی تو پس نسب ثابت ہوگا اور طریقہ دوم یہ کہ مرد اور عورت نے نکاح کے واسطے دکیل کیا اور کیلون نے گواہوں کے سامنے نکاح باندھا اور یہ ایسی حالت میں باندھا کہ مرد اسکے ساتھ وطی میں مشغول ہے اور عقد پورا ہوتے ہی اسکو انزال کا اتفاق ہوا تو یہ انزال حالت نکاح میں ہے پھر نکاح پورا ہونے کے بعد بوجہ قسم کے طلاق پڑ گئی تو نسب ثابت ہوگا اور پورا مہر لازم ہوگا اور وضع ہو کہ وقت نکاح سے چھ مہینہ پردہ ہونے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر چھ مہینہ سے زیادہ برپا ہو تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ ظاہر بعد طلاق کے حرام کا نطفہ ٹھہرا ہے اور اس طرح اگر وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم برپا ہو تو بھی نسب ثابت نہوگا کیونکہ اس صورت میں نکاح سے پہلے نطفہ جم گیا ہے۔ و سن قال و ثبت نسب ولد المطلقة الرجعیۃ اذا جاریت بہ ستمین ادا اکثر ما لم تقر بانقضایہ عدتہا۔ اور جس عورت کو طلاق جبی دی ہے اگر وہ طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا جب تک کہ عدت نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا تو لاحتمال العلوق فی حالۃ العدۃ لہذا انہما تکون ممتدة الطہ۔ کیونکہ احتمال ہے کہ عدت کے اندر نطفہ رہا ہو کیونکہ جائز ہے

کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو۔ یعنی یعنی عورت کو کچھ عینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہو اور حیض طلاق میں جب تک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ہوتا اور مسئلہ میں اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہیں کیا تو صورت یہ ہوتی کہ شوہر نے عدت کے اندر اس سے وطی کر لی یعنی طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب ثابت ہوا جو ان جاریت بہ لا اکثر من سنتین بابت من زوجہا بالنقصاء العدة وثبت نسبه لوجود العلوق فی النکاح اوفی العدة ولا یصیر مراحجا لانہ یحتمل العلوق قبل الطلاق ویمکن لبعده فلا یصیر مراحجا بالشک۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے کم پر بچہ جنی تو اپنے شوہر سے بانہ ہو گئی کیونکہ جس سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں ٹھہرا تھا یا حالت عدت میں ٹھہرا لیکن یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ایک احتمال یہ ہو کہ طلاق سے پہلے نطفہ ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہو کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا۔

ن۔ اور دوسرے احتمال کو اس وجہ سے قوت نہیں ہے کہ نیر گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ وان جاریت بہ لا اکثر من سنتین کانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاہر انہ منہ لا تغیر الی زمانہ فیصیر بالوطی مراحجا۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہر گئی اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرا بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہو کہ اسی مرد کا نطفہ ہو کیونکہ عورت کی طہ سے زنا کرنا زائد ہو پس وہ وطی کرنے سے مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ اور یہ سب اس صمدت میں کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا ہو اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار کر چکی اور عدت تین حیض کے لائق ہو جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے پس اگر اقرار کے وقت سے کچھ عینہ سے کم میں بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کے اقرار چھوٹے ہونے کا یقین ہو گیا اور اگر پورے چھ عینے یا زیادہ پر بچہ جنی تو نسب ثابت نہوگا اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے۔ م۔ ع۔ والمبتوتہ یثبت نسب ولہا اذا جاریت بہ لاقل من سنتین لانہ یحتمل ان یكون الولد قائما وقت الطلاق فلا یقین بزوال الفراش قبل العلوق فیثبت النسب احتیاطا۔ اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر وہ دو برس سے کم میں بچہ جنی تو اس کے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین نہیں ہے کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا مست کیا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہوگا۔ واذا جاریت بہ لتام سنتین من وقت الفرقة لم یثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا یكون منہ لان وطیہا حرام لان یدعیہ لانہ التزمہ ولہ وجہ بان وطیہا بشبہتہ فی العدة۔ اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی تو نسب ثابت نہوگا اس واسطے یہ کہ حل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہو تو اس مرد سے نہوگا مگر جبکہ وہ اس کا مدعی ہو یعنی کہے کہ یہ میرے ہی نطفہ سے ہو تو اسی کا قرار دیا جائیگا کیونکہ اس نے اس کا نسب اپنے ذمہ خود لازم کر لیا اور اس کی ایک صورت بھی نکلتی ہے اس طرح کہ اس نے عدت کے اندر اس عورت سے شبہت میں وطی کی ہو۔ اس وجہ کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام تھی تو مرد نے اس سے زنا کیا اور زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ دعویٰ کرے بلکہ نسار کیا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوا کہ بیان وہ نسار نہ کیا جائیگا اس واسطے کہ شاید اس نے عدت کے اندر اس کو بائن سمجھا ہو جس سے مطلق رجیم سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور جب وہ منکر سکھا گیا تو نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ اس میں بے شکہ رجیم کی بردش ہے اور واضح ہو کہ حل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ فان کانت المبتوتہ صغیرة یجامع مثلہا فیمارت بولد المستعہ اشہر لم یزیمہ حتی تاتی ہلاک من تسعة اشہر عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما یثبت النسب منہ الی سنتین۔ اور اگر یہ عورت جبکہ نکاحی جہد کیا گیا ہو بالنتہ نہوگا ایسی ہو جس سے جل کیا جاسکتا ہے پھر وقت طلاق سے فدا ہو بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اس کا نسب لازم

ہوگا ہاں اگر تو مہینہ سے کم مین بچ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے دو سال تک اس سے نسب ثابت ہوگا۔ لہذا معتدہ یحتمل ان تکون حاملاً ولم یقرر بالقضاء العدة فاشبهت الکبيرة ولما ان الانقضاء عدتها جہت معتدہ وہو الا شہر فیمضیہا حکم الشرع بالانقضاء، وھو فی الدلالة فوق اقرار لانه لا یحکم الخلاف والاقرار یحکم۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس معتدہ مین احتمال ہے کہ حاملہ ہو اور اس نے عدت گزر چکا ہے اقرار نہیں کیا تو بالغہ عورت کے مشابہ ہو گئی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت مین سبکو معلوم ہے اور وہ عدت کے مہینہ مین تو اس کے گزرنے پر شروع نے اس کی عدت گزر جانے کا حکم دیدیا اور یہ اس عورت کے اقرار سے بڑھ کر ہے کیونکہ اس مین برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہیں ہے اور اس کے اقرار مین یہ احتمال موجود ہے کہ شاید جو ٹھٹھا اقرار کیا ہو۔ وان كانت مطلقة طلاقاً رجعياً فکذاک الجواب عندہما وعندہ ثبت الی سبعة وعشرين شهراً لا یحکم واطیانی آخر العدة وہی الثلثة الا شہر فتم تاتی بہ لاکثر مدة اکل وہو سنتان وان كانت الصغیرة ادعت الحمل فی العدة فاجواب فیہا و فی الکبیرة سواہ لان باقرارہا حکم ببلوغہا۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی دیکھی ہو تو بھی اسی صورت مین ان دونوں کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخرین شدہ رجعت سے طہی کرنے والا قرار دیا جائیگا اور عدت تین ماہ مین پھر یہ عورت سب سے زیادہ حل پر جہتی اور وہ دو سال مین۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حل ہونے کا دعویٰ کیا ہو تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ صغیرہ کے اقرار حل سے اس کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا۔ بس طلاق کی صورت مین دو برس سے کم مین بچ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی مین ستائیس مہینہ تک ثبوت ہوگا۔ مع۔ و ثبت نسب ولد المتوفی عنہا زوجہا مابین الوفاة و مین السنتين۔ اور جس عورت کو اسکا شوہر چھوڑا اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفر حرز اذا جارت بہ بعد انقضاء عدة الوفاة ستة اشهر لا یتثبت النسب لان الشرح حکم بالانقضاء عدتها بالشہور لتعین البتہ فصار کما اذا اقرت بالانقضاء کما بینا فی الصغیرة الا اننا نقول لانقضاء عدتها جہت اخری وہو وضع الحمل بخلاف الصغیرة لان الاصل فیہا عدم الحمل لانهما لیت بحمل قبل البلوغ وفيہ شک۔ اور زفر حرز نے کہا کہ اگر چار مہینہ دس دن عدت وفات گزرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنمی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ شروع نے اس کی عدت مہینوں سے گزر جانے کا حکم دیدیا کیونکہ اس کی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن تو ثابت ہوگا کہ گویا اس نے عدت گزر جانے کا اقرار کر دیا جیسا کہ صغیرہ کی صورت مین بیان کیا گیا ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ رائے کی عدت گزرنے کا دوسرا طریق بھی ہے اور وہ وضع حمل ہے یعنی اگر حاملہ چھوڑا تو وضع حمل پر اس کی عدت پوری ہوتی ہے برخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے حق مین اصل یہ ہے کہ حل ہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حل کا عمل نہیں اور بالغہ ہو جانے مین شک ہے۔ اور اس کے صغیرہ ہونے مین کچھ شک نہیں یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اس کو بالغہ نہیں ٹھہرایا جائیگا تو اس کی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رائے ہوئی وہ اگر حاملہ ہو تو چار مہینہ دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کر لیگی پس اس کا قیاس صغیرہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ و اذا اعترفت المعتدہ بالانقضاء عدتها ثم جارت بالولد لا قتل من ستة اشهر ثبت نسبہ لانه ظہر کذبہا بقیین فطل الاقرار اور اگر عدت بیٹھے والی نے اپنی عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم مین بچہ جنمی تو اس کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کا جھوٹ کتنا بالیقین معلوم ہو گیا تو اس کا اقرار باطل ہوا۔ وان جارت بہ ستة اشهر لم یتثبت لانہ لم تعلم بطلان الاقرار

و اگر اس عورت کو طلاق رجعی دیا جائے تو اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔

لا احتمال الحدوث بعده و هذا اللفظ باطلاً قه قه تناول کل معتدہ - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر جہن تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ
 ہمو اسکا اقرار جو طہ ہونا معلوم نہیں ہوا اس واسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہوا ہو اور مطلق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کو
 شامل ہے۔ خواہ وفات کی عدت میں ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو اور قاضی خان نے لکھا کہ جو
 عورت جہن سے مایوس ہو اور اسنے عدت گزرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم میں بچہ جنے تو اسکا نسب ثابت ہوگا۔ اس
 ظاہر ہوا کہ سوائے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہے۔ و اذا ولدت المعتدہ ولدا لم یثبت نسبہ عند ابی حنیفہ رحمہ
 الا ان یشهد بولادہ تہا رجلان اور رجل وامرأتان الا ان یكون ہناک رجل ظاہر او اعتراف من قبل الزوج
 یثبت النسب من غیر شہادۃ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما فی الجمع بشہادۃ امرأۃ واحدة - اور جب
 کوئی معتدہ بچہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا نسب ثابت نہوگا مگر اس طور پر کہ اسکا پیدا ہونے کی دو مرد یا ایک مرد و دو
 عورتیں گواہی دیں لیکن اگر دمان حل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے اقرار پایا جاوے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا
 اور صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائیگا۔ بشرطیکہ یہ عورت آزاد
 عادل ہو بلفظ شہادت بیان کرے۔ اور یہی امام احمد کہ قول ہے اور امام مالک کہ نزدیک دو عورتوں کی گواہی ضروری اور امام شافعی
 کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے اور قاضی خان میں ہے کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز میں ہے جو جہر مرد مطلق ہو سکے ہیں
 اور علمائے حنفیہ کا اجماع ہے کہ اگر نکاح قائم ہو تو اکیلی جنائی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور اختلاف بعد موت و طلاق
 کے ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائیگا۔
 لان الفراش قائم بقیام العدة و ہو یلزم النسب والحاجۃ الی التین الولد انما منہا فتین شہادتہما کما
 فی حال قیام النکاح ولابی حنیفہ رحمہ ان العدة تنقضہ باقرار ما یوضع الحمل والمنقض لیس بچہ نیت الحاجۃ
 الی اثبات النسب ابتداء فی شترط لکمال الحجۃ بخلاف ما اذا کان ظہر الحمل او صدر الاعتراف من الزوج
 لان النسب ثابت قبل الولادۃ والتین ثبت بشہادۃ تہا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے
 عدت اپنے شوہر کی فراش ہے اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہے تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے ہاں جہت ہے
 کہ یہ بچہ اسی عورت کا جنا ہوا ہے تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت میں باطلاق
 ثابت ہو جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گزرنے کی اور گزری چیز کچھ بھی حجت نہیں
 ہوتی ہے تو نئے سرے سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی پس اس میں پوری گواہی ہونا شرط ہے بخلاف اسکے جب حل ظاہر ہو
 یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو دمان یہ شرط نہیں کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہو رہا ہے کہ وہ اسی عورت سے پیدا
 ہوا ہے تو یہ امر ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا۔ خلاصہ یہ کہ صاحبین کے نزدیک عدت کی وجہ سے نسب
 خود ثابت ہے صرف عدت کا جنا ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں نسب ہی ثابت
 نہیں ہے کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو یہ عدت گزرنے کا اقرار ہے پس فراش نہیں رہی بلکہ اجنبیہ ہو گئی اور
 اجنبیہ کے بچہ کا نسب اسکے سابق شوہر سے ثابت کرنے کے واسطے پوری حجت ضروری یعنی دو مرد ہوں یا ایک مرد و دو عورتیں
 ہوں۔ فان کانت معتدہ عن وفاتہ فصدمہا الورثۃ فی الولادۃ ولم یشهد علی الولادۃ احد فہوا ہنہ فی
 قولہم جمیعاً۔ اور اگر عورت اپنے شوہر کی وفات سے مدت میں ہو اور اسنے ولادت کا دعویٰ کیا اور شوہر کے وارثوں نے ولادت
 میں اسکے قول کی تصدیق کی مگر ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے تو بالاتفاق یمون الامون کے قول میں یہ بچہ اسکے شوہر متوفی
 کا فرزند ہے۔ یعنی اسکے ترکہ سے وارث ہوگا اور وارثوں کی تصدیق کے یہ معنی ہیں کہ سب ولادت اسکا اقرار کریں۔

یا دار ثون میں سے دوسرا یا ایک مرد و دو عورتیں جنکی گواہی پوری ہو اسکا اقرار کرین حتی کہ نسب ثابت ہو کر منکر و ارتضیٰ کا بھی
 خریک ہوگا شیخ اسپجانی ہم نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ ثبوت ہو کیونکہ ان لوگوں نے میت کے ذمہ نسب کا اقرار
 کیا پس قبول ہوگا اور شمس الائمہ نے کہا کہ وارث لوگ بجائے شوہر یعنی اپنے مورث کے قرار پائے ہیں اور شوہر اگر کہتا کہ یہ عورت
 مجھے جینی ہے تو نسب ثابت ہو جاتا ہوں ہی جب اسکی موت کے بعد اس کے قائم مقاموں نے اقرار کیا تو بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ نسب
 ثابت ہوا عورت کے فرار پر ہے اور بعد موت کے جب تک مدت باقی ہے عورت اسکی فرار پر ہے پس نسب ثابت ہر مدت اس
 گواہی کی ضرورت ہے کہ یہ عورت جینی ہے اور یہ بات دار ثون کے اقرار سے ثبوت ہو جائیگی یا جب دوسرا یا ایک مرد و دو عورتیں پورا
 نصاب ہوں تو یہ گواہی سب پر حجت ہو جائیگی۔ و ہذا فی حق الارث ظاہر لانه خالص حقہم فیقبل فیہ تصدیقہم
 اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث ان دار ثون کا خالص حق ہے تو انکا تصدیق کرنا قبول ہوگا۔ فخر الاسلام
 نے کہا کہ اگر وہ لوگ اسطرح اقرار کرین کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ میت کا بیٹہ ہے تو اسکا نسب سب لوگوں کے حق میں ثابت ہو جائیگا
 اور بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی دینا کچھ شرط نہیں ہے اور یہی فقہ ابو الیث کا قول ہے لہذا معذت لے فرمایا۔ اما فی حق نسب
 بل ثبت فی غیرہم قالوا اذا کانوا من اہل الشہادۃ ثبت لقیام الحجۃ ولہذا قبل تشریط لفظ الشہادۃ قبل
 لا تشریط لان الثبوت فی حق غیرہم تبع للثبوت فی حقہم باقرارہم وما ثبتت بآثارہ اسے فیہ الشرائط۔ رہا یہ امر
 کہ آیا اس بچہ کا نسب میت سے ثابت ہونا کیا اقراری دار ثون کے سواے دوسروں کے حق میں ثابت ہوگا یا نہیں تو
 مشائخ نے فرمایا کہ اگر تصدیق کرنے والے وارث لوگ ایسے ہوں جنکی گواہی پوری ہو تو سب کے حق میں نسب ثابت
 ہو جائیگا کیونکہ حجت یعنی شہادت شرعیہ قائم ہوگئی اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی کا لفظ شرط ہے اور بعض نے کہا کہ
 یہ لفظ شرط نہیں ہے کیونکہ غیروں کے حق میں نسب ثابت ہونا اس امر کا تابع ہے کہ دار ثون کے حق میں اس کے اقرار سے نسب ثابت
 ہو جائے اور جو چیز بطور تابع کے ثابت ہو اکتی ہے اس میں شرائط کا لحاظ ضرور نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب دار ثون
 نے میت کا فرزند ہونے کا اقرار کیا تو اس میں کچھ شک نہیں کہ میراث پانے میں وہ انکا شریک ہو گیا اور اقرار کرنے والوں
 کے قول پر نسب میں بھی وہ میت کا فرزند ہے رہا یہ کہ انکا اقرار دوسروں پر بھی حجت ہوگا حتی کہ میت کا قرضدار میت کا قرض
 اسکو ادا کرے یا نہیں تو مشائخ نے کہا کہ اگر اقرار کرنے والے وارث کم سے کم دو مرد عادل یا ایک مرد عادل اور دو عورتیں عادل
 ہوں تو سب کے نزدیک وہ میت کا فرزند ہوگا لیکن بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی کہ اقرار کرنا گواہی کے لفظ سے ہو اور بعض کے
 نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور یہی اظہر ہے کیونکہ نسب ثابت ہونا دراصل دار ثون کے حق میں ہے اور دوسروں کے حق میں تابع ہے
 اور جو چیز بطور تابع ثبوت ہو تو اس میں شرائط کا لحاظ نہیں ہوتا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے سفر میں کسی جگہ اقامت کی
 نیت کی تو شرائط اقامت کے مولیٰ کے حق میں معتبر ہیں اور اسکے غلاموں و خادموں کے حق میں شرط نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگ
 اپنے مولیٰ کے تابع ہیں اور یہی حال سلطان و اسکے لشکر کا ہے۔ اسی طرح جب دار ثون کے اقرار سے ثبوت ہو گیا کہ میت کا فرزند
 ہے تو وہ دن کسی شہر طے کے غیر ملک کے حق میں ثابت ہے خواہ دار ثون نے اقرار بلفظ گواہی ادا کیا ہو یا نہیں فافہم۔ م۔ ع۔ و اذا
 تزوج الرجل امرأۃ فجاءت بولد لا قبل من ستۃ اشہر منہ ندوم تزوجہا لم یثبت نسبہ لان العلوق سابق
 علی النکاح فلا یكون منہ۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا تو نکاح کے روز سے چھ مہینے سے کم میں وہ بچہ جینی تو نسب ثابت
 ہوگا کیونکہ لطفہ قائم ہونا اسکے نکاح سے پہلے واقع ہوا ہے تو وہ اسکے لطفہ سے ہوگا۔ کیونکہ محل کی مدت چھ مہینے سے کم
 نہیں ہوتی ہے۔ وان جابت بہ ستۃ اشہر فصاعدہ ثبت نسبہ منہ اعتراف بہ الزوج او سکت لان الفرائض قائم
 والمہر تامہ۔ اور اگر وقت نکاح سے پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جینی تو شوہر سے نسب ثابت ہو جائیگا خواہ شوہر اسکا اقرار کرے

یا خاموشی رہے کیونکہ عورت کا فراش ہونا بکاح موجود ہے اور جل کی مدت بھی پوری ہے۔ فان محمد الولادۃ مثبت لبشہادۃ
امراۃ واحده تشہد بولادۃ۔ پھر اگر شوہر نے ولادت سے انکار کیا تو ولادت ہونا ایک عورت کی گواہی سے جو ولادت
کی شاہد ہو ثبوت ہو جائیگا۔ اور ایک عورت سے یہ مراد ہے کہ آزادہ مسلمہ ہو، لمیسوطہ۔ ع۔ حتی اذا لو نفاہ الزوج
بلا عن۔ حتی کہ اگر شوہر اس بچے کے نفی کرے یعنی کہ یہ میرے لفظ سے نہیں ہے تو اُس پر زوجہ کے ساتھ لعان کرنا واجب ہوگا
لان النسب ثبت بالفراش القائم واللعان انما یجب بالقذف وليس من ضرورۃ وجود الولد فانہ
یصح بدو نہ۔ اس واسطے کہ نسب تو عورت کی منکوحہ فراش ہونے سے ثابت ہو گیا اور لعان کا واجب ہونا زنا کی تمت لگانے
پر ہے اور لعان کے واسطے یہ ضرور نہیں کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ لعان بدون بچہ کے ہوتا ہے۔ یعنی جانی کی گواہی سے
ولادت ثابت کی جائے اور اس گواہی کو لعان سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ لعان اسکو تمت لگانے سے لازم آیا کیونکہ جب بچہ
کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو عورت کو زنا کی تمت لگائی لیکن اگر کہتا کہ تو نے زنا کیا ہے تو بھی لعان واجب ہوتا پس لعان کے
واسطے بچہ کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتک منذ اربعۃ وقال ھی منذ
اشهر قال تقول قولہا وہو ابنہ۔ اور اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا پھر شوہر دوزوجہ نے اختلاف کیا پس شوہر نے کہا کہ میں نے
تجھے صرت چار مہینے سے نکاح میں لیا ہے اور زوجہ نے کہا بلکہ پورے چھ مہینہ ہوئے تو قول زوجہ کا قبول ہوگا اور یہ بچہ اُسکے شوہر کا
فرزند ہے۔ لان الظاہر شاہد لما قاتلہا ظاہر اسن نکاح لاسن سفاح ولم یند کہ الاستحلال وہو علی الاختلاف
اسواسطے کہ ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہے کہ وہ نکاح سے بچہ جنسی نہ حرام سے (یعنی بغیر دلیل کے زنا کاری پر محمول
کرنا جائز نہیں ہے تو وہ نکاح سے جتنی) اور امام محمد نے یہ ذکر کیا کہ اس سے قسم بیجا دیگی حالانکہ اس میں اختلاف ہے و
یعنی چھ امر ایسے ہیں جن میں صاحبین کے نزدیک قسم بیجا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں۔ اذ انجلہ یہ مقام بھی ہے۔ ع۔
وان قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا قالت طالق فشہدت امرأۃ علی الولادۃ لم تطلق عند ابی حنیفہ
وقال ابو یوسف ومحمد تطلق۔ اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنے تو طلاق ہے پھر ایک عورت
نے کہنے پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق نہ ہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ طلاق ہو جائیگی۔ لان شہادۃما
حجتہ فی ذلک۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملہ میں ایک عورت کی گواہی جائز ہے۔ قال علیہ السلام شہادۃ
النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی ایسے امر میں جائز
ہے جن میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے و۔ یعنی مرد اسکو نظر نہ کر سکتا۔ ابن ابی شیبہ نے عن عیسیٰ بن
یونس عن الاوزاعی عن الزہری۔ روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چکی کہ عورتوں کی ولادت اور انکے عیوب خبر سوائے
عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ ورواہ عبد الرزاق عن ابن جریج عن الزہری۔ پس یہ
دو روایں اسناد صحیح ہیں اور جب زہری ہم نامی نے اسکو سنت بیان کیا تو یہ مرسل بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور حنفیہ کے
نزدیک مرسل حجت ہے۔ م۔ ع۔ ولانہما لما قبلت فی الولادۃ تقبل فہما ینبئ علیہما وہو الطلاق۔ اور دوسری دلیل
یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہے تو جو بات کہ ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی ایک
عورت کی گواہی قبول ہوگی۔ ولابی حنیفہ انہما ادعت الحثث فلا ینبئ الا بچہ تامۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حائض ہونے کا دعویٰ کیا مبنی شوہر اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا اور پھر طلاق پڑ گئی پس
حائض ثابت ہونا بدون پوری حجت کے ممکن نہ ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ حثث کے واسطے پوری حجت چاہیے ہے ہاں ولادت میں
ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ و ہذا لان شہادۃما ینبئ ضرورۃ فی حق الولادۃ فلا یظہر فی حق الطلاق

لانہ نیفک عنہما۔ اور یہ اسوجہ سے ہر کہ ولادت کے بارہ مہینہ عورت کی گواہی جائز ہونا ضرورت ہے تو طلاق کے بار مہینہ کا
 اثر ظاہر نہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے الگ بھی ہوتی ہے ورنہ پس اگر ولادت میں یہ گواہی قبول ہوئی تو لازم نہیں کہ
 طلاق میں بھی قبول ہو۔ ہاں اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے لمبی اگر نہیں ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثبوت
 ہو جائیگی۔ جیسے اگر ولادت ثبوت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف طلاق
 کے کہ وہ ولادت کو لازم نہیں ہے پس ولادت سے طلاق ثابت ہوگا۔ یعنی جس نے اعراض کیا کہ بیان کلام، رسمی طلاق میں اگر
 جو ولادت پر معلق ہو تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو کہ ولادت پائی گئی تو اس کے ساتھ طلاق لازم ہو وہ بھی پائی جائیگی۔
 وان كانت الزوج قد اقربا بحبل طلقت من غیر شہادۃ عندانی حنیفہ وعندہما شہادۃ القابلۃ۔
 اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیز گواہی کے مطلق ہو جائیگی اور حنین
 کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہو۔ لانہ لا بد من حجة لہ عوا یا الحث وشہادۃ تہما حجة فیہ علی ما مضی۔ کیونکہ روجہ سے
 جو شوہر کی قسم میں حاثف ہونے یعنی اپنی مطلقہ ہونے کا دعویٰ کیا اسکے لئے کوئی حجت ہونا ضروری ہے اور ایک عورت جنائی کی
 گواہی اس باب میں پوری حجت ہے جیسا کہ ہم اور بیان کر چکے ہیں۔ یعنی سنا اہل میں۔ ورنہ ان الاقرار بالحبیل اقرا
 بما لیس فیہ الیہ وهو الولادۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جسکی طرف یہ پہنچے
 اور وہ ولادت ہے۔ یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ کہ بچہ جنمے پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل
 کا یہی انجام ہے پس گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہیں تردد یہ ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہیں شاید کہ خون سقاط
 ہو گیا ہو اور وہ بچہ نہیں ہے حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنمے تو
 مجھے طلاق ہے پھر عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ بچہ جنمے اور شوہر نے انکار کیا تو امام رحمہ کے نزدیک نیز گواہی کے مطلق ہو جائیگا
 پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں ہے اور شاید اسی واسطے مصنف رحمہ نے دوسری دلیل پیش کی۔ ولانہ اقرار
 بکونہا مؤتمنہ فیقبل قولہا فی رد الایمان۔ یعنی دوسری دلیل امام رحمہ کے واسطے یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے امانت دار
 ہونے کا اقرار کیا یعنی حمل اسکے امانت میں ہے پس امانت کرنے میں زوجہ کا قول قبول ہوگا۔ یعنی قاعدہ ہے
 امین جب امانت واپس کرنے کا دعویٰ کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اقول امین بھی تامل ظاہر ہے اور شاید کہ قبول
 بقسم مراد ہے۔ قال واكثر مدة الحمل سنتان۔ قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہا مدت درازی کی دو برس میں
 لقول عائشة الولد لا یقع فی البطن اکثر من سنتین ولو لطل مغل۔ بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا
 کے کہ بچہ بیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا اگرچہ شک کے سایہ بھر ہو۔ یعنی شک کے سایہ بھر نے کے برابر بھی زیادہ
 نہیں ہوتا ہے اس حدیث کو دارقطنی دہیتی نے بسندہ جید روایت کیا۔ و اقلہ ستہ اشہر۔ اور حمل کی کثرت چھ مہینہ میں
 ہے۔ یعنی چھ مہینہ سے کم کوئی بچہ نہیں پیدا ہوتا۔ لقولہ لقائے وحملہ وفضالہ ثلثون شہرا ثم قال وفضالہ
 فی عین فقیہی الحمل ستہ اشہر وانشاف فی رحم یقید الاكثر باربع سنین واثبۃ علیہ مار ویناہ والظاہر انہا قالت
 سماعا اذا العقل لا یتعد الیہ۔ کیونکہ استدعا واصل نے فرمایا وحملہ وفضالہ ثلثون شہرا یعنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اسکے
 چھوڑنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینہ میں ہوتا ہے پھر فرمایا وفضالہ فی عین ادبیکہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہے۔
 تو حمل کے واسطے صرف چھ مہینہ باقی رہے اور شافعی نے حمل کے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہے۔ لیکن جو
 عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافعی پر حجت ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ نے اسکو حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم سے سنا بیان کیا ہے اسلئے کہ عقل کو ایسا اندازہ لگانے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور شافعی کے قول کی وجہ وہ ہے

۴
 حکم الایمان
 فی عین فقیہی

جو بیعتی نے ولید بن سلم سے روایت کی کہ میں نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے کہا کہ ہمارے پڑوس میں محمد بن عثمان کی زوجہ رہتی ہے وہ اور اسکا شوہر دونوں بچے آدمی ہیں اسکے تین بیٹے بارہ برس میں پیدا ہوئے یعنی ہر چار برس رہا شیخ ابن العمام نے جواب دیا کہ اول تو حکو امام مالک سے یہ روایت مان لینے میں تامل کر اور اگر ہم مان لین تو یہ روایت کیسے اس حدیث کا معارضہ کرے گی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے اور شائع کے کلام میں خطا کا احتمال نہیں ہے اور اس عبرت میں احتمال موجود ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ اسکو چار برس حیض نہیں ہوا حالانکہ عورتوں کو دو دو برس حیض نہیں آتا ہے تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور یا بیٹ میں حرکت معلوم ہونا تو یہ بھی بغیر بچہ کے ہوتا ہے پھر شیخ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اسنے نو بیٹے مک اپنے بیٹ میں آثار حمل پائے اور بیٹ بڑا ہو گیا حتیٰ کہ دروزہ سریش ہو گیا اور جنائی آئی مگر جب درد ہوا تو کچھ تھوڑا خون گرا اسکی طرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا تھا یہاں تک کہ بیٹ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہیں پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ میں ایسی حکایتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

م م۔ ومن تزوج امۃ اشترى فان جارت بولہ لافل من ستمۃ اشترى من ذیوم اشترى بالزمنہ لانہ فی الوجہ الاول ولد المعتدۃ فان العلوق سابق علیہ اشترى منۃ الوجہ الثانی ولد المملوۃ لانہ لیضاف الیہ الی اقرب وقتہ فلا بد من دعویٰ و ہذا اذا کان الطلاق واحد باننا او حلیما اور جلیا اما اذا کان اثنتین یا ثلثا انساب الی اثنتین من وقت الطلاق لانہا ریت علیہ حرمتہ غلیظۃ فلا لیضاف الی العلوق الا الی ما قبلہ لانہما لا یحل بالشرا۔ اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد طے کے اسکو طلاق دیدی پھر اسکو اسکے مالک سے خرید کیا پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینہ سے کم پر پہنچی تو نسب اسکو لازم ہوگا ورنہ لازم نہیں ہوگا سو جب کہ پہلی صورت میں وہ عدت والی کا بچہ ہے کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہے یعنی اسکی طلاق کی عدت بوضع حمل ہے اور دوسری صورت میں وہ اسکی مملوکہ باندی کا بچہ ہے اسواسطے کہ اسکا عدت سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی وقت طلاق کی طرف منسوب ہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہاں نسب کا دعویٰ کرنا ضروری یعنی بدون دعویٰ کے نسب لازم نہ ہوگا اور یہ حکم اسوقت ہے کہ جب ایک طلاق باندی یا مملوکہ یا ایک رجعی ہو اور اگر اسنے دو طلاقین دی ہیں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی یعنی بدون حلالہ کے جائز نہیں رہی تو نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہیں ہو سکتی ہے۔

اسواسطے کہ باندی کے حق میں دو طلاقین حرمت غلیظہ ہیں کہ بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کیے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہیں ہو سکتی ہے اور مسلمان کا نفل کسی بدکاری پر محمول نہ کرنا چاہیے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہر رہا ہو یا بعد طلاق کے پیدا ہوا ہو اگر اسنے باندی سے ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہیں ہے پس شاید بعد خرید کے اسنے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینہ سے زیادہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہو اسکا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اسکے نسب کا دعویٰ کرے لیکن اگر چھ مہینہ سے کم مدت ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہیں ہے بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہے تو وہ نکاحی نطفہ ہوا پس نسب لازم ہوگا۔

ع۔ ومن قال لامۃ ان کان فی بطنک ولد فموتۃ فشهدت علی الولاۃ امرأۃ فمۃ ام ولدہ لان الحائض لیس تعین الولد و یثبت ذلک بشہادۃ القابلۃ بالاجماع۔ جسے اپنی باندی سے کہا کہ اگر میرے بیٹ میں بچہ ہو تو وہ میرے نطفہ سے ہے پھر اسنے بچہ جنم پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اسواسطے کہ بیان صرف ولادت متعین ہونے کی حاجت ہے اور یہ بات اسکی جنائی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے۔

وہ پہلے پابگیا لیکن یہ حکم اسوقت ہو کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم بین جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی و نسب لازم نہ ہوگا کیونکہ احتمال ہو کہ شاید مولیٰ کی گفتگو کے بعد محل رہا ہو تو مومن نے اسکا دعویٰ کرنے والا نہ ہوگا۔ ع۔ ومن قال انکاحاً لم یزنی ثم مات فجارث ام الغلام وقالت انا امرأتہ فہی امرأتہ وہو ابنہ یرثانہ۔ اور جس نے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر مر گیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ میں اس میت کی زوجہ ہوں تو یہ عورت اسکی زوجہ ہوگی اور وہ لڑکا اسکا بیٹا ہوگا اور دونوں میت کے وارث ہوں گے۔ وفي النوادر جیل ہذا جواب الاستحسان والقیاس ان لا یكون لها الميراث لان النسب كما ثبت بالنکاح الصحیح ثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شہیۃ و بطلان الیمین فلم یکن قولہ اقراراً بالنکاح وجہ الاستحسان ان المسئلۃ فیما اذا كانت معروفة بالحرۃ و بکونہا ام الغلام والنکاح صحیح ہوا لتعین لذلک وضعا وعادة سادۃ اور میں اسکو حکم استحسانی قرار دیا ہے اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہو کیونکہ نسب جیسے نکاح صحیح ثابت ہوتا ہے ویسے نکاح فاسد ثابت ہوتا ہے اور ویسے ہی شہیہ کے وطی سے ثابت ہوتا ہے اور ایسے ہی عورت کے مالک ہو جانے سے ثابت ہوتا ہے تو میت نے جو اس کے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم نہ آیا کہ فرزند کی ماں اسکی سکوہ زوجہ ہے تاکہ وارثہ ہو لینے شاید مملوکہ ہو یا اس سے شہیہ میں وطی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا تعین نہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو اور یہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہے اور ایسے نسب ثابت ہونے میں شرع و عادت کی راہ سے صحیح نکاح ہونا تعین ہے۔ فت۔ تو نکاح فاسد یا وطی شہیہ کا احتمال نہیں رہا اور جب نکاح صحیح تعین رہا تو عورت وارث ہوگی اور واضح ہو کہ مصنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو یعنی کبھی مملوکہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ اگر ایسی ہوتی وارثان میت کہہ سکتے ہیں کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کاسکی موت سے آزاد ہو گئی۔ اسی طرح یہ اس طفل کی ماں مشہور ہو اسواسطے اگر ایسا ثبوت نہ ہو تو بھی وارث نہ ہوگی۔ ولو لم یعلم بانہا حرۃ فقالت الورثۃ انت ام ولد فلما میراث لہا لان ظہور الحرۃ باعتبار الدارحۃ فی دفع الرق لانی استحقاق المیراث۔ اور اگر یہ ثبوت نہ ہو کہ یہ عورت آزادہ ہے پس وارثوں نے کہا کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی کیونکہ دارالاسلام کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا ملکیت دہر ہونے کے لیے حجت ہوتا ہے اور استحقاق میراث کے لیے نہیں ہوتا۔ فت۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ یہ عورت جب دارالاسلام میں موجود ہے اور ظاہر میں کسی کی مملوکہ نہیں معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہے کہ وہ اصلی آزادہ ہے پس وارثوں کا قول قبول نہ ہوگا تو اسکا جواب دیا کہ دارالاسلام کی راہ سے ظاہری آزادی صرف اسواسطے حجت ہوتی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری مملوکہ ہے تو اسکا قول قبول نہ ہوگا بلکہ اسکے ذمہ سے ملکیت دور رکھی جائیگی اور استحقاق میراث کے واسطے یہ حجت کافی نہیں ہے۔

باب حضانتہ الولد ومن احق بہ

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اسکا اول حقدار ہو اسکے بیان میں ہے۔ واذا وقعت الفرقة بین الزوجین فالام احق بالولد۔ اور جب شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اسکی ماں ہے۔ فت۔ کہنی بچہ کا پرورش کرنا اس حد تک کہ وہ اپنے ہاتھ پر والا ہو جائے اسکی زیادہ حقدار اسکی ماں ہے تو بچہ اسی کے ساتھ رکھا جائیگا خواہ عورت کتنا یہ ہو یعنی بیوہ یا لفرانیہ ہو یا وہ جو سیدہ ہو کیونکہ دین کے بدلے سے بچہ پر شفقت میں فرق نہیں ہوتا۔ لما روی ان امرأۃ قالت یا رسول اللہ ان ابنی ہذا کان لطنی لدعاء و حجری لدعی و ثملی لدسقاء و زعم ابوہ انہ ینزعہ عنی فقال علیہ السلام انت احق بہ مالم تزوجی ولان الام اشفق و اقدر علی الحضانتہ منکان اللعین لہما النظر

الیہ اشارہ الصدیق رضی اللہ عنہ وعمل عندک یا عمر قال حین وقعت الفرقۃ بینہ و بین امرأتہ
والصحابۃ حاضرین متوافرون۔ کیونکہ روایت یہ کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا
کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جس کے لیے میرا بیٹ فرت رہا اور میری گود اسکا خیمہ رہی اور میری چھاتی اسکے پینے کا دھول رہی اور
اب اسکا باپ کہتا ہے کہ مجھے اسکو جبین لیگا لینے اُس نے مجھے طلاق دیدی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچے
کی حضانہ ہے جب تک وہ اپنا نکاح نہ کرے رواہ ابو داؤد وعبد الرزاق والدارقطنی والحاکم اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک دھان کی
شفقت زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پرورش اچھی طرح کر سکتی ہے تو دھان کو دینا بچے کے حق میں زیادہ بہتر ہے اور اسی طرح
حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ اسے عمر اس بچے کو میرے شہد مصفا کھلانے سے اس عورت کا بھوک اسکو زیادہ
بہتر ہے یہ آپ نے اُسوقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور انکی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی اور حال
یہ تھا کہ اُسوقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے۔ یعنی کسی نے اسکا انکار نہیں کیا پس اس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس
فقہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
نے انصار میں سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اُس سے عاصم ابن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اسکو طلاق دی پھر ایک روز
عمر رضی اللہ عنہ سوار ہو کر مسجد قبا کو گئے تھے وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلنے دیکھا اسکو گود میں اٹھایا یعنی چاہا
کہ میں جہاں لگاؤں پس انکی ساس نے اس بچے کو بکرا لیا اور لیجانے سے روکا پس دو وزن جھگرتے ہوئے حضرت ابو بکر رضی اللہ
عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اُسکے حق میں بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہے تو
وہی اپنے بچے کی زیادہ حقدار ہے جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے یہاں تک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جسکو چاہے
بہتر کرے اور حکم دیا کہ اسے عمر اسکو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لیجائے پس عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ دم نہیں ارایا ہاتھ کہ وہ
عورت لیگئی۔ م۔ ح۔ والتفقۃ علی الاب علی ما تذکر ولا تجبر الام علیہا لانها تحت تعجز عن المحضمانہ۔ اور بچہ کا
خبر اسکے باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات میں بیان کریں گے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اسکی ماں مجبور
نہیں کیجائیگی کیونکہ کچھ بعید نہیں کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جائے۔ م۔ ح۔ یعنی ان اگرچہ حقدار ہیں لیکن
جب بچہ کو نہ مانگے یا انکار کرے تو اس پر پرورش کے واسطے جبر نہ ہوگا لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم سوائے اسکی ماں کے نہ ہو تو اسی صورت
میں پرورش کے واسطے ماں مجبور کیجائیگی۔ کیونکہ باپ کے پاس اجنبیہ عورت ہوگی اسکو اس بچے کے ساتھ کوئی شفقت نہ ہوگی م۔ ح۔
فان لم تکن لہ ام فام الام اولی من ام الاب وان علت لان ہذہ الولایۃ تشفاد من قبل الاحماء۔ پھر
اگر اسکی ماں نہ ہو یعنی ماں نے دوسرا شوہر کر لیا یا مر گئی ہو تو ماں کی ماں یعنی نانی یا پرزنی وغیرہ بہ نسبت باپ کی ماں یا دادی کے زیادہ
حقدار ہے اگرچہ اسبجہ درجہ کی ہو کیونکہ یہ ولایت ماؤن کی طرف سے آتی ہے۔ فان لم تکن ام الام فام الاب اولی من الاخوان
لانہما من الاحماء ولہذا تحریر امیر المؤمنین السدس ولانہما اوفر شفقتہ للولاد۔ پس اگر ماں کی ماں یعنی نانی یا پرزانی
وغیرہ موجود نہ ہو (یا انکار کرے) تو باپ کی ماں یعنی دادی یا پرزانی وغیرہ بہ نسبت بہنوں کے زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ بھی ماؤن
میں سے ہے اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤن کی میراث یعنی چھا حصہ ملتا ہے اور اس دلیل سے اسکی شفقت بوجہ پیدائشی قرابت
کے بہت بڑھی ہوئی ہے۔ فان لم تکن لہ جدۃ فالاخوات اولی من العمات والخالات لانہن بنات الابوين
ولہذا قد من فی المیراث وفی رواجہ النحالیۃ اولی من الاخوات لانہا لولادہ والدۃ وقیل
فی قولہ قتالے ورفع ابوہ علی العرش انہا کانت خالۃ۔ پھر اگر اسکی دادی بھی نہ ہو تو چھوٹے بھائیوں اور خالوں سے
بہنیں زیادہ مستحق ہیں کیونکہ وہ اسکے ماں باپ کی لڑکیاں ہیں اور اسی وجہ سے میراث میں مقدم کی گئی ہیں اور کتاب طلاق

کی روایت میں ہے کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہوں اس سے خالہ زیادہ حقدار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالہ مان ہوتی ہے اور قولہ قائلے و رفع ابوہ علی العرش کی تفسیر میں لکھا گیا کہ ابو یہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ مان فن۔ ابو داؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ مان ہے اور بخاری نے برابر ابن عازب سے طویل حدیث روایت کی جس میں آیا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہے اور صحیحین میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرہ قضا میں حدیث طویل مروی ہے اور اس میں آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اسے چھوٹے چھوٹے ہوتی ہمارے پیچھے دوڑی پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اسکا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور زید بن حارثہ نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہے یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبدالمطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی ہے اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اسکی خالہ میرے تحت میں ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے بیان اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھ سے ہے اور میں تجھ سے ہوں اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت و یرت سے مشابہ ہے اور زید ابن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی دہلی ہے اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہے پھر واضح ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ حقدار ہے چنانچہ فرمایا۔ ولقد ام اللہ لاب و ام لائہما اشفق۔ اور جو بہن باپ اور مان دو وزن کی طرف سے ہو وہ دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی کیونکہ اسکی شفقت زیادہ ہوگی۔ ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لمن من قبل الام۔ پھر جو بہن صرف مان کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو کیونکہ ان عورتوں کا حق مان کی جانب سے ہے عرف۔ تو مان کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علمائے شافعیہ میں سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہے حالانکہ شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ باپ والی بہن بہ نسبت مان والی بہن کے مقدم ہے اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ع۔ ثم الخالات اولے من العلمات ترجح القراۃ الام۔ پھر خالائین بہ نسبت پھوپھیوں کے مقدم ہیں کیونکہ بیان مادی قرابت کو ترجیح ہے۔ و نیز لمن کما نزلنا الاخوات معناه ترجیح ذات قرابتین ثم قرابت الام۔ پھر خالائین درجہ بدرجہ اسی طرح رکھی جائیں جیسے بہن بہنوں کو بیان کیا اسکے یہی ہیں کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر مان والی کو ف۔ یعنی پھر کی جو خالہ اسکی مان کی سگی بہن ایک مان باپ سے ہو وہ اولی ہے پھر جو اسکے مان کی بہن صرف مان کی جانب سے پھر فقط باپ کی جانب سے ہو۔ ثم العلمات نیز لمن کذلک۔ وکل من تزوجت من ہولاء یقطع حقہا لما رونا ولان زوج الام اذا کان اجنبیا یعطیہ نزا وینظر الیہ شرزا فلا نظر۔ پھر خالائین کی پھر بھیاں ہیں وہ بھی اسی طرح درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سگی ایک مان باپ کی بہن مقدم ہے پھر صرف مان کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے۔ اور واضح ہو کہ ان عورتوں میں سے جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا ہو اسکا حق ساقط ہو جائیگا بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں جس میں گذرا کہ پھر کی مان کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہے جب تک کہ تو اپنا نکاح نہ کرے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مان کا شوہر جب مرد اجنبی ٹھہرے تو وہ اس بچہ کو حقیر چسہ زد کیا اور اسکو تیز گاہ سے دیکھتا تو بچہ کے حق میں کوئی ٹکا ہوا اشتہار نہیں ہے فن۔ یعنی بچہ تو اپنی مان کی پرورش میں اسواسطے دیا جاتا تھا کہ اسکی مان بہت شفقت و محبت کرے گی اور جب اسکی مان نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جسکا س بچہ سے کچھ قرابت نہیں ہے تو بچہ گھر کی جھڑکی میں بے غور پڑا رہے گا پس مان کو دینا اسکے حق میں کچھ نظر شفقت نہیں ہے۔ قال الامجدہ اذا کان زوجہا المجذلانہ قائم مقام ابنہ فینظر لہ سواسطہ جدہ جبکہ اسنے اپنا نکاح جد سے کر لیا تو اسکا حق نہیں ساقط ہوگا کیونکہ جد تو اسکے باپ کے قائم مقام ہے پس اسے نظر شفقت دیکھا

فت یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کرے تو اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے سوائے جب
 کے جبکہ اپنا نکاح بد سے کرے یعنی بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کر لیا یا نانی نہیں ہے بلکہ دادی نے اپنا نکاح
 اس بچہ کے نانا سے کر لیا تو اپنا نکاح کر لینا مفسر نہیں ہے کیونکہ دادا یا نانا کوئی مرد اجنبی نہیں بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ پر تو
 اسکی شفقت باقی رہیگی۔ وکذلک کل زوج ہو و زوجہ محرم منہ لقیام الشفقة نظر اے القرباۃ القریبۃ۔ اور یہی
 حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا زوجہ محرم ہو کیونکہ شفقت باقی رہیگی بنظر اس کے کہ قرابت قریبہ ہے فت یعنی جب پرورش
 کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جسکا نانا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ
 لڑکی ہو تو اُسپر دائمی حرام ہے تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہیگا۔ ومن سقط حقہا بالزوج یعود اذا ارتفعت
 الزوجیت لان المانع قد زال۔ اور جس عورت کا حق پرورش بوجہ اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہو گیا تو جب کبھی
 ان دونوں میں زوجیت دور ہو جائے تو اس کا حق پرورش وراثت اور یگانگہ جو چیز روکنے والی تھی وہ جاتی رہی فت
 مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اُس نے کسی اجنبی سے نکاح کر لیا حتی کہ اس کا حق زائل ہو گیا اور اسکی نانی زیادہ
 حقدار ہو گئی پس نانی نے اُس کو اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند روز کے بعد اسکی ماں کو اُسے شوہر نے طلاق دیدی یا چھوڑ
 مرزا اُس نے طبع لے لیا غرض کہ نکاح جاتا رہا تو پھر ماں کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہو گیا۔ فان لم تکن للصبی الاموال
 من اہلہ فاختصم فیہ الرجال فاولاهم افرہم تعصبا لان الولاية للاقرب وقد عرفت الترتیب فی موضعہ
 غیر ان الصغیرۃ لا تمنع اے عصبتہ غیر محرم کو لے الفتاۃ وابن اعم تحرز عن الفتنة۔ اور اگر بچہ کی پرورش
 کرنے والی اُس کے کنبہ سے کوئی عورت نہ ہو پس اسکی پرورش میں مردوں نے جھگڑا کیا تو ان مردوں میں سب سے زیادہ مستحق
 وہ مرد ہے جو عصبتہ ہونے میں سب سے قریب ہو کیونکہ ولی ہونا باعتبار زیادہ قرابت کے ہے اور عصبات کی ترتیب اپنی جگہ پر
 معلوم ہو چکی مرتب اتنا فرق ہے کہ صغیرہ کو ایسے عصبتہ کو نہ دینا جو اس کا محرم نہ ہو جیسے ولی عتادہ اور چچا یا ماما کہ فتنہ سے بچاؤ ہو جائے
 والام والجدۃ احق بالغلام حتی یا کل وحده ولیشرب وحده ولییس وحده ولیستنجی وحده و فی الجامع الصغیر
 حتی یستنجی فی اکل وحده ولیشرب وحده ولییس وحده والمعنی واحد لان تمام الاستغناء بالقدرۃ علی
 الاستنجاء وجہ نہ اذ استغنی یحتاج الی التأویب والتخلق باداب الرجال و اخلاقہم والاب اقدر
 علی التادیب والتشقیق والخصاف رحم قدر الاستغناء بیع نہیں اعتبار الغالب۔ اور ماں اور نانی لڑکے
 کی پرورش کے واسطے زیادہ حقدار ہیں یہاں تک کہ وہ اکیلا کھائے اکیلا پیئے اور اکیلا بہن لے اور جامع الصغیر میں فرمایا یہاں تک
 کہ لڑکا بے پردہ ہو جائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پیئے اور اکیلا پہنے اور سنی دو وزن کے ایک ہی ہن کہہ کہ پورا استغناء تو استغناء پر
 قادر ہونے سے ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جبکہ وہ مستغنی ہو گیا تو اُس کو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہے تاکہ مردوں کے
 آداب و اخلاق سیکھے اور ادب سکھانے اور راست کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہے اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی
 ہو جانے کا اندازہ سات برس سے کیا ہے کیونکہ غالب حالت یہی ہوتی ہے اسی پر فتویٰ ہے الکافی۔ والام والجدۃ
 احق بالجارجۃ حتی تحيض لان بعد الاستغناء یحتاج الی معرفۃ آداب النساء والمرأۃ علی ذلک اقدر
 بعد البلوغ یحتاج الی التعصین والحفظ والاب فیہ اقویٰ و عن محمد رحمہما اللہ انما تمنع الی الاب
 اذا بلغت حد الشهوة التحقیق الحاجۃ الی العیایۃ۔ اور ماں اور نانی لڑکی کی پرورش میں زیادہ مستحق ہیں یہاں تک
 کہ اُس کو حیض آوے کیونکہ پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اُس کو مردوں کے آداب سیکھنے کی حاجت ہے اور عورت اس کام میں
 قادر ہوتی ہے اور باپ کے بعد اُس کو نکاح سے محنت کرنے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور اس کام پر باپ کو زیادہ قدرت ہے

اور رہنمائی ہو اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہنچ جائے تو باپ کو حوالہ کر دی جائے کیونکہ اسکی حفاظت کی ضرورت ہو۔ اور غیاث المغنی میں ہے کہ امام محمد کی روایت پر اعتماد نہ کیونکہ زمانہ میں تساوت پھیلا ہوا ہے یعنی عورتوں پر اعتماد نہیں ہو اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہنچ جائیگی اور نفیہ ابو الیث نے کہا کہ جب تک نو برس کی نہ ہو تب تک حد شہوت کو نہیں پہنچتی ہو اور شمس الائمہ شری نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں ع۔ و من سوے الام والجدۃ الحق بالجاریۃ حتی تبلغ حد الشہۃ و فی الجامع الصغیر حتی تستغنی لانہا لا تقدر علی استحضارہا و لہذا لا تواجہ بالحد منہ فلا یحصل المقصود بخلاف الام والجدۃ لقررتہا علیہ شرعاً۔ اور سوائے مان و نانی کے باقی عورتیں صغیرہ لڑکی کی پرورش میں اس حد تک سختی رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی فحاشی کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے سستی ہو جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سوا مان و نانی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہیں ہو اور اسوجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لیے اجارہ دلا کر ہی پر نہیں دے سکتی تو مقصود حاصل نہوگا لینے وہ کام خدمت نہیں سیکھ سکتی برخلاف مان و نانی کے کہ ان دونوں کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے۔ قال والامۃ اذا اعتقہا مولدا باوام الولد اذا اعتقت کالحرقۃ فی حق الولد لانہا حرتان اوان ثبوت الحق۔ باندی کو اگر اسکے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد جب آزاد کر دی گئی تو بچہ کی پرورش میں انکاف بھی مثل آزاد عورت کے ہو اسواسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزادہ ہیں۔ اسکی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیاہا اور اس سے اولاد ہوئی یا مولیٰ کی اس سے خود اولاد ہوئی بچہ مولیٰ نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچہ کو اپنی پرورش میں رکھے بلکہ یہ دونوں آزادہ اپنے بچہ کی پرورش کے مستحق ہیں۔ و لیس لما قبل المتق حق فی الولد لعمومہما عن الحضانتہ بالاشتغال بخدمۃ المولیٰ۔ اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں ہے کیونکہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز ہیں۔ والذمۃ حق بولدہا المسلم الم یقبل الا دیان او یحاج ان یألف الکفر للنظر قبل ذلک واحتمال الضرر لبعده۔ مسلمان کے فحاشی سے ذمہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا اسکی پرورش کی مستحق یہی ذمہ عورت ہے تا وقتیکہ بچہ دینوں کو نہ پہچانے یا یہ خون نہو کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائیگا کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہو اور اسکے بعد ضرر کا احتمال ہو۔ جب وہ دینوں کو سمجھنے لگے تو ذمہ سے بیکر مسلمان باپ کو دیدیا جائے اور یہی امام مالک کا مشہور قول ہے اور ذمہ کو منع کر دیا جائیگا کہ اسکو شراب یا سورد کھلا دے اور امام شافعی و احمد کے نزدیک کافرہ عورت کو پرورش کا کچھ حق نہیں ہے۔ ولا خیار للغلام والجارۃ فقال الشافعی لہما الخیار لان النبی علیہ السلام خیر ولنا انہ القصور عقلمختار من عندہ الدعۃ لتخلیۃ بنیہ و ہن اللعیب فلا یحقق النظر وقد صح ان الصحابۃ رحمکم بخیر و اواما الحدیث فقلنا قد قال علیہ السلام اللہم اہدہ فوفق لا خیار الا نظر بدعائہ علیہ السلام او یکل علی ما اذا کان بالغا۔ اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہیں ہو اور امام شافعی نے کہا کہ انھیں دونوں کو اختیار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اختیار دیا جائے تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین میں سے اُسکو اختیار کر لیا جسکے پاس اُسکو آرام ملے یعنی وہ اُسکو کھیل کھیلے فحاشی چھوڑ دے اور ایسا کرنے میں شفقت کی نظر نہوگی اور یہ بات صحت کو پہنچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچہ کو مختار نہیں کیا ہو اور یہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا تو ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہم اہدہ یعنی اے اللہ تعالیٰ اسکی ہدایت فرما دے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنے پسند میں نیک توفیق مل گئی یا یہ حدیث

ایسی صورت میں محمول ہو کہ جب بچہ بالغ ہو **ف** وائس ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اُسکو ابو داؤد و نسائی و حاکم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر چاہتا ہے کہ میرے بیٹے کو لیجاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لڑکے یہ تیرا باپ ہے اور یہ تیری ماں ہے تو انہیں سے جسکا چاہے ہاتھ پکڑے پس اُس نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اُسکو لگی۔ درود اللہ علیہا و ابن حبان و ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے ابن جریر سے روایت کی کہ میں نے عبد اللہ ابن علیہ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے کے بارے میں اُسکے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں جھگڑا کیا تو آپ نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ چاہے جسکے ساتھ رہے یا جسکے یہ حدیث اور یہ اثر دو وزن صحیح ہیں ہاں یہ احتمال باقی ہے کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے محمول کیا ہے اور یہی وہ حدیث کہ حسین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے وہ دوسری حدیث ہے جسکو ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے روایت کیا کہ عبد الحمید ابن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا دادا سے روایت کی کہ جب میں اسلام لایا تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونوں میں ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونوں اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوئے پس آنحضرت نے اُسکی ماں کو ایک کنارے اور اُسکے باپ کو دوسرے کنارے بٹھالادو وزن سے کہا اس بچہ کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف جھکا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اکی اُسکو نیک راہ دیکے پس ماں کی طرف سے مرگے باپ کی طرف چلا آیا اور اُس نے لیا ورواد ابن ماجہ احمد و اسحاق اور ابن قحطان نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ بچہ لڑکی تھی جسکا نام عقیقہ تھا اور اُسکے باپ کا نام رافع ابن سہمان اور ابن القحطان نے کہا کہ شاید یہ دو واقعہ ہیں ایک میں لڑکا تھا اور دوسرے میں لڑکی اور عبد الحمید ابن جعفر اور اُسکا باپ دونوں فقہین عینی نے کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا استدلال صحیح احادیث سے ہے اور ہمارے علمائے مرن عقلی دلائل پر اختصار کیا اور احادیث سے جو روایات دیے ہیں وہ سب ضعیف ہیں اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اُسکو اختیار ہے کہ والدین میں سے جسکے پاس چاہے رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اُسکو اپنی طرف بلاوے کیونکہ وہ اچھی طرح حفاظت کر سکتا ہے اور اگر لڑکی بالغ ہو تو ہر حال میں باپ اپنے پاس رکھے جبکہ بارگاہِ ہدایت اگر تہیہ ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ کافی میں ہے کہ زوج کو اس شرط پر خلع دیا کہ اسکا بچہ اپنے پاس رہے تو خلع واقع ہو جائیگا مگر یہ شرط باطل ہے۔ و اذا ارادت المطلقة ان تخرج بولد یا من المشرقیس لہا ذلک لما فیہ من الاضرار بالاب۔ اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں باپ کے حق میں ضرر ہے **ف** یعنی اگر شوہر زوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہے اور شوہر نے اُسکو طلاق دیدی پس مطلقہ نے بعد انقضائے عدت کے چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے یعنی دوسرے شہر میں سکونت کرے جہاں اُسکا نکاح نہیں ہوا تھا تو اس میں باپ کو اپنے بچہ کی جدائی سے صدمہ ہوگا لہذا عورت کو یہ اختیار نہیں ہے۔ الا ان تخرج بہ الی وطنہا وقد کان الزوج تزوجہا فیہ۔ مگر یہ جائز ہے کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لیجاوے اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اسی مقام میں نکاح کیا ہو **ف** یعنی عورت کو اپنے وطن میں لیجانا جب ہی جائز ہے کہ نکاح وہیں ہوا ہو۔ لانه التزم المقام فیہ عرفا و شرعا قال علیہ السلام من تامل ببلدۃ فهو منہم۔ کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج و شرع کے موافق وہیں قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (زوج تو ظاہر ہے اور یہی شیعہ) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر میں بیاہ کیا تو یہ بھی اُنھیں میں سے ہے۔ **ف** ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنھوں نے مئی میں پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس

مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو وہ اُسی شہر والوں میں سے ہو جاتا ہے کہ مقیم کی نماز پڑھے اور میں جس وقت مکہ میں داخل ہوں تو میں نے ایک عورت سے نکاح کر لیا۔ ورواہ ابو یعلیٰ و احمد ع۔ ولہذا یصیر الحرجے بہ ذمیا۔ اور اسی وجہ سے حربی کا فرض بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر حربی کا فرض دار الاسلام میں آکر ذمیہ کا فرض سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار دیا جائیگا صاحب نہایہ نے کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہے چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخوں میں یہ عبارت نہیں ہے اور غایۃ البیان میں ہے کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخہ سے مقابلہ کرنے میں یہ عبارت نہیں پائی گئی پس یہ سہو کاتب ہے اور بعضوں نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام میں آکر کسی ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائیگی کیونکہ شوہر اُسکو دارالحرب جانے سے روکیگا۔ وان ارادت الخروج الی مصر غیر وطنہا وقد کان التزوج فیہ اشار فی الکتاب الی انہ لیس لہا ذلک و ہذا روایت کتاب الطلاق و ذکر فی جامع الصغیر ان لہا ذلک لان العقد متی رجد فی مکان یوجب احکامہ فیہ کیا یوجب البیع لتسليم فی مکانہ ومن جملہ ذلک حق اساک الاولاد و وجہ الاول ان تزوج فی دار الغربۃ لیس التزاما للمکث فیہ عرفا و ہذا اصح والحاصل انہ لا بد من الامرین جمیعاً الوطن و وجود النکاح و ہذا کلمہ اذا کان بین المصرین تفاوت اما اذا تفاہر باجبت یکن للموالدان یطالع ولدہ و یرسبت فی بیتہ فلا یاس بہ و کذا الجواب نے القرطبین ولو انتقلت من قریۃ المصر الی المصر فلا یاس بہ لان فیہ نظر الصغیر حیث یخلق باخلاق اہل المصر و لیس فیہ ضرر بالاب و فی عکسہ ضرر بالصغیر تخلفہ باخلاق اہل السواد فلیس لہا ذلک۔ اور اگر عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر میں بچہ کو لیجانا چاہا حالانکہ وہیں نکاح واقع ہوا ہے تو کتاب میں یہ اشارہ کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے اور یہ مسبوکی کتاب الطلاق کی روایت ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہے کیونکہ جس مقام میں عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہیں واجب ہوتے ہیں جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہیں بیع سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھ کر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنا جب پردیس میں واقع ہوا تو یہ رواج نہیں ہے کہ وہیں ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت اصح ہے اور حاصل یہ نکاح عورت کو بچہ باہر لیجانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دونوں باتین پائی جائیں ایک یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہیں نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اسوقت ہے جب دونوں شہروں کے درمیان دور فاصلہ ہے اور اگر ایسے قریب ہوں کہ باپ جب چاہے جا کر اپنے بچہ کو دیکھ کر واپس ہو کر اپنے گھر میں رات بسر کرے تو کچھ مضائقہ نہیں کہ عورت وہاں لیجاوے اور یہی حکم دو گاؤں کے درمیان ہے اور اگر عورت نے شہر کے گاؤں سے نکاح شہر میں لیجانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اس میں بچہ کے حق میں بہتری ہے کہ وہ شہر والوں کے اخلاق سیکھ جائیگا اور اور باپ کے حق میں بھی کچھ ضرر نہیں اور اگر اس کے برعکس اسے شہر سے نکاح کر گاؤں میں لیجانا چاہا تو بچہ کے حق میں ضرر ہے کیونکہ گنواروں کے اخلاق سیکھگا تو عورت کو اس اختیار نہیں ہے۔ اگر شوہر دزد و جہ میں مبتلا ہوئی اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لیے اجرت مانگی اور بچہ کی بچھو بچھی لے لیا کہ میں بغیر اجرت کے اسکی پرورش کر دیتی تو بچہ بھی کا حق مقدم ہو جائیگا جگہ شوہر شنگست ہو اور یہی صحیح ہے۔ ع۔

باب النفقۃ

یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ نفقہ وہ روزیہ جو زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری رہے اور نفقہ کا واجب ہے

چند اسباب سے ہوتا ہے از انجملہ زوجیت ہے اور قرابت ہے اور انہیں اسباب میں سے ایک ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان برتیب نہ ہوگا۔ مع - قال النفقة واجبة للزوجة علی زوجها مسلمہ کانت او کافرة اذا سلمت نفسها لے منزلہ فعلیہ نفقۃ وکسوہا وکسنا ہا۔ قدوری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہے خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو جبکہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر میں سپرد کرنے شوہر پر اسکا نفقہ ولباس و سکونت واجب ہے۔ **فت** قطع نے شرح قدوری کہا کہ نفقہ واجب ہونے کے لیے بالاتفاق یہ شرط ہے کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں سپرد کر دے اور یہی بعض متاخر مشائخ کا قول ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور مسبوط کی ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہے اگرچہ شوہر اسکو اپنے گھر نہ لجاوے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے اور اپنے گھر لجانا شوہر کا حق ہے پس اگر وہ نہ لگیا اُسے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط نہ ہوا اور اگر اُسے زوجہ کو لجانا چاہا اور اُسے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جائے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہے مثلاً حرم یا فعل ادا کرنا ٹھہرنا اُسکے وصول کرنے تک انکار کرتی ہے تو بھی اسکا نفقہ لازم ہے اور اگر اُسے ناقص انکار کیا تو اُسکے واسطے نفقہ نہیں ہے اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اسکو اپنے گھر لجانا نہیں چاہا تو بھی اسکا نفقہ واجب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ والاصل فی ذلک قولہ لعلہ لیتفق ذو سعة من سعته وقولہ تعالیٰ وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف وقولہ علیہ السلام فی حدیث جتہ الوداع ولهن علیکم رزقهن وکسوتهن بالمعروف۔ اور نفقہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ وسعت والا یقصد ایہی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بیچہ کے والد پر بیچوں کی ماؤن کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے اور انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہاری عورتوں کے لیے اُنکا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے۔ **فت** رواہ سلم وغیرہ۔ ولان النفقة جزاء الاحتباس وکل من کان مغبوباً بحق مقصود لغيره کانت نفقۃ علیہ صلیہ القاضی والعامل فی الصدقات۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہے کہ نفقہ روکنے کا عوض ہے تو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی بجائے مجسوس ہو تو نفقہ اُسی پر ہوگا یعنی عمت بھی اپنے خاوند کی واسطے مجسوس ہے تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اسکی اصل قاضی ہے اور جو شخص زکوٰۃ کے واسطے عامل ہو تو کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہیں کرتے بلکہ مسلمانوں کے مصالح پر سے کہتے ہیں تو مسلمانوں کے عام حق یعنی غنیمت المال میں سے بقدر کفایت انکو دینا واجب ہے اور یہی حکم مفتی کا اور وقف کے منول کا اور بیت کے وصی کا اور کافروں سے لٹنے والے مسلمانوں کا ہے اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہیں تو جب انکی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے مجسوس ہوئی تو شوہر پر اسکا نفقہ واجب ہے۔ وہذہ الدلائل لا تفصل فیہا فیسئلی فیہا المسلمۃ والکافرة۔ اور ان دلیلوں میں کوئی تفصیل نہیں ہے پس مسلمان زوجہ و کافرہ زوجہ حق نفقہ میں برابر ٹھہرتی ہیں یعنی دلائل مطلقاً زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہیں مسلمہ و کافرہ کی تفصیل نہیں کرتی ہیں تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اور خواہ شوہر کے بیان گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لیے واجب ہوگا رہا یہ کہ شوہر کے ہمت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہوگا تو اسکو بیان فرمایا۔ ولتعتبر فی ذلک حالہما جمیعاً اور نفقہ کی مقدار میں شوہر و زوجہ دونوں کے حال کا اعتبار ہے۔ **فت** حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا پھر مرد فقیر ہو کچھ ادا کرے وہ اُسپر قرضہ رہیگا۔ قال البعد الضعیف وہذا اختیار الاختصاص علیہ الفتوے وتفسیرہ انہما اذا کاناموسرین تجب نفقة الیسار وان کانامعسرین فنفقة الاعمسار وان کانت معسرة والزوجة موسرہ فنفقة دون نفقة الموسرات ونفقة المعسرات۔ شیخ متصف نے فرمایا کہ جو قدوری نے خطبہ کیا یہ شیخ زاید خصات کا قول غلط ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوشحال ہوں تو اسودگی کا

نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر زوجہ فقیر ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے کم نفقہ واجب ہوگا۔ وقال الکفری رحمہ اللہ بحال الزوج وهو قول الشافعی۔
 لقولہ تعالیٰ لنیفق ذو سعة من سعة۔ اور شیخ کرخی نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہو اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔
 کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے۔ اور یہی ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایہ ہے اور امام محمد نے
 بسوط میں اور حاکم نے کافی میں اور شیخ ابوسعید جابی نے شرح الطحاوی میں اسی کی تفسیر کر دی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی
 مذہب کرخی اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ دائع وغیرہم کا ہے۔ م ف ن ع۔ وجہ الاول قولہ علیہ السلام
 لنساء امواتہ الی سفیان خدی من مال زوجک یا کیفیک وولدک بالمعروف۔ اور قول اول یعنی قول خدیجہ
 کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اسقدر لے جو تجھ کو
 اندر ہے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ سواے تزدی کے باقی ائمہ صحیح نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ
 سے روایت کی کہ ہند بنت عتبہ جو ابوسفیان کی بی بی تھی اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابوسفیان
 بخیل ہے اور مجھے اسقدر نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہو سواے اسکے جو میں اسکے مال سے اسکی نادانستگی میں لیلوں تو
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسقدر لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اعمیر حالہا۔ اس حدیث
 میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا۔ ہو الفقہ فان النفقہ تجب بطریق الکفاۃ والفقیرۃ
 لا تقصر الی کفاۃ المومسات فلا معنی للزیادۃ۔ اور فقیر یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بطور کفاۃ واجب ہوتا ہے اور عورت فقیر
 ہو اسکو مالدار عورتوں کی کفاۃ درکار نہیں ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ یعنی مرد ہر چند بہت مالدار ہو اسکے
 ل سے عورت کو بقدر کفاۃ ملنا چاہیے جبکہ عورت فقیر ہو کیونکہ فقیر عورت کو مالداروں کی کفاۃ درکار نہیں ہوتی ہے اور
 ابوسفیان مالدار آدمی تھے پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا۔ نہ جسم کہتا ہے اس میں دفعہ یہ ہے
 کہ قدر کفاۃ ایسی صورت میں فرمایا کہ ابوسفیان نے خود نہیں دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اس طرح خفیہ لینا شاید
 کہ بقدر کفاۃ ہی جائز ہو۔ ہاں یہ بات ہے کہ فقہ کی راہ سے جواز اسوجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے
 رائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ واما النص فمخن لقولہ بموجہ انہ یخاطب بقدر وسعہ والباقی
 دین فی ذمتہ۔ رہا حکم نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اسکے حکم کے موافق قائل ہیں کہ اسکو
 اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جب قدر باقی رہا وہ اسکے ذمہ قرضہ رہیگا۔ یعنی مثلاً مرد فقیر زوجہ مالدار کا نفقہ بقدر
 اوسط لازم آیا اگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دید یا مثلاً بائخ روپیہ دیے اور اوسط آٹھ روپیہ ہے تو تین روپیہ اس پر قرضہ رہے حتیٰ کہ جب
 بھی اسکو وسعت ہو تو اسکو ادا کر دے۔ ومعنی قولہ بالمعروف الوسط وہو الواجب۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو بطور
 معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے۔ وبقیمین انہ لا معنی للتقدیر کما ذہب الیہ الشافعی
 انہ علی المومسات ان وعلی المعسر مد وعلی المتوسط مد ونصف مد۔ اور اس کلام سے ظاہر ہو گیا کہ کوئی اندازہ مقدر
 کرنے کے کچھ معنی نہیں جیسے شافعی رحمہ اللہ نے مقدر کر دیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگ دست کے ذمہ چارم صاع اور
 متوسط کے ذمہ ڈیڑھ واجب ہے۔ ف۔ تو یہ اندازہ کوئی مقرری نہیں ہو سکتا۔ لان ما وجب کفاۃ لا یتقدیر بشرع
 فی نفسہ۔ کیونکہ جو چیز بطور کفاۃ واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے۔ ف۔
 کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں بڑھاپے اور جوانی کی غنائین فرق ہے۔ وان امتعت من سلیم نفسہا حتی
 یعطیہا مہر یا قلہا النفقہ۔ اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اسکو اسکا مہر دے

تو عورت کے واسطے نفقہ واجب ہے۔ یعنی عورت کا ہر ایک حق حصہ فی الحال ادا کرنا ٹھہرا تھا پس عورت نے شوہر کو اپنے ایک قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا ہر محل ادا کرے تو اسکا نفقہ سا قہ ہوگا۔ لانا منع بحق فکان فوت الاحتباس بمعنی من قبلہ فیجعل کلها فاکت۔ کیونکہ یہ روکا ایک حق کے ساتھ ہے تو عورت کا محسوس ہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہے تو اسے قرار دیا جائیگا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ محسوس رہی ہے۔ لیکن واضح ہو کہ ہر کے واسطے جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وہ طہ واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی طہ کے بعد ہو تو بالافتاق ہی حکم ہے کہ نفقہ سا قہ نہ ہوگا اور اگر اسکی رضامندی سے طہ واقع ہو چکی ہو پھر اسے ہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک نفقہ سا قہ ہوگا۔ ع۔ وان نشترت فلا نفقة لہا حتی تعود الی منزلہ لان فوات الاحتباس منہا اذا عادت جاء الاحتباس فحبس النفقة بخلاف ما اذا امتنعت من التملک فی بیت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوسطہ کرہا۔ اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اسے واسطے نفقہ نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ سرکشی چھوڑ کر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اسنے اپنا محبس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اسے احتباس پر واجب تھا اور جب اسنے احتباس خود کھو یا تو نفقہ بھی گیا اور جب اسنے سرکشی چھوڑی تو پھر محبس ہو گئی پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اسے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہے مگر وہ طہ کا قابو دینے سے انکار کرتی ہے تو نفقہ سا قہ نہ ہوگا کیونکہ احتباس موجود ہے اور شوہر اس سے زبردستی طہ کر سکتا ہے۔ ف۔ اور احتباس سے یہی مراد ہے کہ عورت اپنے شوہر کی اسلحہ پابند ہو کہ اس سے طہ کرنا ممکن ہو۔ وان کانت صغیرۃ لا یتنفع بہا فلا نفقة۔ اور اگر زوجہ صغیرہ ہو جس سے تنفع یعنی جماع نہیں ہو سکتا تو اسکا واسطے نفقہ نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی مہر علماء کا قول ہے۔ لان امتناع الاستمتاع بمعنی فیہا والاحتباس الموجب مایکون وسیلۃ الی مقصود مستحق النکاح ولم یوجہ بخلاف المریضۃ علی ما بینہ و قال الشافعی رحمہما اللہ النفقة لانہا عوض عن الملک عندہ کما فی الملکوۃ ملک لیس بمیرد ولنا ان المہر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضات عن معوض واحد فلہا المہر دون النفقة۔ کیونکہ طہ متنع ہونا ایک ایسی وجہ ہے جو عورت میں موجود ہے اور جس احتباس سے نفقہ واجب ہوتا ہے وہ احتباس جو نکاح کا مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف مریضہ عورت کے کہ اسکا نفقہ سا قہ نہیں ہوتا چنانچہ ہم غریب بیان کرینگے اور شافعی نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہے کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض ہے جیسے اس عورت کا نفقہ جسکی ذات کا مالک ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض تو ہر ہے اور ایک ہی شوہر کے کئی عوض جمع نہیں ہوتے ہیں تو صغیرہ عورت میں ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ اسی صغیرہ کا حکم ہے جسکی جانب کچھ خواہش نہ ہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جسکا ساتھ اگرچہ طہ نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طور پر استعمال ممکن ہے تو اسکا نفقہ واجب ہوگا جیسے اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جسکو رقی یا قرین ہو۔ ع۔ وان کان الزوج صغیرا لا یقدر علی طہ وہی کبیرۃ فلہا النفقة من مالہ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کر سکتا حالانکہ زوجہ بالغہ ہے تو شوہر کے مال سے اسے لیے نفقہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور یہی مہر علماء کا قول ہے۔ لان التسلیم تحقق منہا واما العجز من قبلہ فصارک المہر والعتین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سب روکنا پایا گیا اور حاجی فقط شوہر کی طرف سے ہے تو انتہای عین کے ہوگا۔ ف۔ پس جیسے محبوب و عین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی واجب ہوگا اور اگر دونوں صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہیں تو بالاجل زوجہ کا نفقہ واجب ہوگا۔ الذخیرہ۔ و اذا حبست المرأة فی دین فلا نفقة لہا لان فوت الاحتباس منہا بالیائۃ وان لم یکن منہا بان کانت عاجزۃ فلیس منہا

عورت کا ایک حق ہے
سوائے یہ
ع۔
ان دونوں کا ہر ایک
وہ ایک صغیرہ ہو
وہ ایک عورت ہو

کیونکہ احتباس زائل کرنا خود عورت کی طرف سے تحقق ہوا کہ اس نے اسے قرض میں ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس مثلاً عورت کی طرف سے نہ ہو اس طرح کہ وہ عورت اسے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کی طرف سے نہیں ہے یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ وگذا اذا غصبها رجل كرها فذهب بها وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ان لہا النفقة والفتویٰ علی الاول لان فوت الاحتباس یس منہ لیجمل باقیات نقدیرا وگذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منہا وعن ابی یوسف ان لہا النفقة لان اقامۃ الفرض عذر ولكن تجب علیہ نفقة المحض دون السفر لانهما ہی المستحقہ علیہ ولو سافر معهما الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامہ علیہا وتجب نفقة المحض دون السفر ولا تجب الکراہ لما قلنا۔ اور اگر عورت کو کوئی مرد بربستی غصب کر کے لے گیا تو بھی یہی حکم ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ابو یوسف سے رواہ میں روایت ہے کہ معصوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا ولیکن فتوے قول اول یعنی ظاہر الروایۃ پر ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہیں ہے تاکہ حکما باقی ٹھہرا جا سکے اور اس طرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اُس کا نفقہ ساقط ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہے یعنی پھر نفقہ ساقط نہ ہوگا ولیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہ ہوگا یعنی سفر میں جو زیادہ خرچ پڑتا ہے وہ واجب نہ ہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوا ہے اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا تو بالاتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہے کیونکہ شوہر اس کے ساتھ قائم ہے لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہیں ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہ ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی نفقہ حضری اُس کے شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ و ان مرضت فی منزل الزوج فلها النفقة۔ اور اگر اپنے شوہر کے گھر میں عورت مریض ہوئی تو اُس کے واسطے نفقہ واجب ہوگا۔ فظاہر الروایۃ یہی ہے مطلقاً مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے خواہ مرض مانع جلع ہوا ہو جیسے حیض میں ہوتا ہے۔ والقیار ان لا نفقة لہا اذا كان مرضاً منع من الجماع لغوات الاحتباس للاستمتاع وجم الاستحسان الاحتباس قائم قائم لیستائس بہا وبمسہا وحفظ البیت والمانع بعارض فاشبه الحیض وعن ابی یوسف رحمہما اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم یصح قالوا ہذا حسن وفي لفظ الكتاب ما یشر الیہ۔ اور قیاس اس کو تخصیص تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہ ہو جبکہ ایسا مرض ہے جو جماع سے مانع ہے کیونکہ استمتاع کا احتباس جاتا ہے لیکن استحقاق ساقط نہ ہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت ہنوز مجتنب ہے کیونکہ شوہر اُس سے انس پاتا ہے اور اُس کو مس کرتا اور وہ اُس کے گھر کی حفاظت کرتی ہے اور طبی کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہے جو حیض کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کر دیا پھر بیاہ ہوئی تو نفقہ واجب ہوگا اور اگر بیاہ ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہ ہوگا کیونکہ پہلی عدت میں سپرد کرنا یا لگیا اور دوسری صورت میں سپرد کرنا صحیح نہوا اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہے اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس جواب اشارہ کرتا ہے۔ فنفقہ کیونکہ کتاب میں یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر میں بیاہ پڑی تو اس سے سمجھا گیا کہ اُس نے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا تب بیاہ ہوئی۔ قال ولعقر علی الزوج النفقة اذا كان موسراً ونفقة خادجہا۔ اور جب شوہر تو تنگ ہو تو خادجہ زوجہ کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ فرض کیا جائیگا۔ اور خادم عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہیں خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو پس اگر عورت کے پاس ان دونوں میں سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں فقرا کا اتفاق ہے بشرطیکہ شوہر تنگ نہ ہو ورنہ نہیں ہے۔ والمراد بهذا بیان نفقة الخادم ولہذا ذکر فی النسخ ولعقر علی الزوج اذا كان موسراً ونفقة خادجہا ووجہ ان کلماتہا واجبة علیہ وہذا من تمامہا اذ لا بد لہا منہ۔ اور بیان پھر اس مسئلہ کو بیان کرنے سے

مراد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہو نا ظاہر ہوا اور اسی واسطے بعض نسخوں میں ہون مذکور ہے و نفرض علی الزوج اذا كان موسراً نفقۃ
 خادمہ یعنی جب شوہر تو نگہ ہو تو اس پر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہے
 اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی کہ اس کے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادمہ ضرور ہے و نفقہ
 خادمہ اسکی ملوک ہو یا نوکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف ملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضوں نے عام رکھا۔ ع۔ و لا تفرض لکثر
 من نفقۃ خادم واحد و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور ایک خادمہ سے زیادہ کا نفقہ نہیں فرض کیا جائیگا اور یہ امام
 ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور یہی جہور علما اور ائمہ ثلثہ کا قول ہے اور حاکم شہید و کرخ و قدوری نے کچھ اختلاف نہیں ذکر کیا
 بلکہ سبقتی و سیبانی و صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جیسے شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔ ع۔ و قال ابو یوسف رحمہ تفرض
 لخدمین لانهما يحتاج الی احدہما لمصلح الداخل والی الآخر لمصلح الخارج۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اس کے
 دو خادموں کا نفقہ فرض کیا جائیگا کیونکہ اسکو ضرورت ہے کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالا دے
 و ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت بہت تو نگہ ہو جسکے ساتھ جہیز میں بہت سی خدمت والیاں آئی ہوں
 تو سب خادموں کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا و لیکن حنفیہ
 ہے کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابو حنیفہ
 و محمد ہے۔ ع۔ ولما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورة الی اثنین ولانه لو قوی کفایتہا بنفسہ کان کفایتہا
 فکذا اذا قام الواحد مقام نفسه و قالوا ان الزوج الموسر یزید من نفقۃ الخادم ما یلزم المعسر من نفقۃ
 امرأۃ و ہوا دے الکفایۃ و قوله فی کتاب اذا کان موسراً اشارۃ انہ لا تجب نفقۃ الخادم عند عسار
 و ہو روایت الحسن عن ابی حلیفہ رحمہ و ہوا الصحیح خلافا لما قالہ محمد رحمہ لان الواجب علی المعسر ان یتکفیل
 و ہی قد تکتفی بخدمۃ نفسها۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم دونوں کاموں کو پورا کر سکتا ہے تو وہ آدمیوں
 کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ دلیل ہے کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کاموں کی پرداخت کر لے تو کافی ہو جائے تو یہ ہیں جب اسے
 اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کر دیا تو بھی کافی ہے۔ پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ میں اسقدر دینا لازم
 ہوگا جقدر مجلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ میں لازم ہوتا ہے یعنی اس نے درجہ کفایت دینا پڑیگا اور جو قدری نے کتاب میں فرمایا
 کہ نفقۃ خادم اسوقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو تو اس پر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہے
 اور یہی من نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی اصح ہے برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہیں کہ تنگ دست پر بھی نفقۃ خادم
 لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگ دست پر تو یہی واجب ہے کہ اس نے درجہ کفایت دیوے اور درجہ کسی بذات خود اپنے کاموں
 کی کفایت کرسکتی ہے۔ ع۔ ماضی ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہے کہ اسکو اتنا مقدور ہو جس سے اس پر صدقہ حرام ہو اور اتنا
 مقدور ضرور نہیں کہ جس سے اس پر زکوۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ و خادم کے نفقہ میں اگرچہ فرق ہے لیکن روٹی میں
 فرق نہ ہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جاتی ہے اس میں فرق ہوگا اور اس میں اعلیٰ درجہ گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن
 زیتون کا اور ادنیٰ درجہ نمک ہے۔ ع۔ و من اعسر نفقۃ امرأۃ لم یفرق بینہما ویقال لہا استغنی علیہ
 اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگ دست ہو گیا یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونوں میں جدائی نہ ہجائیگی بلکہ تنفی
 اس عورت سے کییگا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے۔ ع۔ یعنی اناج کو اٹھارہ خریدے اس شرط پر کہ شوہر کے
 مال سے دام ادا ہونگے۔ ع۔ و قال الشافعی رحمہ لفرق لانه عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القافضی
 فی التفریق کما فی الجب و الغنۃ بل اولے لان الحاجۃ الی النفقۃ اقوی و لان حقہ یطلب و حقہا یتاخر

والاول اقویٰ فی الضرر و هذا لان النفقة تصیر دنیا بفرص القاضی فتستوفی فی الزمان الثانی وفوت المال و هو تابع فی النکاح لایصح بما هو المقصود و هو التنازل و فائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان یکنها احالة الغریم علی الزوج فاما اذا كانت الاستدانة بغیر امر القاضی كانت المطالبة علیهما دون الزوج و امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں میں تفریق کر دیجائے کیونکہ شوہر اسکو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہو گیا تو خوبصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے میں اسکا قائم مقام ہو جائیگا جیسے مجبوبات و عین کی صورت میں ہر ایک نفقہ سے عاجز کی صورت میں بدرجہ اولے ہو گا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر تفریق کجائے تو مرد کا حق مٹا جاتا ہے اور عورت کا حق ایسا ہے کہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے یعنی شوہر کے ذمہ قرضہ رہے اور مرد کا حق مٹا تا فریقین بڑھا ہوا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جاتا ہے پس عورت اس سے آئندہ زامین وصول کرے گی اور نکاح میں مال تابع ہوتا ہے تو اسکو اصلی مقصود کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا ہے اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہے کہ عورت اپنے قرضہ کو اپنے شوہر پر واپس کر سکتی ہے اور اگر اس نے بغیر حکم قاضی کے قرضہ لیا تو قرضہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہو گا شوہر پر نہیں ہو گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی نے نفقہ سے عاجز کو عین پر قیاس کیا ہے اور اسکا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا ہو کر نسل جاری ہونا ہے اور عین جب اس سے عاجز ہے تو نکاح سے کوئی فائدہ نہیں پس تفریق کر دی گئی اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہو وہ صرف مال سے عاجز ہے اور یہ اصلی مقصود نکاح نہیں ہے بلکہ تابع ہے تو وہ مثل عین کے نہیں ہوا پس تفریق نہ کی جائے بلکہ قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے اسکو اجازت دے گا کہ شوہر پر قرضہ لے لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ قرضہ کو شوہر پر اترادے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اترائی کرنا نہیں جائز ہے۔ و اذا قضی القاضی لہا بنفقة الاعسار ثم لم یسر فخاصمتہ ثم لہا نفقة المور لان النفقة تختلف بحسب الیسار والاعسار و ما قضی بہ لہا بنفقة لم تجب فدا تبیل حالہا لہا المطالبۃ بتمام حقہا۔ اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کر دیا پھر اسکا شوہر مالدار ہو گیا پس عورت نے اس سے خصامت کی تو قاضی اس کے لیے فراخی کا نفقہ پورا کر دے گا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہو گا۔ یعنی نفقہ تو آئندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہیں ہوتا بلکہ چون آتا جاوے اس وقت کا واجب ہوتا جائیگا پس قاضی نے اس وقت جو اندازہ مقرر کر دیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن جب تک وہ تنگ دست رہے ہر روز یہی اندازہ رہے گا لہذا جو اول روز حکم دیا وہی برابر باقی رہے گا جب تک کہ شوہر کو تنگ دستی سے فراخی حاصل ہو تو حالت بدلیگی پس پہلا اندازہ کافی ہو گا لہذا اندازہ بدل دیا جائیگا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ و اذا مضت مدۃ لم ینفق الزوج علیہا و طالبتہ بذلک فلا شی لہا الا ان یکون القاضی فرض لہا النفقة او صاحت الزوج علی مقدار نفقتہا فیقض لہا بنفقة ما مضی۔ اور اگر ایک مدت گزر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہیں دیا پھر زوجہ نے اس سے نفقہ گنتا کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہیں ملے گا مگر دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اس کے واسطے کوئی مقدار نفقہ مفروض کی ہو یا یہ ہو کہ اس نے اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کر لی ہو تو اسی حساب سے قاضی اس کے لیے نفقہ گنتہ کا حکم دیدیگا۔ لان النفقة صلیۃ و یست بعوض عندنا علی ما مر من قبل فلا یستحکم الوجوب فیہا الا بالقضاء و کالمیتہ لا توجب الملک الا بوجہ و ہوا القبض و الصلح بمنزلة القضاء لان ولایتہ علی نفسہ اقویٰ من ولایتہ القاضی بخلاف المہر لانه عوض۔ کیونکہ نفقہ تو گنہارے کا علیہ ہے اور ہمارے نزدیک عوض ملک نہیں ہے چنانچہ سابق بیان ہو چکا تو اسکا واجب ہونا مستحکم نہیں ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہو جائے

جیسے بہر کی صورت میں ملک واجب نہیں ہو جاتی مگر جبکہ مضبوط کرنے والی چیز لینے قبضہ پایا جائے اور صلح کرنا بمنزلہ حکم قاضی کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھ کر ہے برضا ہر کے کہ وہ عوض ہوتا ہے۔ **ف**۔ تو وہ لینے کا حکم لازم ہو جائیگا۔ **و** ان مات الزوج بعد ما قضی علیہ بالنفقة ومضى شوہر سقطت النفقة۔ اور اگر شوہر پر نفقہ کا حکم دیدیا گیا پھر وہ مر گیا اور کچھ مہینہ گزر گئے تو انکا نفقہ ساقط ہو گیا **ف**۔ اس میں ائمہ ثلاثہ کا خلاف ہے۔ اور اگر قاضی نے بعد نفقہ فرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرضہ لے اور اُسے اُدھار لیا پھر دونوں میں سے کوئی مر تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط نہ ہوگا اور یوں ہی اگر شوہر نے اُسکو طلاق دیدی ہو تو صحیح روایت یہ کہ ساقط نہ ہوگا اور اگر قاضی نے قرض لینے کا حکم نہیں دیا تو ساقط ہو جائیگا جیسا تن میں ہے۔ **و** کذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلیہ والصلاۃ تسقط بالموت کالموت کا لہتہ یہ بطل بالموت قبل القبض وقال الشافعی رحمہ تصیر دنیا قبل القبض ولا تسقط بالموت لانه عوض عندہ فصار کسائر الدیون وجوابہ قد بینا ہ۔ اور یوں ہی اگر زوجہ مر گئی تو بھی ساقط ہو جائیگا کیونکہ نفقہ تو ایک عطیہ ہے اور ایسی عطایا بوجہ موت کے خافط ہو جاتی ہیں جیسے کوئی چیز بہر کی اور بوجہ بطل کے قبضہ کرنے سے پہلے بہر کرنے والا مر گیا تو بہر باطل ہو جاتا ہے اور شافعی نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جائیگا اور اُسکے مرنے سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ اُنکے نزدیک نفقہ ایک عوض ہے تو دیگر قرضوں کے مانند ہو گیا اور اسکا جواب ہم بیان کر چکے ہیں۔ **و** ان اسلفها نفقة استہ اسی عجلبھا ثم مات لم یسترجع منها بشئ و ہذا عند ابی حنیفہ والابی یوسف وقال محمد یجب لہا نفقة ما مضی والبقی للزوج و ہو قول الشافعی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایک سال کا نفقہ دیدیا یعنی بیشکی دیدیا پھر شوہر مر گیا تو عورت سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ جتنا زمانہ گزرا اُسکا نفقہ حساب کر کے عورت کو دیا جائے اور باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے **ف**۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہو گیا ہو تو بالاتفاق واپس نہ لیا جائیگا۔ **و** علی ہذا الخلاف الکسوة لانہا استعجلت عوضا عما استحققت علیہا بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فیبطل العوض بقدرہ کرزق القاضی وعطاء المقاتلہ ولما انہ صلیہ وقد انفصل بہ القبض ولا رجوع فی الصلاۃ بعد الموت لانہما حکما کما فی الہبتہ ولہذا لو ملک من غیر استہلاک لایسترجع شیئ منہا بالا جماع وعن محمد رحمہ انہا اذا قضت نفقة الشہر او ما دونہ لایسترجع منها بشئ لانه لیس فی فصار فی حکم الحال اور یہی اختلاف ابی اس میں ہے کیونکہ شوہر کے مدعے سے جس چیز کا استحقاق اُسکو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اسے بیشکی بطور عوض لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا جیسے قاضی کا روزینہ اور عطاء کا عطیہ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے حالانکہ وہ عورت کے قبضہ میں آچکا اور عطیات بعد موت کے واپس نہیں دیے جاتے کیونکہ اُنکا حکم پورا ہو جاتا ہے جیسے بہر میں حکم ہے اور اسبوجہ سے اگر یہ نفقہ بغیر عورت کے تلف کرنے کے ضائع ہو گیا تو بالا جماع اُس سے کچھ واپس نہ لیا جائیگا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا کم کا نفقہ دیا کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اُس سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک تھوڑی سی چیز ہے تو گویا فی الحال کا نفقہ ہوگا۔ **و** اذا تزوج العبد حرۃ فنفقہا دین علیہ بیاع فیہا ومعناہ اذا تزوج باذن المولے لانه دین وجب فی ذمہ لوجود سببہ وقد ظہر وجوبہ فی حق المولے فی تعلق برقبۃ کدین التجارۃ فی العبد التاجر ولان یفقدہ لان تھمانی النفقة لانی عین الرقیۃ ولومات العبد سقطت وکذا اذا قتل فی الصحیح لانه صلیہ۔ اور اگر غلام نے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا تو اُسکا نفقہ غلام پر فرض ہوگا کہ وہ نفقہ میں فروخت کیا جائیگا اور اُسکے معنی یہ ہیں کہ غلام نے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرضہ ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اُسکے واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور اسکا واجب ہونا

اُسکے مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اُسے راضی ہو کر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے تاجر غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہے و لیکن مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ غلام کا قرضہ یہ دے کہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے نہ کہ غلام کی گردن میں۔ اور اگر وہ غلام مر گیا تو نفقہ ساقط ہو گیا اور اسے طبع اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قتل پر ساقط ہو گیا کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا۔ غلام تاجر وہ غلام ہے جس کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی پھر اُسے اُدھار قرض معاملہ کر کے اپنی گردن پر قرضہ کر لیا تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائیگا لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اُس کا قرضہ یہ دے یعنی قرضہ ادا کر دے اسے طبع یہ غلام جسے مولیٰ کی اجازت سے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا اور ولایتی نے فرمایا کہ ہر کے واسطے بھی فروخت کیا جائیگا لیکن جب ایک بار فروخت کیا گیا اور پورا ہر ادا ہوا تو باقی کے لیے مشتری کے پاس سے فروخت ہوگا بلکہ جب کبھی آزاد کیا جائے تب عورت مطالبہ کر سکتی ہے برخلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھا گیا اور فروخت کر کے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھا گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائیگا کیونکہ نفقہ جدید قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ بار بار اُس کے لیے فروخت ہوگا۔ م۔ ع۔ وان تزوج الحرامۃ فبواہا مولا یا معة منزلا فلعلمہ النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم یواہا فلا نفقة لہا لعدم الاحتباس والتبویۃ ان یخلی بینہا وبینہ فی منزلہ ولا یتخذہما ولو استخذا لبعدا التبیۃ سقطت النفقة لانه فوات الاحتباس والتبویۃ تغیر لازمیۃ علی ما مر فی النکاح ولو خدمتہ الجاریۃ حیاتیۃا من غیر ان یتخذہما لایسقط النفقة لانه لم یتخذہما لیکون استرداد او المدبرۃ وام الولد فی ہذا کالامۃ۔ اور اگر مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولیٰ نے اپنی باندی کو اُس کے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اُس پر نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات میں الگ نہیں بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ ہوگا کیونکہ احتباس نہیں ہے اور رات کو الگ بسانے سے یہ مراد ہے کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اُس کے گھر میں رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے اور اگر پہلے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت میں لے لیا تو نفقہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ احتباس جاتا رہا اور باندی مولیٰ پر لازم نہیں ہے جیسا کہ کتاب النکاح میں گذرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولیٰ کی خدمت کی بغیر اُس کے کہ مولیٰ اُس سے اپنی خدمت کو کسے تو نفقہ نہیں ساقط ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اُس کو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی اور اگر باندی بدمعہ یا ام ولد ہو تو اُس کا حکم مثل محض باندی کے ہے۔

فصل۔ وعلى الزوج ان یسکنہا فی دار مفردۃ لیس فیہا احد من اہلہ الا ان تختار ذلک لانہا لیسکتی من کفایتہا فیجب لہا کالنفقة وقد اوجبه اللہ تعالیٰ مقرونا بالنفقة واذا وجب حقہا لیس لہ ان لیشترک غیرہا فیہ لانه تنضربہ فانہا لاتا من علی متاعہا ومنعہا عن المعاشرة مع زوجہا ومن الاستمتاع الا ان تختار لہا رضیت باقتصاص حقہا۔ اور شوہر پر واجب ہے کہ عورت کو علیحدہ گھر میں جس میں شوہر والوں میں سے کوئی نہ ہو باندے والا کہ عورت خود شوہر والوں کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات میں سے سکونت بھی ہے تو نفقہ کی طرح وہ بھی شوہر پر واجب ہے اور امتد قائلے نے نفقہ کے ساتھ ملا کر اس کو بھی واجب کیا ہے اور جب سکونت عورت کے واسطے حق نہیں ہوتی لامر کو رد انہیں ہے کہ اُس کے حق میں غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہے کیونکہ ایک قودہ اپنے سہبائے سے بخون نہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ بل ل کر نہیں رہ سکتی اور غیر سے جملہ اُس کے متعلقات سے رک ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کہ خسران والوں کے ساتھ رہے تو جائز ہے کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود راضی ہوتی۔ وان کانت لہ ولد من غیرہا فلیس لہ ان یسکنہا معہا لما بیتا ولو سکنہا فی بیت من الدار مفردہ ولہ غلق کفایا لان المقصود قد حصل۔ اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اُس کو اختیار نہیں کہ لڑکے کو اُس کے

بہاد سے بدلیل مذکورہ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت میں جک بند کرنے کا دروازہ جوڑ
 ہو بسا یا نواس عورت کے واسطے کافی ہو کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ولہ ان منع والد بہا و ولد ہا من غیرہ و اہلہا
 من الدخول علیہا لان المنزل ملک فله حق المنع من دخول ملکہ۔ اور شوہر کو اختیار ہر وہ زوجہ کے والدین کو یا اس کے
 لڑکے کو جو پہلے خاوند سے ہو اور دوسرے لوگوں کو جو عورت کے رشتہ دار ہیں عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ
 گھر تو شوہر کی ذاتی ملک ہو تو اس کو اپنی ملک میں آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ ولا ینتعم من النظر ایسا
 وکلاهما فی امی وقت اختارہ المافیہ من قطیعة الرحم ولسی لہ فی ذلک ضرر وقیل لا ینتعم من الدخول
 و الکلام و انما ینتعم من القرار لان الفسۃ فی اللبث و تطویل الکلام وقیل لا ینتعم من الخرج الی الوالدین
 ولا ینتعم من الدخول علیہا فی کل جمعة و فی غیر ہما من المحارم التقیہ برسۃ و ہوا الصحیح۔ اور شوہر کو یہ اختیار
 نہیں ہو کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب بھی وہ چاہیں اس عورت کی طرف دیکھنے اور اس کے ساتھ باتیں کرنے سے منع کرے
 کیونکہ اسمین ناتا تو رانا لازم آتا ہو اور یہ حرام ہو اور مرد کے حق میں کچھ قرینہ نہیں ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ باتیں کرنے
 کی طرح اُنکو آنے سے بھی منع نہیں کر سکتا بلکہ بیان ٹھہرنے سے منع کر سکتا ہو کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہاں دیر تک ٹھہرنے اور
 بہت باتیں کرنے سے ہوگا اور اکثر علما نے کہا کہ عورت کو اپنے والدین کے بیان جانے اور اس کے والدین کو یہاں آنے
 سے ہر جمعہ میں ایک بار منع نہیں کر سکتا ہو اور اسی پر فتویٰ ہو اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتے و ازبھر یہ
 عورت دائمی حرام ہو اُنکی دیارت کا اندازہ ایک سال ہو یعنی سال میں ایک دفعہ خواہ یہ جادے یا دے آدین اور یہی صحیح
 ہو۔ و اذا غاب الرجل ولہ مال فی ید رجل یعترف بہ و بالزوجۃ فرض القاضی فی ذلک المال نفقۃ
 زوجۃ الغائب و ولدہ الصغار و والدہ و کذا اذا علم القاضی ذلک و لم یعترف بہ لانہ لما اقر بالزوجۃ
 و الولدیۃ فقد اقر ان حق الاخذ لہا لان ہا ان تاخذ من مال الزوج حقہا من غیر رضاء و اقرار صاحب الید
 مقبول فی حق نفسه لا یما حہنا فانہ لو انکر احد الامرین لا تقبل بنیۃ المرأة فیہ لان المودع لیس خصم فی
 اثبات الزوجۃ علیہ ولا المرأة خصم فی اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت فی حقہ تعدی الی الغائب
 و کذا اذا کان المال فی یدہ مضاربتہ و کذا الجواب فی الدین و ہذا لکہ اذا کان المال من جنس حقہا
 در اہم اود نانیہ او طعلما و کسوة من جنس حقہا اما اذا کان من خلاف جنسہ لا تعرض النفقۃ فیہ لانہ
 یحتاج الی البیع و لا یباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابی حنیفہ رحم فلا نہ لا یباع علی الحاضر و کذا علی
 الغائب و اما عند ہما فلا نہ ان کان لیقضی علی الحاضر لانہ یعترف امتناعہ لا یقضی علی الغائب لانہ لا یعترف
 امتناعہ۔ اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر کو گیا اور اس کا کچھ مال کسی شخص شہادید کے قبضہ میں ہو جو اس ودیعت کا اقرار
 کرتا ہو اور یہ بھی اقرار کرتا ہو کہ یہ عورت اُس شخص غائب کی زوجہ ہو تو قاضی اس مال میں سے اس غائب کی زوجہ اور
 اُس کے نابالغ اولاد اور اُس کے والدین کا نفقہ مفروض کر دے گا اور اسی طرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اُسکی زوجہ
 ہو اور اُسکی مال زید کے پاس ہو حالانکہ زید نے اسکا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور غیر غائب
 اور والدین کا نفقہ مفروض کر دے گا کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونوں کا اقرار کیا تو اسے یہ بھی
 اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہو کیونکہ زوجہ کو اختیار ہوتا ہو کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے
 بقدر کفایت لے لے (بدلیل ابوسفیان کے زوجہ جکانام ہند بنت عتبہ ہو) اور قبض مال کا اقرار اپنے حق میں قبول
 ہو خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت میں سے کسی امر کا انکار کرے تا تو اس پر عورت کے گواہ قبول نہیں ہوتے

یونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ولایت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور نہ مرد غائب کے حقوق ثابت کرنے میں اسکی زوجہ مدعی ہو سکتی ہے تو ولایت رکھنے والے کا اقرار مرد قبول ہے تو جب اسے حق میں یہ امر ثبوت ہو گیا تو غائب کے حق میں بھی تعدی ہو گا اور اسی طرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے مگر اگر قافلہ اس مال مضاربت کا اور زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو قاضی اس میں سے ان لوگوں کا نفقہ مقرر کر دے گا اور اسی طرح اگر اس شخص پر غائب کا مدعی ہو تو بھی اسی صورت میں یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے کہ یہ مال حق عورت کی مجلس سے ہو یعنی اس کے نفقہ کی قسم سے روپیہ یا شرفی یا انج ہو یا حق عورت کی مجلس کا کپڑا ہو یعنی جیسا لباس اس عورت کے لیے واجب ہو تا ہے اگر اسی مجلس کا کپڑا زید کے پاس ولایت ہو تو قاضی اس میں سے کپڑا دوادے گا اور اگر یہ مال غلام جس ہو تو قاضی اس میں نفقہ مفروض کرے گا کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اس کے پیچھے کی ضرورت ہے یعنی شلہ گھر یا غلام یا اسباب ولایت رکھ گیا ہو تو اس میں سے نفقہ نہیں دلا سکتا کیونکہ اس کے پیچھے کی ضرورت ہے اور غائب کامل بالاتفاق نہیں بیجا جاتا ہے سوا ابو حنیفہ کے نزدیک تو اس لیے کہ جب حاضر ہی مال نہیں بیجا جاتا تو غائب کا بد رجاء لی نہیں بیجا جائیگا اور رہا صاحبین کے نزدیک اس واسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر اسکا مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے اس وجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا اداسے حق سے قاضی کو معلوم ہو جاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہیں کرے گا کیونکہ اسکا انکار کرنا معلوم نہیں ہو افس تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ و لباس کی مجلس سے ہے کسی کے پاس ولایت رکھ کر سفر کو چلا گیا اور ولایت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال غلام غائب کی ولایت یا مضاربت یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اسکی زوجہ اور یہ بچے اسکی اولاد صغیر اور یہ لوگ اس کے والدین ہیں یعنی اس سے مستحق نفقہ ہیں یا قاضی کو فودان اور کا علم ہو تو قاضی ان لوگوں کا نفقہ یا لباس اس مال سے مقرر کر دے گا۔ قال و یاخذ منہا کفیلاً نظر اللغاب لانہا ربما استوفت النفقة او طلعت الزوج و انقضت عدتہا فرق بین ذلک و بین الميراث اذا قسم بین ورثتہ حضور بالبیتہ ولم یقولوا لانہ لم وارثا آخر حیت لا یؤخذ منہم الکفیل عند ابی حنیفہ رحم لان ہناک الکفول لہ محمول وہنا معلوم وہو الزوج کلہما بائعہ ما اعطایا النفقة نظر اللغاب۔ اور قاضی اس عورت سے کفیل لے لیا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت مستحق نفقہ نہ ہوگی تو غائب کامل و ابیں ملیگا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اس سے پیشگی وصول کر لیا ہو یا شوہر اسکو طلاق دے چکا اور عدت گزر چکی ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت میں کفیل لیا اور میراث کی صورت میں نہیں تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مرا اور اس کے وارثان حاضرین نے گواہ پیش کیے جنہوں نے گواہی دی کہ یہ لوگ اس کے وارث ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ہم اس کے سواے دوسرے وارث نہیں جانتے ہیں تو قاضی ان میں میراث تقسیم کر دے گا اور ابو حنیفہ کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل نہیں لیا اس واسطے کہ وہ شخص معلوم نہیں جس کے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ کی صورت میں معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسی طرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دے گا کہ و اللہ انے عورت کو نفقہ نہیں دیا ہے۔ قال ولا یقفیہ بنفقۃ فی مال غائب الا للہ و لا۔ اور قدوری نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دے گا سواے ان لوگوں کے جس سے یعنی سواے زوجہ اور اسکی اولاد صغیر اور اس کے والدین کے یا جو لوگ ان کے حکم میں ہوں جیسے اولاد بالغین جو بیٹے یا بیچ ہوں یا عورتیں ہوں۔ و وجہ الفرق ہوا ان نفقۃ ہوا لہ واجبۃ قبل قضاء القاضی ولہذا کان لہم ان یاخذوا قبل القضاء فکان قضاء القاضی اعانۃ لہم اما بعد من الممارم فنفقۃہم انما تجب بالقضاء لانہ مجتہد فیہ والقضاء علی الغائب لا یجوز و لو لم یعلیم القاضی ذلک و لم یکن مقررا باقاسم البیتۃ علی الزوجۃ اولم یخلف الا باقاسم البیتۃ لیس فیہ القاضی نفقۃ علی الغائب

و یا مر با بالاستدانة لا یقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضاء علی الغائب - اور فرق کی وجہ یہ ہر مہنی
ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسرے کا واجب نہ ہوگا ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو
قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگوں کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے بیویں لیکن قابض مال
انکو نہ تیا پس قاضی کا حکم ان لوگوں کے واسطے اعانت ہو گیا رہے دوسرے محارم جنکا نفقہ وجہ عیال کے اس شخص کے
ذمہ آئے تو انکا نفقہ واجب جب ہی ہوگا کہ قاضی حکم دیدے کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب پر قاضی کا حکم
دینا جائز نہیں پس قاضی دوسروں کے نفقہ کا حکم نہ دے گا اور رہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہ ہو
اور جس شخص کے پاس مال ہو وہ بھی اسکا اقرار نہیں کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کیے یا یہ صورت تھی
کہ غائب نے کچھ مال نہیں چھوڑا پس عورت نے اس غرض سے گواہ قائم کیے کہ غائب پر قاضی اسکا نفقہ مفروض کرے تاکہ
شوہر پر قرضہ لینے کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غائب پر حکم دینا لازم آتا ہے۔ وقال
زفر یقضی فیہ لان فی ذلک نظر الہما ولا ضرر فیہ علی الغائب فانہ لو حضر وصدقہا فقد اخذت حقہا وان حجبہا
فان کل نقد صدق وان اقامت بنیۃ نقد ثبت حقہا وان عجزت یضمن الکفیل او المرأة وعمل بقضاة
الیوم علی ہذا لا یقضی بالنفقة علی الغائب لحاجة الناس و ہو مجتہد فیہ و فی ہذہ المسائل اقوال مر جوع
عنہما فلم نذكر ہا۔ اور زفر نے کہا کہ قاضی کفیل لیکر اس معاملہ میں حکم دیدیگا کیونکہ اس میں عورت کے واسطے بہتری ہے
اور مرد غائب کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اس نے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ
عورت نے اپنا حق لیا ہے اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی
تصدیق لازم آئی اور اگر اسکی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کیے تو بھی عورت کا حق ثابت ہو گیا اور اگر وہ گواہ
دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمان دیگی مصنف نے فرمایا کہ آج کل قاضیوں کا اسی قول پر عمل ہے
کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اسکی ضرورت ہے اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے اور اس مسئلہ میں دیگر
اقوال بھی ہیں جسے مجتہدون نے رجوع کیا ہے تو بتنے انکو ذکر نہیں کیا۔ واضح ہو کہ امام مصنف نے لباس کا ذکر
نہیں کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہوا اسکی بھی تحقیق پوری نہیں ہے لہذا میں اس ذیل میں بیان کرتا ہوں پس اول
یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تفریق نہ ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک تفریق کی جائیگی
اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے اور اسی طرح اگر کپڑے سے یا سکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے شیخ ابن الہمام نے
کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابو ہریرہ مرفوع ہے جو حسین یہ آئے کہ پہلے اس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش
میں ہے تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم کسکی پرورش کوین فرمایا کہ تیری جو رہے جو کہیں گی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کر دے
اور تیرے خادم ہیں ہر ایک کیلگا کہ مجھے کھانا دے اور مجھے کام لے اور تیرا فرزند ہے جو کہیں گا کہ مجھے کپڑے چھوڑتا ہے۔ والہام
صحیح اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہیں گی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سعید
ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جوہ کو نفقہ نہ دے سکے تو دونوں میں تفریق کر دی جائیگی اور سعید ابن مسیب
نے کہا کہ مجھے سفیان ثوری نے ابو الزناد سے روایت کی کہ میں نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو
نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا دونوں میں جدائی کر دی جائے فرمایا کہ ہاں تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے فرمایا کہ ہاں سنت ہے
ورواہ الدارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور مرسل صحیح بھی
بالاتفاق محبت ہے اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا اسکو غنیم پر قباس کیا تو وہ

بدرجہ اولے اس لائق ہو کہ چونکہ بغیر وطی کے بدن باقی رہتا ہے اور بغیر روزی کے نہیں باقی رہتا اور عینین میں بالاتفاق
فتح جائز ہو حالانکہ وطی کی منفعت دونوں میں مشترک ہو تو جب مشترک میں یہ جائز ہو تو نفقہ میں جو عورت کے ساتھ خاص
ہو بدرجہ اولے جائز ہوگا اور علیٰ ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اسکو حکم دیا جائیگا کہ فروخت کرے تو جب
دوہ کو نفقہ نہ دے سکے بدرجہ اولے جدائی لازم ہوگی (فروع) اگر دوہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو واضح قول میں
اسکا نفقہ ساقط ہوگا شوہر پر اسکو اناج دینا واجب ہو اور واضح یہ کہ وہ پسیر کو پارے حرمون سے نفقہ مقدر ہوگا
کیونکہ بیکار کھاتا بڑھتا رہتا ہے اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی اور عورت کے نہانے کا پانی اور سروں
دھونے کا صابون وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہے اگرچہ اسکا شوہر عورت کے واسطے جائزے و گرجی کا کپڑا بھی فرض ہو تو جائزے میں
تمیص اور چادر اور ڈھنی و ازار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیوں میں نہیں ہے بھروسے کے واسطے بہت
ارزان اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہے اور امام محمد نے بسوط میں کہیں ازار و موزے کا ذکر نہیں کیا
حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہے اور زیادہ تفصیل فتاویٰ ہند یہ میں ہے۔ م۔

فصل - واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة اسکے نبی عدتہا رجعا کان او بائنا۔ اور جب مرد نے
اپنی جو رو کو طلاق دی تو عورت کی عدت میں اس کے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو
وقال الشافعی رحمہ اللہ لا نفقة للمبتدئة الا اذا كانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعہ قائم لاسیما عندنا فانه
یحل له الوطی واما البائن فوجہ قولہ ماردی عن فاطمہ بنت قیس قالت طلقنی زوجی ثلثا فلم یفرض لے
رسول اللہ علیہ السلام سکنی ولا نفقة ولا لہ الماک وہی مرتبہ علی الملک ولہذا لا تجب للمتوفی عنہا
زوجہا لانہ بخلاف ما اذا كانت حاملا لانہا عرفناہ بالنص و ہو قولہ تعالیٰ وان کن اولات حل
فانفقوا علیہن الآتیہ۔ اور امام شافعی نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں
دی ہوں تو اس کے واسطے کچھ نفقہ نہیں ہے مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی میں البتہ واجب ہے اسوجہ سے کہ بعد طلاق رجعی کے عدت
مکمل نکاح قائم رہتا ہے خصوصاً اگر خفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق میں وطی حلال ہے اور وہی بائن تو اس میں اختلاف ہے
پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہے جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہ نے
کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہیں
کیا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہیں رہتی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح
پر ہے اور اسوجہ سے اس عورت کے لیے نہیں واجب ہوتا جسکو اسکا شوہر چھوڑ مرا ہو کیونکہ ملک زائل ہوگئی بخلاف اس کے
اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہر مکلف نفس قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالیٰ وان کن اولات حل
یعنی اگر یہ مطلقہ عورتیں حل والیاں ہوں تو انکو نفقہ دو۔ ولنا ان النفقة جزاء احتباس علی ما ذکرنا والاحتباس
قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح و ہو الولد اذا العدة واجبة لصيانة الولد فجب النفقة ولہذا کان لہا اسکن
بالاجماع وصار لہا اذا كانت حاملا و حدیث فاطمہ بنت قیس ردہ عمر رضی اللہ عنہ قال لا نزع کتاب ربنا و
سنۃ نبینا بقول امرأۃ لا ندري صدقت ام کذبت فخطت ام نسیت سمعت رسول اللہ علیہ السلام
یقول للمطلقة الثالث النفقة والسكنی ما است فی العدة و ردہ ایضا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ و اسامہ بن زید
و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہا۔ اور بخاری دلیل یہ ہے کہ روزینہ تو عدت کو اپنے پاس روک رکھنے کا علیہ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے
اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہے کیونکہ عدت اسی واسطے واجب ہوتی ہے کہ فرزند کی حفاظت کی جائے

تعدت کا نفقہ واجب ہو گا اور اس وجہ سے بالاتفاق عورت کے لیے سکی واجب ہوتا ہے تو ایسی صورت ہو گئی جیسے حل ظاہر ہو یا وہ
 حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ
 وسلم کی سنت ایک عورت کے گھنے سے نہیں چھوڑینگے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی ہے اور اُسکو یاد رہا یا بھول گئی
 اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دی جائیں اُسکے لیے نفقہ و سکنی
 واجب ہے جب تک وہ عدت میں رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت و اسامہ بن زید و جابر بن عبد اللہ و ام المؤمنین
 عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا۔ حضرت عائشہ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتی تھیں کہ فاطمہ
 بنت قیس کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ہے جو کہتی ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے واسطے نفقہ و سکنی نہیں ہے اور حدیث
 اسامہ کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم و ترمذی اور نسائی
 و ابو داؤد و طحاوی و دارقطنی نے روایت کیا لیکن اُسکے آخرین یہ نہیں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا
 اے آخر وہ بلکہ اسکو ابو داؤد و ترمذی و نسائی و طحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور مترجم کتابا
 تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت
 کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچا زاد بھائی کے پاس میرے واسطے انج رکھ دیا تھا
 تو ظاہر ہے کہ یہی نفقہ ہو گیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے
 گھر میں عدت کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہے۔ غم۔ ولا نفقة للمتوفی
 عنہا زوجه لان احتباسها ليس بحق الزوج بل بحق الشرع فان التبرع عيادة منها الا ترے
 ان معنی المتوفی عن برارة الزوج ليس لمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان
 تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن سجا بهاني ملك الورثة۔ اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو اُسکے واسطے
 نفقہ عدت نہیں ہے اس واسطے کہ اُسکا شوہر کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہے بلکہ شرعی حق ہے کیونکہ یہ روک اُسکی طرف سے عیاد
 ہو گیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پاکی دریافت کرنا اس عدت میں ملحوظ نہیں ہے حتیٰ کہ اس عدت میں حیض شرط ہی نہیں ہے حتیٰ
 اگر چار مہینہ دس دن تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گزر جائیگی پس اس عدت میں شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہ ہو گا
 اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہیں رہی تو وارثوں کی
 میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔ وکل فرقة جارت سن قبل المرأة بمصيبة مثل الردة وتقبل ابن
 الزوج فلا نفقة لها۔ لانهما صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشرة بخلاف ما
 بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطي وبخلاف ما اذا جارت الفرقة من قبلها بغير مصيبة
 كخيار العتق وخيار البلوغ والتفرق لعدم الكفاءة لانها حبت نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا
 حبت لاستيفاء المهر۔ اور ہر جدائی جو عورت کی جانب سے بوجہ مصیبت کے پیدا ہو مثلاً وہ مرتد ہو گئی یعنی دین اسلام
 سے چھوڑ گئی یا اُسنے شہوت سے شوہر کے سپرد ہو کر لیا تو اُسکے واسطے نفقہ نہ ہو گا کیونکہ اُسکا اپنے نفس کو روکنا حق ہو گیا ہے تو
 ایسی ہو گئی جیسے وہ نافرمانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہ ہم ہو کہ پھر اُسکو مہر بھی نہ ملے گا تو جواب دیا) بخلاف مہر کے
 بعد طہی ہو جانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر تھا اتحاد اُسنے طہی کے ساتھ سپرد کر دی اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عورت
 کی جانب سے بغير مصیبت واقع ہوئی ہو جیسے اُسکو آزاد کیا اختیار ملا یا بائع ہونے کا اختیار ملا یا شوہر کفر نہ ہونے کی وجہ سے جدائی
 ہوئی تو اُسکو نفقہ عدت ملے گا کیونکہ اُسنے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہے اور اپنا روکنا نفقہ نہیں ساکت کرتا ہے جیسے اگر اُسنے

اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اس واسطے رکھا کہ اپنا ہر سچل وصول کرے تو نفقہ قائم رہتا ہے۔ وان طلقها ثلثاً ثم ارتم
والعیاذ باللہ سقطت نفقتها وان مکنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مکنت بعد الطلاق لان
الفرقة تثبت بالطلاق الثالث ولا عمل فیہا للردۃ والتمکین الا ان المردۃ تجلس حتی تتوب ولا نفقة للمحبوسۃ
والمکنتۃ لا تجلس فہذا وقع الفرق۔ اور اگر اُس نے عورت کو تین طلاقیں دیدیں اسکے بعد وہ نفوذ باللہ مرتد ہو گئی تو اُس کا
نفقہ ساقط ہو گیا اور اگر اُس نے شوہر کے پیسر سے وطی کرائی تو اُس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ تین طلاق کے بعد جس
وطی کرائی ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ شوہر سے بالکل جدائی ہو جو تین طلاق کے ہو گئی اور اب جدائی میں مرتد ہونے کو یا پیسر شوہر
سے وطی کرانے کو کچھ دخل نہیں ہو لیکن اتنی بات ہو کہ جو عورت مرتد ہو گئی وہ قید کی جاتی ہو یہاں تک کہ توبہ کرے اور ایسی قید کی
عورت کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا ہو اور جس عورت نے شوہر کے پیسر سے وطی کرائی قودہ قید نہ ہوگی پس اسوجہ سے دونوں میں فرق ہو گیا
فصل۔ و نفقة الاولاد الصغار علی الاب لا یشترک فیہا احد کمالا یشترک فی نفقة الزوجۃ لقولہ تعالیٰ و
علی المولود ولہ زقرمن و المولود لہ ابو الاب۔ فصل اور نابالغ اولاد کا نفقہ صرف اُنکے باپ پر واجب ہو اس میں باپ کے
ساتھ کوئی شریک نہ ہو گا جیسے اُسکی زوجہ کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا ہو یعنی کسی پر شرکت واجب نہیں ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا و علی المولود زقرمن یعنی ان عورتوں کا رزق فقط مولود پر واجب ہو اور مولود باپ ہو۔ وان کان الصغیر
رضیعاً فلیس علی امہ ان ترضعہ لما بینا ان الکفایۃ علی الاب واجرة الرضاع کا نفقہ ولا نہاعسا بالاعتد
علیہ لعدربہا فلا معنی للبحر علیہ وقیل نے تاویل قولہ تعالیٰ لا تضار والدۃ بولدہا بالزاحما الارضاع مع کہ ہوتا
وہذا الذی ذکرنا بیان الحکم وذلک اذا کان یوجد من ترضعہ اما اذا کان لا توجد من ترضعہ تجبر الام علی الارضاع
حیانہ للبحر عن الفضل ع۔ اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم قضاء میں اسکی ماں پر یہ واجب نہیں کہ اُسکو دودھ پلا دے
کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہو اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہو یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے دودھ پلا
کی اجرت ہو اور اس دلیل سے کہ اُسکی ماں کچھ دیر نہیں کہ بچہ کسی عذر کے اُسکو دودھ پلانے پر قادر نہ ہو تو اُسکو دودھ پلانے پر مجبور
کرنے کے کچھ معنی نہیں اور قولہ تعالیٰ لا تضار والدۃ بولدہا بمعنی والدہ بچہ اپنے بچہ کے ضرر نہیں اٹھا دیکھی اسکی تفسیر میں کہا گیا
کہ اُسپر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائیگا جبکہ یہ امر اُسپر گران ہو اور یہ جو کچھ سمجھنے ذکر کیا ظاہری حکم قضاء کا بیان ہو اور یہ بھی اُسوقت
تک ہو کہ بچہ کو دودھ پلانے والی میسر ہو اور اگر میسر نہ ہو (یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو) تو اُسکی ماں پر دودھ پلانے کی کسوٹی
جبر کیا جائیگا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے۔ اور عمدہ میں مذکور ہو کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دوسرے
کے مافوق نہ ہو گا اور ماں پر دودھ پلائی واجب نہ ہونا حکم قضاء اس واسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا
واجب ہو اس واسطے مثل نچ نے کہا کہ اگر قاضی اُسکو دودھ پلائی کی اجرت دلاوے تو اُسکو لینا حلال نہیں ہو کیونکہ دین کی راہ
سے جو بات اسپر واجب ہو اُسکی اجرت لینا جائز نہیں ہو اور یہ شرح کتاب النفقات میں صریح مذکور ہے۔ ع۔ قال ویستاجر
الاب من ترضعہ عندہ اما استیجار الاب فلا ان الاجر علیہ وقولہ عندہ بمعناه اذا ازادت ذلک لان الحرج لہا۔
قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اُسکی ماں کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اس واسطے ہو کہ اگر
اُسکے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اُسکی ماں کے پاس پلاوے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ جب ماں ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو
اُسی کے پاس پلانا لازم ہو گا کیونکہ گو د کا حق ماں ہی کے واسطے ہو۔ وان استاجرہا وہی زوجۃ معتدۃ لترضیع
ولدہا لم تجز لان الارضاع صحیح علیہا دیانۃ قال اللہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادہن الا انہا عذرت
لاحتمال عجزہا فاذا اقدست علیہ بالاجر نہزت قدرتها فکان الفعل واجبا علیہا فلا یجوز اخذ الاجر علیہ و ہذا نے

فی المعتدة عن طلاق رجعی روایت واحدہ لان النکاح قائم وکذا فی المبتوتہ فی روایتہ و فی روایتہ اخری جابر
استبجاء لان النکاح قد زال وجہ الاولیٰ انہ باقی فی حق البعض الاحکام۔ اور اگر اُس نے بچے کی مان کو دودھ پلانے
کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اُسکی زوجہ یعنی نکاح میں موجود ہو یا اُسکی طلاق کی عدت میں ہو تو اجارہ نہیں جائز ہے اس واسطے
کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادہن یعنی ما میں
اپنی اولاد کو دودھ پلانا دین تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ عورت اس واسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو پھر
جب اُس نے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہو گیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہو پس حکم الہی کے موافق دودھ پلانا اس پر واجب ہوا
تو اب اس کام پر اجرت لینا اُسکو جائز نہیں۔ پھر جو حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز نہ ہوتا تو یہ ایسی معتدہ میں جسکو رجعی طلاق دی گئی ہے
بروایت واحدہ نہیں جائز ہے لیکن کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اور اگر قطعی جدائی کی عدت میں ہو تو اس میں دور و اس میں
میں ایک روایت میں نہیں جائز ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کہ اُسکو اجارہ پر مقرر کرے کیونکہ نکاح زائل ہو گیا اور پہلی
روایت کی وجہ یہ ہے کہ بچے احکام کی راہ سے نکاح باقی ہے حتیٰ کہ اس پر عدت واجب ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ اور سکنتی واجب ہے اور اُسکو اپنی
زکوٰۃ نہیں دے سکتا اور نہ اُسکے مفید کو اسی قبول ہوگی۔ ع۔ ولو استاجرہا وہی منکوحۃ او معتدۃ لا رضاع ابن لہ من غیرہا
جائز لانہ غیر مستحق علیہا وان انقضت عدتہا فاستاجرہا یعنی لا رضاع ولدہا جائز لان النکاح قد زال بالکلیۃ وصارت
کالا جنبیۃ۔ اور اگر اُس نے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اس واسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اُسکا بچہ دوسری زوجہ سے ہے اُسکو دودھ پلا دے تو جائز ہے
کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہیں ہے اور اگر معتدہ کی عدت گزر گئی پھر اُس نے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو
اسی عورت سے ہے اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح بالکل زائل ہو گیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہو گئی۔ فان قال الاب
لا استاجرہا وجاء بغیرہا فوضعت الام بمثل اجرا لاجنبیۃ او وضعت بغیرہا کانت ہی اق لانہا اشفق فکان النظر
للصبی فی الدفع الیہا۔ پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ میں بچہ کی مان کو اجارہ پر نہیں مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لایا ہے
اجرت اجنبیہ مانگتی تھی اُس قدر اجرت پر یا بغیر اجرت کے خود بچے کی مان راضی ہو گئی تو یہی مستحق ہوگی کیونکہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہے
تو اُس کو سیر کر کے میں بچہ کے حق میں بہتری ہے۔ وان التمسست زیادۃ لم یجبر الزوج علیہا دفعا للقرعۃ والیہ الاشارة
بقولہ تعالیٰ ولا تضار والدۃ بولدہا ولا مولود لہ بولدہ ای بالزمت لہا التمس من اجرة الاجنبیۃ۔ اور اگر بچہ کی مان نے اجنبیہ
دودھ پلائی سے زیادہ مانگا ہے کہ باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا تاکہ اُس سے ضرر دور ہو اور اسی طرف اللہ عزوجل
نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدۃ الخ یعنی مان اپنے بچے کی وجہ سے مضرت میں نہ ڈالی جائیگی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی
وجہ سے ضرر اٹھا دے گا لیکن اُس بچے کی مان کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہ ہوگی۔ ونفقة الصغیر
واجبۃ علی ابیہ وان خالیفہ فی دینہما تجب نفقۃ الزوجۃ علی الزوج وان خالیفہ فی دینہما الولد فلا طلاق
ما تلونا و علی المولود لہ رزق من الآتی ولا نہ جزوہ فیکون فی معنی نفسه واما الزوج فلا ان السبب ہو العقد الصحیح
فانہ بازار الاحتماس الثابت بہ وقد صم العقابین المسلم والکافرة ترتب علیہما الاحتماس فوجبت النفقۃ
وفی جمیع ما ذکرنا انما تجب النفقۃ علی الاب اذا لم یکن للمصلح مال لما اذا کان فالاصل ان نفقۃ الانسان فی مال
نفسہ صغیر کان او کبیرا۔ اور صغیر بچہ کا نفقہ اُسکے باپ پر واجب ہے اگرچہ باپ اُسکے ساتھ دین میں مخالف ہو جیسے شوہر پر
اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین میں مخالف ہو مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ ہو پس بچہ کا نفقہ واجب ہو گا بدلیل
اطلاق اُس آیت کے جو ہم ملات کر چکے یعنی علی المولود رزق من الخ کیونکہ اس میں کوئی قید دین میں موافق یا مخالف کی نہیں
ہو بلکہ مطلقاً اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے تو اپنی ذات کے معنی میں ہو یعنی

اپنی ذات کا نفقہ فرض ہے تو اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہے کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہے اس کے مقابلہ میں نفقہ واجب ہے اور ظاہر ہے کہ کتابیہ کافرہ اور مرد مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہے اور روکتا ہے بہر مترتب ہوتا ہے تو نفقہ بھی واجب ہوگا پھر واضح ہو کہ سبب صورت میں جو پہلے ذکر کین باپ پر اولاد کا نفقہ جب ہی واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہو اور اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال سے ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اور صغیر کا مال ہونے کی یہ صورت ہے کہ اس نے کسی سے میراث پایا یا اس کو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ میں نہ ہو کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہوں اور اس کے نفقہ کے واسطے انکی ضرورت پڑے تو باپ متولی ہوگا کہ اس سب کو بیچ کر اسی کے نفقہ میں خرچ کرے۔ ع۔ ن۔

فصل۔ وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجاراده وجداً اذا كان فقراً وان خالفوه في دينه اما الابوان فلفقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفاً ونزلت الآية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جو عاداً اما الاجداد والجدات فلا نعم من الآباء والجدات ولهذا يقوم الجدة بمقام الاب عند عدمه ولا نعم سببوا الاحياء فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين بشرط الفقر لانه لو كان مالاً فاجاب نفقته في ماله او لم يمت من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلووا۔ فصل اور آدمی پر واجب ہے کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وہ محتاج ہوں اگرچہ دین میں اس کے مخالف ہوں پس میں الدین کے نفقہ میں قول اللہ عز وجل ہے وصاحبهما في الدنيا معروفاً یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہا کر اس آیت کا نزول ایسے والدین کے حق میں تھا جو دونوں کافر تھے اور اعتدال کا رہنا یہ نہیں ہے کہ خود نعمت الہی میں عیش کرے اور والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکے مرجائیں اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی باپوں اور باؤن میں سے ہیں اسی واسطے جب باپ نہ ہو تو دادا اس کے قائم مقام ہوتا ہے اور اس واسطے کہ وہ بھی آدمی کے ذندہ ہونے کے سبب ہیں تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی کا استحقاق رکھتے ہیں جیسے والدین میں ہے۔ اور محتاجی کی شرط ایسے لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال میں واجب ہوتا ہے نسبت مال غیر کے اولیٰ ہے اور بامالین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہیں ہوتا بلکہ اُس آیت کے جوہر تلاوت کر چکے۔ یعنی قولہ تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفاً کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ والدین خواہ مومن ہوں یا کافر ہوں اُس کے ساتھ اعتدال کا رہنا اور کہے۔ ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد والولد الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لهما بالعقد لا احتيا سهاً لحي لمقصود وهذا يتعلق باتحاد الملية واما غير بافلان المحترقات تاجبه وجوز المهر في معنى نفسه فلما لا يمنع نفقة بنفسه بقره لا تمنع نفقة جزئه الا انهم اذا كانوا حرمين لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا مستانين لاننا نهيئنا عن البرني حق من يقا لمتنا في الدين۔ اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہیں ہوتا سوائے زوجہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہے کہ جو پہلے ذکر کی کہ اس کا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے جاتا ہے کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے محتسب ہو جاتی ہے اور اس میں دین کے متحد ہونے کو دخل نہیں ہے اور زوجہ کے سولے باقیوں کا نفقہ اس سبب سے لازم ہوتا ہے کہ جزد ہونا ثابت ہے اور آدمی کو جبکہ ساتھ جزد ہونے کا رشتہ ہے وہ اس کی ذات کے مثل ہے پس جیسے آدمی اپنی ذات کا نفقہ بوجہ اپنے کفر کے نہیں روکتا ایسے ہی جبکہ ساتھ اس کو جزیت ہے اس کا نفقہ بھی نہیں روک سکتا تو ان سب کا نفقہ واجب ہوگا جبکہ محتج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہیں تو مسلمان پر ان کا نفقہ واجب نہوگا اگرچہ یہ لوگ امان لیکر دارالاسلام میں آئے ہوں کیونکہ جو شخص جیسے دین کے بارے میں لڑائی کرے خواہ کوئی ہو بھوکا اس کے ساتھ

احسان کرنے سے مانعت کر دی گئی ہے۔ ف میں حاصل یہ کہ ان لوگوں کا نفقہ اگر کافر ہوں تو مسلمان پر جب یہی واجب ہوگا کہ یہ دارالاسلام میں طبع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔ ولا تجب علی النضرانی نفقۃ اخیه المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقۃ اخیه النضرانی لان النفقۃ مستعلقۃ بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملک لانہ متعلق بالقرابۃ والحدیث بالحدیث ولان القرابۃ موجبة للصلة مع الاتفاق فی الدین الکرد وروام ملک الیمین اعلیٰ فی القطیعة من حرمان النفقۃ فاعتبرنا فی الاعلیٰ اصل العلة و فی الادنی العلة المؤکدة فلهذا افرقا۔ اور نضرانی پر جب نہیں ہے کہ اپنے نسب بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے اور یوں ہی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ اپنے نضرانی بھائی کو نفقہ دے کیونکہ نفس قرآنی سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے یعنی جنہیں باہم میراث ہے انہیں میں نفقہ بھی ہوتا ہے بخلاف مالک ہونے کے وقت آزاد ہونا یعنی مثلا مسلمان نے اپنے نضرانی بھائی کو خرید لیا وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و محرمیت کے ساتھ ہے بدلیل حدیث شریف اور وہ پائی گئی اور نفقہ میں یہ بھی دلیل ہے کہ قرابت سے صرف ناتے دار کے ساتھ احسان کرنا لائق ہوتا ہے اور جب دین میں متفق ہو تو یہ مؤکد یعنی واجب ہو جاتا ہے اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا یہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھکرتا کاٹنا ہے تو جتنے اعلیٰ میں اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنیٰ میں علت کو نہ کاٹنا کیا۔ کیا ف۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ قرابت اصل میں احسان کا سبب ہے پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر چاہے کہ یہ برابر میرے ملک میں رہے تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئیگا اور یہ بالکل حرام ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہے بلکہ جب ہی کسی قریب کا مالک ہو تب ہی وہ آزاد ہو جائیگا تو اسکی علت جسے صرف قرابت قرار دی کیونکہ ناتا کاٹنا اعلیٰ درجہ کی بدی ہے لہذا قرابت والا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اسے ملک میں آیا فوراً آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسے بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اسکو نفقہ نہ دینا جائز ہے کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ ہے لہذا جتنے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہے لیکن اسپر واجب نہیں ہے اور واجب اسوقت ہو جائیگا کہ نسبی قرابت کے ساتھ وہ دین میں بھی متحد ہو تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین میں متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک میں رکھنا بہتر ہی سے قوی حرام ہے اس راہ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ ولایشارك الولد فی نفقۃ ابویہ احد لان لهما تاویل یلانی مال الولد بالنص ولا تاویل لہما فی مال غیرہ ولا نہ اقرب الناس الیہما فکان اولیٰ باستحقاق نفقتهما علیہ وہی علی الذکور والاناث بالسویۃ فی ظاہر الروایۃ و ہوا الصحیح لان المعنی یشاہد۔ اور والدین کے نفقہ میں فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہ ہوگا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہے اور وہ نفقہ دے سکتا ہے تو بھی یہ حکم نہ دیگا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کر نفقہ دین بلکہ صرف انکا فرزند دیگا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال میں بدل حدیث ایک تاویل ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال دونوں تیرے باپ کے واسطے ہیں تو اس تاویل پر وہ دونوں گویا تو نگرہ ہیں اور غیر کے مال میں انکے واسطے کوئی تاویل نہیں یعنی غیر کامل انکو جائز نہیں ہو سکتا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ والدین کی طرف انکا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہے تو جہاں ان دونوں کے نفقہ کا استحقاق ہو وہ بھی انکا فرزند پر رہا اولے ہوگا پھر ظاہر الروایۃ میں محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق انکے لوگوں ولوں کیوں پر برابر ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ جو سبب ہے وہ لوگوں ولوں کیوں کو یکساں شامل ہے ف۔ اور شیخ سرخسی نے خرچ کافی میں امام سے یہ روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ والنفقۃ لكل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ او کان ذکرا بالغاً فقیراً من اعمی لان الصلۃ فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعیدۃ والفاصلۃ

یکون ذارحم محرم وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلک وفي قرارة عبد الله بن مسعود روى وعلى الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک ثم لا بد من الحاجة والصغر واللاؤنة والزمانة والعمی اماره الحاجة لتحقيق العجز فان القادر علی السب غنی بسبب خلاف الابوين لانه يلحقها لعب السب والولد امور بدفع الصغر عنهما فتجب نفقتهما مع قدرتهما علی السب - اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لیے واجب ہوتا ہے جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا عورت بالغہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لگنا یا اندھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبہ میں واجب ہوتا ہے اور قرابت بعیدہ میں نہیں اور جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہے یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلى الوارث مثل ذلک یعنی وارث پر اس کے مثل واجب ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ہے وعلى الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جس کا نام دائمی حرام کیا گیا ہو اس کے مثل واجب ہے یعنی صغیر کی دودھ پلائی وخرچہ اگر باپ ہو تو وارث ذی رحم محرم پر واجب ہے بھر و وضع ہو کہ محتاج ہونا وجوب نفقہ کے لیے ضروری ہے یعنی صرف محتاجی شرط ہے کہ نفقہ واجب ہو اور زانیہ یا عورت ہونا یا لگنا اور اندھا ہونا اس کے محتاج ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کمائی کر سکتا ہے وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا مگر یہ دوسری قرابتوں میں ہے برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو شفقت لاحق ہوگی حالانکہ فرزند کو حکم دیا گیا ہے کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا۔ قال وجب ذلک علی مقدار المیراث و بجز علیہ لان التخصیص علی الوارث تنبیہ علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم و البحر لا یفارق مستحق شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہے اور وہ اس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائیگا اس واسطے کہ آیت میں وارث کا لفظ کہنے میں تنبیہ ہے کہ مقدار میراث معتبر ہے اور اس واسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی توان اٹھاتا ہے یعنی جتنا اس کو میراث سے ملیگا اسی حساب سے بالفعل مورث کو نفقہ دے رہا ہے ہونا تو وہ اس واسطے ہے کہ جو حق اُس پر واجب ہو اس کو ادا کرے۔ قال وجب نفقہ الانثہ البالغہ والابن الزین علی ابویہ اثلاثا علی الاب الثلثان و علی الام الثلث لان المیراث لهما علی ہذا المقدار قال العبد الضعیف ہذا الذی ذکرہ روایۃ الخصاف و احسن رحمہ فی ظاہر الروایۃ کل النفقۃ علی الاب لقولہ تعالیٰ و علی المولود لم یزق من وکسوتین و صار کا لولد الصغیر و وجہ الفرق علی الروایۃ الاولیٰ انہ جمعت للاب فی الصغیر ولایۃ و مؤنۃ حتی وجبت علیہ صدقۃ فطرہ فاختص بنفقۃ ولا کذلک البکیر لانعدام الولایۃ فیہ فتشارك الام و فی غیر الولد یعتبر قدر المیراث حتی تكون نفقۃ الصغیر علی الام و ابجد اثلاثا و نفقۃ الاخ المعسر علی الاخوات المستقرات المورثا اخصا سالی قدر المیراث غیر ان المعتبر اہلیۃ الارث فی الجملة لا احرازہ فان المعسر اذا کان لہ خال و ابن عسر کمون نفقۃ علی خالہ و سیراۃ یحزرہ ابن عمہ۔ قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور بچہ پسر بالغ کا نفقہ والدین پر تین حصہ کر کے دو حصہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہے کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہے اور معسر رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام خصاف اور حسن کی روایت ہے اور ظاہر الروایۃ میں پدر نفقہ باپ پر واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و علی المولود زق من وکسوتین یعنی باپ پر اٹکا کھانا و کپڑا واجب ہے اور اپنا ہر ذمہ بالغ مثل نابالغ بچہ کے ہے اور امام خصاف کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ صغیر بچہ کے حق میں باپ کی ولایت و مؤنۃ دونوں جمع ہیں حتیٰ کہ اُس پر نابالغ کی طرف سے صدقۃ فطرہ دینا بھی واجب ہے لہذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ اُس پر باپ کی ولایت نہیں ہے تو ان کو نفقہ دینے میں ان کی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی پھر سوائے باپ کے واداد غیرہ میں یہی قول ہے کہ مقدار میراث کا اعتبار ہو حتیٰ کہ صغیر کا نفقہ اُس کی ماں اور دادا پر تین حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دو حصہ دادا پر لازم ہے اور اگر ایک بھائی یا بھتیجی

اور اسکی تین بہنیں خوشحال ہیں ایک سگی ماں باپ کی طرف سے اور دوسری نقطہ باپ کی طرف سے اور تیسری نقطہ ماں کی طرف سے تو ہر بھائی کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ ماں والی پر۔
 ہاں اتنی بات ضرور ہو کہ میراث پانے کی وجہ سے بیات کافی ہو اور میراث کا حاصل کر لینا ضرور نہیں ہو کیونکہ اگر ایک محتاج کا ماں خوشحال اور چچا کا بیٹا خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اسکے ماں پر واجب ہو حالانکہ اسکی میراث اسکے چچا کا بیٹا لے جائیگا۔
 مسئلہ اسوجہ سے کہ ماں کے ساتھ قرابت محرمیت پر حتیٰ کہ اگر یہ لڑکی ہو تو ماں کو کسی سطح کاح اس سے جائز نہیں ہے بخلاف چچا کی بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہو مگر محرم نہیں ہو کیونکہ کاح جائز ہو اور نفقہ کا واجب ہونا قریب محرم پر ہوتا حالانکہ میراث تین جب ماں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاوے گا اور ماں محرم ہو۔ ولا تجب نفقۃم مع اختلاف الدین لطلقات اہلیۃ الارث ولا بد من اعتبارہ۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہو جس سے دائمی کاح حرام ہو باوجود اسکے اگر دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ وارث ہونے کی بیات ندارد ہو حالانکہ اسکا اعتبار ضروری ہو۔ ولا تجب علی الفقیر لانہا تجب صلۃ و ہو مستحقہا علی غیرہ فلیکف استحق علیہ بخلاف نفقۃ الزوجۃ و ولدہ العنصر لانہ التزمہا بالاقدام علی العقد اذ المصالح لا تنظم دوتہا ولا لعل فی شملہا الاعمار ثم لیسار مقدر بالنصاب فیما روی عن ابی یوسف وعن محمد رحمہما انہ قد رہ بہما لفضل عن نفقۃ نفسہ عیالہ شہرا او بما یفضل عن ذلک من کسبہ الدائم کل یوم لان المستحق فی حقوق العباد انما ہو القدرۃ دون النصاب فانہ للتیسیر الفتوی علی الاول لکن انصاف حرمان الصدقۃ۔ اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ اسکا واجب ہونا بطور صلہ رحم کے ہو حالانکہ محتاج خود اس بات کا مستحق ہو کہ دوسرا اسپر احسان کرے۔ تو اسپر کیونکہ نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ و اولاد و صغیر کے کہ وہ شوہر و والد پر اگرچہ فقیر ہو واجب ہو کیونکہ جب اسنے کاح کر کے پر اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مساکین کا انتظام نہیں ہو سکتا اور نگلہ سستی کا بہانہ ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہو کہ بھر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہو کہ بقدر نصاب مالک ہو اور امام محمد سے مروی ہو کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہو کہ جو ایک ماہ تک اسکی ذاتی خرچہ اور اسکے عیال کے خرچہ سے بچے یا جو اسکی دائمی کمائی سے سر روز اسطرح بڑھے یعنی اگر اسطرح بچتا ہو تو اسپر ذی جم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بدون کے حقوق میں صرف تصرف ہونے کا اعتبار ہو اور نصاب معتبر نہیں ہو کیونکہ نصاب تو تنگائی کے واسطے ہو لیکن فتویٰ قول ابو یوسف اور نصاب سے وہ نصاب مراد ہو جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہے یعنی آدمی کی حاجت اصلہ سے کوئی مال اتنا زیادہ ہو کہ دوسو درم تک پہنچ جائے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ جبکہ پاس دوسو درم قیمت کا مال اسکی اصلی حاجتوں سے زائد ہو تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو انکا نفقہ دے۔ ع۔ م۔ و اذا کان للابن الغائب مال قضی فیہ نفقۃ ابو یوسف وقد بینا الوجه فیہ۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور اسکا فرزند پردیس میں غائب ہو جبکہ مال وہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائیگا اور ہم اسکی وجہ بیان کر چکے ہیں مسئلہ یعنی والدین کا حق اس مال میں پہلے سے قائم ہو تو قاضی کا حکم انکے واسطے اعانت ہو جائیگا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہیں۔ و اذا باع ابوہ متاعہ فی نفقۃ جائز عند ابی حنیفہ و نہ استحسان۔ اور اگر باپ نے فرزند غائب کا کوئی اسباب اپنے نفقہ میں بیچ لیا تو جائز ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو اور یہ بدلیل استحسان ہے۔ ان باع العقار لم یجزونی ذلک کلمہ و ہو القیاس لانہ لا ولایۃ لہ لا نقطۃ ما بالبلوغ ولانہ لا یملک حال حضرۃ ولا یملک البیع فی دین لہ سوے النفقۃ و کذا لا تملک الام فی النفقۃ ولا بی حنیفہ۔ ان للاب ولایۃ الحفظ فی مال الغائب الا تری ان اللوصی ذلک غالب اولیٰ لو فور شفقۃ و بوع المنقول من باب الحفظ ولا کذلک العقار لانہا محصنۃ بنفسہا و بخلاف غیر الاب من الاقارب لانہ لا ولایۃ لہم صلاتی التصرف حالہ یصغر

ولا فی الحفظ بعد الکبر واذ اجاز بیع الاب والتمن من جنس حقہ و ہوا نفقۃ فا الاستیفا منہ کمایوب باع لعمام
والمنقول علی الصغیر جائز لکمال الولایۃ ثم لہ ان یاخذ منہ بنفقۃ لانہ من جنس حقہ۔ اور اگر باپ نے اسکی زمین یا
گھر فروخت کیا تو نہیں جائز ہو اور صاحبین کے قول میں جائداد منقولہ وغیر منقولہ کوئی بیچنا نہیں جائز ہو اور قیاس بھی ہو کیونکہ باپ
کو سپر ولایت نہیں ہو اسلئے کہ ولایت تو اسکی بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی اسی واسطے اگر بیٹیا حاضر ہو تو باپ فروخت
نہیں کر سکتا اور سوائے نفقہ کے کسی قرضہ کے واسطے فروخت نہیں کر سکتا اور یوں ہی ماں بھی اسکی جائداد کو نفقہ میں فروخت
نہیں کر سکتی یعنی باپ بھی نہیں فروخت کر سکتا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ باپ کو فرزند غائب کے مال میں حفاظت کی
ولایت حاصل ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصی کو یہ بات حاصل ہوتی ہو تو باپ کو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ اسکی شفقت بہت
ہو اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہو اور مال غیر منقولہ میں یہ بات نہیں ہو کیونکہ وہ غرضی محفوظ ہوتا ہو اور سوائے اپنے
کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہیں ہو کیونکہ انکو کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہو اور نہ اسکے بچپن میں نفرت کا اختیار تھا
اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہو پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ٹھہرا اور اسکے دام باپ کے حق کے
جنس میں یعنی از قسم نفقہ میں تو باپ کو اختیار ہو کہ دامون کو مشتری سے وصول کر لے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ
یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہو کیونکہ سپر پوری ولایت حاصل ہو پھر باپ کو یہ اختیار ہو کہ دامون میں سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ
اسکے حق کی جنس ہیں۔ والہ کان للابن الغائب مال فی ید ابویہ والنقصانہ لم یضمن لانا استوفیا حقہما لان
نفقۃ ہما واجبتہ قبل القضاء علی ما مروق راخذ جنس الحق۔ اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اسکا مال اسکے والدین کے قبضہ
میں ہو اور محتاج والدین نے اس میں سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہ ہونگے اپنے وہ مال از جنس نفقہ ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ ان دونوں
نے اپنا حق حاصل کر لیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے انکا نفقہ واجب ہو چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونوں نے اپنے حق کی جنس سے
یا ہو پس جائز ہو۔ والہ کان لہ مال فی ید اجنبی فانفق علیہا بغیر ذن القاضی ضمن لانہ تصرف فی مال غیر
بغیر ولایۃ لانہ نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امرہ ملازم عموم ولایۃ واذا ضمن لایرجع علی القابض لانہ
حکمہ بالضمن فظہر انہ کان متبرعا بہ۔ اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو اسنے غائب کے والدین پر
اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہو کیونکہ اسنے غیر کے مال میں بغیر ولایت کے تصرف کیا اسولئے کہ وہ صرف
حفاظت کا نائب ہو کوئی دوسرا اختیار اسکو نہیں ہو بخلاف اسکے اگر قاضی نے اسکو حکم دیا ہو تو ضامن ہوگا کیونکہ قاضی کا حکم سپر
لازم ہو کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہو پھر پہلی صورت میں اگر اجنبی نے تاوان دید یا تو وہ اسکے والدین سے وصول نہیں
کر سکتا کیونکہ اجنبی تاوان دیکر اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہو کہ اسنے اپنا ذاتی مال دونوں محتاج کو بطور خیرات دیا ہو۔
فت اور خیرات دینے کے بعد اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہو۔ واذا قضی القاضی للولد والوالدین وذو
الارحام بالنفقۃ فمقتدۃ مدۃ سقطت لان نفقۃ ہو ولا تجب کفایۃ للحاجۃ حتی لا تجب مع الیسا وقد حصصات
بمقتدۃ بخلاف نفقۃ الزوجۃ اذا قضی بہا القاضی لانہا تجب مع الیسا ہا فلا تسقط بحصول الاستغناء فیہا
مضی۔ اور جب قاضی نے آدمی یا اسکے فرزند اور والدین اور محرم قرائین کا نفقہ فرض کر کے حکم دیا یہ پھر بغیر نفقہ ایک مدت
گزر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہو حتیٰ کہ اگر یہ لوگ
غرض حال ہوں تو نہیں واجب ہوتا اور اتنی مدت گزرنے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی پس ساقط ہو گیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے
جبکہ قاضی اسکے واسطے مفروض کرے تو ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو زوجہ کی تو نگری کے باوجود بھی واجب ہوتا ہو تو گزرے ایام
یعین استغناء حاصل ہونے سے ساقط نہ ہوگا فت۔ پس حاصل یہ ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہیں اگر قاضی نے مفروض

نہیں کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گذری تو گزشتہ ایام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مفروض کیا تو ساقط نہ ہوگا اور باقیوں کا نفقہ گزشتہ ایام کا مطلقاً ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سو اسے اس کے جب مفروض کر کے اسپر بوجھار لینے کا حکم بھی دیا ہو تو ساقط نہ ہوگا چنانچہ فرمایا: الا ان یا ذن القاضی بالاستدانة علیه لان القاضی له ولاية عامة فصارت اذنه كامر الغائب فيعبر دینانی ذمتہ فلا یسقط بنفسه المدة۔ یعنی اس صورت میں ساقط نہ ہوگا کہ جب قاضی اسپر قرضہ لینے کا حکم دے اس کی وجہ یہ ہو کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہو تو اس کا حکم دینا ایسا ہو گیا گو یا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ بشیر قرضہ لے لے تو یہ قرضہ خود اس کے ذمہ ہو گیا پس مدت گزرنے سے ساقط نہ ہوگا۔ م۔

فصل۔ وعلى المولى ان یفق علی امته وعبدہ لقوله علیه اسلام فی المالیک انہم اخوانکم جعلہم اللہ قریاً تحت ایدیکم الموعوم مما تاكلون والبسوہم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد اللہ۔ فصل مولیٰ پر واجب ہے کہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملوکوں کے حق میں ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں انکو اللہ نے تمہارے ہاتھوں کے نیچے کر دیا ہے سو جو خود کھاتے ہو اس میں سے انکو کھلاؤ اور جو پہنتے ہو اس میں سے انکو پہناؤ اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو تکلیف مت دو۔ صحیحین وغیرہ میں یہ حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ سے اس طرح وارد ہے کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گفتگو چلی اور اُسکی بان بونڈی تھی تو میں نے اُسکو اُسکی بان کے ساتھ عار دلایا یعنی طعنے دیا پس اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فرمایا کہ اے ابو ذر تو ایسا شخص ہے کہ تجھ میں جاہلیت موجود ہے اسے یہ کہ تمہارے بھائی ہیں پھر پوری حدیث ذکر کی سو اسے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندوں کو تکلیف مت دو اسکو ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ اور حضرت ابو داؤد رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو انھوں نے روایت کی۔ فان متنع وکان لہما کسب لکتساب النفق لان فیہ نظر اللہ بنین حتی یبقی فیہ ملک المالک پھر اگر مولیٰ نے انکو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر بونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہے تو اس سے کمادین اور کھادین کیونکہ اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے حتیٰ کہ ملوک تو زندہ رہیں اور مولیٰ کی ملک بھی باقی رہیگی۔ یعنی جب چاہے خود کر دے۔ وان لم یکن لہما کسب بان کان عبداً زمرنا وجاریہ لا یوجر مثلہما اجبر المولیٰ علی بیعہما۔ اور اگر ان دونوں کو کوئی کمائی کا ذریعہ نہ ہو تو مولیٰ پر جبر کیا جائیگا کہ انکو فروخت کرے مثلاً غلام لگیا ہو یا باندی ایسی ہو جسکو اجرت پر نہیں لیتے ہیں۔ لانہما من اہل الاستحقاق وفي البیع ایفا وحقہما وبقا حق المولیٰ بالخلع بخلاف نفقۃ الزوجۃ لانہما تصیر دنیا فکان تاخیر اعلیٰ ما ذکرنا ونفقۃ الملوک لا تصیر دنیا فکان البطلان بخلاف سائر الحيوانات لانہا فیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقۃ الا انہ یوخر بہ فیما بینہ وبين اللہ لعلہ لانہ علیہ السلام نہی عن تعذیب الحيوان وفيہ ذلک ونہی عن اضاعة المال وفيہ اضاعة وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ یجبر والصح ما قلنا وامرنا علم۔ کیونکہ یہ دونوں نفقہ کے مستحق ہیں اور بیع کر دینے میں ان دونوں کا حق پہنچتا ہے اور مولیٰ کے حق کا خلیفہ یعنی دام حاصل ہوتے ہیں بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے تو اس میں تاخیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور ملوک کا نفقہ اپنے مولیٰ کے ذمہ قرضہ نہیں ہوتا تو اسکا مثلاً لازم آتا ہے یعنی مثلاً ناجائز نہیں تو فروخت کے واسطے مجبور کیا جائیگا اور بخلاف دیگر حیوانات کے کہ انکو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائیگا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی بات نہیں ہے تو مالک انکے نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا مگر اذراہ دیانت اسکو حکم دیا جائیگا کہ ان جانوروں کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تو حیوان کا تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا حالانکہ چارہ ندینے میں یہ بات موجود ہے اور دوم آپ نے مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے ملل برباد کرنا بھی لازم ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ

کہ مالک کو مجبور کیا جائیگا کہ جانوروں کو نفقہ دے اور صبح وہی ہر جو ہم اول بیان کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ منیر بن شعبہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تہر حرام کر دیا ماؤں کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث میں مال برہا کرنے سے ممانعت ہے رواہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے درخت میں داخل ہوئی جسکو اسنے قید کر لیا تھا کہ اگر مریگی نہ اُسنے اُسکو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اُسکو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ وعلیٰ ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائیگا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعی و مالک و احمد کا ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے۔ عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیار ہی ہے اور دوم غیر اختیاری ہے جس میں اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا فراہمی خرید اتودہ اس کے ملک سے آزاد ہو جائیگا اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد عاقل بالغ اور ملک کا مالک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کا فری طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اول مرسل یعنی فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو منفات کرنا یعنی شلا تو میری موت کے بعد آزاد ہو پھر ہر ایک ان میں سے بعض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مؤثقا اعتق اللہ کل عضو منہ عضو امنہ من النار ولہذا استحبوا ان یعق الرجل العبد والمرأة الامۃ للتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء۔ آزاد کرنا ایسا کام ہے جسکی جانب غیب دی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اُس کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرے اور اللہ اسے فی الصلاح اور اسی واسطے علمائے شیعہ رکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم تحقیق ہو جائے۔ وقال المعتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملک شرط التحریر لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان العصبی لیس من اہل لکون تفرقا ظاہرا ولہذا لا بلکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعتقت وانا عصبی فالقول قولہ وکذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان ظاہر الوجود الاسناد اسے حالہ منافقہ وکذا لو قال العصبی کل مملوک الملک فمحرزا ا ا حلت لا یصح لانه لیس باہل لا عمل ملزم ولا بدان یکون العبد فی ملک حتی لو اعتق عبد غیرہ لانہ یفقد عتقہ لقولہ علیہ السلام لا اعتق فیما لا یملک ابن آدم۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے ملک کو آزاد کرے تو جائز ہو گا پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اسوجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اُسکی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی یاقوت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا بغیر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی یاقوت نہیں ہے اور جو نہ عقل و بلوغ شرط ہو تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہو گا کہ چونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے اور اس طرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور

حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اسوقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا، اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر ملوک جسکا میں مالک ہوں وہ اسوقت آزاد ہے جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اسے لازم کر دے پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اسکی ملک میں ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جسکا مالک نہوا میں آزاد کرنا کچھ نہیں ہے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علماء کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہوا اسکو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اسکی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ و اذا قال لبعده او امته انت حر او معتق او عتیق او محرر او قد حررتک او قد اعتقتک فقد عتق نومی بہ العتق او لم یؤلان ہذہ الالفاظ صحیح فیہ لانہا مستعملہ فیہ شرعاً و عرفاً غنی ذلک عن النیۃ و الوضوع و ان کان فی الاخبار فقہ حیل انشاء فی التصرفات الشرعیۃ للماجہ کما فی الطلاق و البیع و غیرہما۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتیق ہے یا محرر ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہو گا خواہ اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اسواسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعاً و عرفاً اسی معنی میں مستعمل ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کر دیے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے۔ یعنی مثلاً تو آزاد ہے در اصل جملہ خبریہ ہے یعنی سابق میں آزادی ثابت ہونے کی خبر دیتا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرعاً و عرف میں ہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہو گئے کہ میں نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کر دی۔ و لو قال عتیت بہ الاخبار الباطل لوانہ حر من العمل صدق دیانہ لانہ یحکمہ ولای بدین قضاء لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے جو ٹھٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مرادھی کہ دو کام سے آزاد ہے تو دیانت کی راہ سے اسکی تصدیق کی جائیگی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی مختل ہے و لیکن قاضی اسکی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ ظاہر میں جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شریع میں ہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور ہا یہ احتمال کہ میں نے جو ٹھٹھ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ دو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر وجہ ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اسکی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اسے آزاد ہو جانے کا حکم دیگا۔ و لو قال لہ یا حریا عتیت لعتیق لانہ نداء بما ہو صریح فی العتق و ہواستحضار المنادی بالوصف المذکور ہذا ہو حقیقۃ فیقتضی تحقق الوصف فیہ و انہ یشیت من جہۃ فیقتضی ثبوتہ تصدیقا لہ فیما خبر و سنقرہ من بعد ان اشار اللہ تعالیٰ الالفاظ اسماء حرام نامدادہ یا حر لان مرادہ الاعلام باسم علمہ و ہوا لقیہ بہ و لو ناداہ بالفارسیۃ یا آزاد و قد لقیہ بالحر قالو العتق و کذا علیہ لانہ لیس مناداً باسم علمہ فیعتبر اخبارا عن الوصف۔ اور اگر مولیٰ نے ملوک سے کہا کہ او آزاد یا اسے عتیت تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ پکارنا ایسی لفظ کے ساتھ ہے جو صریح حق کے ثبوت میں ہے کیونکہ نہ تو منادی کو وصف مذکور حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی میں تو یہ یقینی ہے کہ منادی میں یہ وصف ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولیٰ کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ اسکی تقریر کرینگے لیکن اگر مولیٰ نے اسکا نام آزاد یا حریا عتیت رکھا ہو پھر اسکو پکارا کہ اسے حر تو آزاد ہوگا کیونکہ مولیٰ کی مراد یہ ہے کہ اسکا نام سے اسکو خبردار کرے یعنی جو اسکا لقب رکھا ہے وہاں اگر اسکا ترجمہ کر کے فارسی میں پکارے کہ اسے آزاد مالا کہ اسکا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو منسلخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اسے صریح اگر اسے برعکس ہو یعنی اسکا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اسے حر یا اسے عتیت تو یہ اسکا نام سے نہ انہیں ہے پس یہ اعتبار کیا جائیگا کہ مولیٰ نے یہ وصف سمجھا

ثابت ہونے کی خبر دی فس۔ اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولیٰ کے اختیار میں ہو تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصف ثابت کر کے تب اسکو پکارا کہ ادا آزاد دیا اسے خریدیں آزاد ہو جائیگا۔ وکذا لو قال راكبا حرا و جهك اور قتبك او بدك او قال لامته فراك حر لان هذه اللفاظ يعبر بها عن جميع البدن وقد مر في الطلاق وان اضاف الى جوف شائع يقع في ذلك الجبر وسيا يتك الاختلاف فيه ان شاء الله تعالى۔ اور اس طرح اگر ملوک سے کہا کہ میرا سر آزاد ہو یا تیرا چہرہ آزاد ہو یا تیری گردن آزاد ہو یا تیرا بدن آزاد ہو یا اپنی باندی سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہو تو بھی آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ اسے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گذر چکا اور اگر آزاد کرنا ملوک کے کسی جود شائع لینے تھائی جو تھائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جود میں واقع ہو جائیگی اور اس میں جو اختلاف ہے ان شاء الله تعالى غفر رب آتا ہے فس۔ یعنی تھائی جو تھائی وغیرہ جود شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائیگی یا فقط یہی جود آزاد ہوگا۔ ان اضافہ الی جود معین لا یعبر بہ عن المجملہ کالید والرجل لا يقع عندنا خلافا لاشعری و الکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بینا۔ اور اگر آزاد کرنا کسی معین جود کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہوگا اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو دینی ہے کہ عتق عتق میں ہے اور اسکو ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لاملک لی علیک ونوی بہ حرۃ عتق وان لم ینو لم یعتق لانه یحتمل انه اراد لاملک لی علیک لانی لعتک و یحتمل لانی اعتقک فلا یتعین احدہما مراد الا بالنیۃ اما اگر ملوک سے کہا کہ میری تحیر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہوگا کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تحیر اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے بچھا لایا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا تو بدو نیت کے کوئی احتمال متعین نہوگا۔ قال وکذا کنا یات العتق وذلک فخل قوله خرجت من ملک ولا سبیل لے علیک ولا راق لے علیک وقد خلعت سبیلک لانه یحتمل نفی السبیل و اخرج عن الملک و تخلیۃ السبیل بالبیع او الکتابہ کما یحتمل بالعتق فلا بد من النیۃ وکذا قوله لامته قد اطلقک لانه بمنزلة قوله خلعت سبیلک و هو المردی عن الی یوسف رحم بخلاف قوله اطلقک علی ما بین من بعد ان شام الله تعالى۔ اور یہی حال عتق کے الفاظ کنا یہ کہ یہ نیت ہو تو آزاد ہوگا نہیں تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تیری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور جیسے میرے واسطے تحیر کوئی راہ نہیں ہے یا تحیر میری رقیبت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہو یا جیسا کہ اس طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔ یونہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائیگی بخلاف اس کے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہوئی چنانچہ ہم آئندہ ان شاء الله تعالى بیان کریں گے۔ ولو قال لاسلطان لے علیک ونوی العتق لم یعتق لان السلطان عبارة عن الید وسمی السلطان به لقیام یدہ وقد سبق الملک دون الید کما فی المکاتب بخلاف قوله لا سبیل لی علیک لان نفیہ مطلقا بانقضاء الملک لان للمولیٰ علی المکاتب سبیل فلہذا یحتمل العتق۔ اور اگر ملک نے کہا کہ تحیر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہوگا اس واسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اسکا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ میری تحیر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہو کیونکہ مکاتب پر مولیٰ کی راہ باقی رہتی ہے جیسا کہ یعتق کہ یعتق ہے۔ ولو قال ہذا ابی وثبت علی ذلک عتق ومعنی المسألة اذا کان یولد مثله واذا کان لا یولد مثله مثله

ہذا انتی فقد قیل علی الخلاف وقد قیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس لمسی فعلق الحکم بالمستی و ہو
معدوم فلا یعتبر وقد حققنا فی النکاح۔ اور اگر ایسے غلام کو جسکے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا، کہ کہا کہ یہ میرا بیٹا ہو تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہا کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی
معنی سے محال ہے تو مرد و دو اور نہ ہو جائیگا جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھ اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور
امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی سے محال ہے لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اُسے آگاہ کیا کہ جسے وہ اس غلام کا
مالک ہوا ہے یہ آزاد ہے اور یہ اسوجہ سے کہ ملک کا بیٹا ہونا اُسکے آزادی کا سبب ہے خواہ یہ دلیل اجماع یا بعلمہ قرابت اور سبب بول کر سبب
مراد لینا لغت میں مجازاً شایع ہے اور اس دلیل سے کہ ملک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ
تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی پر لانا واجب
ہے برخلاف اُس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ
اُس میں کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا پھر جو بات بننے بیان کی اسکے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے
سے کہا کہ میں نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا پس اُس نے اپنے دونوں ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیے تو اسکا یہ کلام مجازی معنی پر
محمول نہیں کیا جائیگا یعنی یوں کہا جائے کہ اُسے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کا ٹنا مال
واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہاں نہیں لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کا ٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا
سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالفت ہے چنانچہ جرمانہ تو مدگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا
کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مدگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا بدوین ہاتھ کاٹنے جانے کے ممکن نہیں
اور اقرار یہ قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کا ٹنا اسکا سبب نہیں اور یہی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو وہ ذات
و حکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہہ کر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہے۔ اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتا
کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں عمر میں اُس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں وہ بھی
یہی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں یہ دلیل مذکورہ بالا اور اگر مالک نے اپنے
غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا نہیں
بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باپ کے واسطے سے یعنی جب باپ کے واسطے
سے لیا جاوے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطے کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہو گئی کہ اس
کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ ملک میں یہ دونوں باتیں بغیر کسی واسطے
کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر الروایۃ میں آزاد نہ ہوگا اور ابو حنیفہ سے یہ بھی
روایت ہے کہ آزاد ہو جائیگا اور دو روایتوں کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ
اس میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا کیونکہ جبکی طرف اشارہ کیا ہے وہ اُس جنس سے نہیں جسکا
ہم لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اُس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ
اعتبار نہوا اور ہم اسکو کتاب النکاح میں تحقیق کر چکے۔ یعنی باب المہرتین بیان کر چکے کہ عقد میں ہر کچھ بیان کیا اور اشارہ
میں دوسری چیز کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامرئہ انت طالق او بان او تخمري و فوی
به العتق لم یعتق وقال الشافعی رحمہ تعالیٰ افانوی و کذا علی ہذا الخلاف سائر الالفاظ البصرح و الکناۃ علی ما قال
مشائخ ہم رہ کہ انہ لومی یا بحتمہ لفظ لان بین الملکین موافقہ اذ کل واحد منہما ملک لعین اما ملک لعین فظاہر

وکنز الماک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان التامید من شرطہ والتاقیت سبطلالہ وعمل اللفظین فی اسقاط ما ہو حقہ وہو الماک ولہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق وہو کونہ مکلفا ولہذا یصلح لفظہ العتق والتحریر کناہیہ عن الطلاق فکذا عکسہ ولنا انہ قوی ما لا یحکمہ لفظہ لان الاعتاق لفظہ اثبات اقوۃ والطلاق رفع القید و ہذا لان العیہ الحق بالجادات وبالاعتاق یجوز فیکدر ولا ینکح المکوفۃ فانہا قادرۃ الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرفع المانع فیظہر اقوۃ ولا خفاء ان الامل اقوی ولان ملک العین فوق ملک النکاح فکل ان اسقاطہ اقوی واللفظ یصلح مجازا عما ہو دون حقیقۃ لاسما ہو فوقہ فلہذا یتنع فی المتنازع قیدہ النسل عن عکسہ۔ اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالق یا بائمہ ہو یا تو اڑھنی سے اپنا منہ ڈھک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائیگی اور اسی طرح دیگر الفاظ طلاق صحیح وکن یہ میں بھی یہی اختلاف ہو جیسا کہ مثل شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسے معنی مراد لیے جنکو اسکا لفظ محتمل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے نہ چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتیٰ کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صحیح وکن یہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اسکا حق ساقط کرے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح زائل ہوتا ہے اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے عتق ہو جائیگا اسی واسطے شرط بر سلق کرنا صحیح ہوتا ہے رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنی نکلتے ہیں لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر یہ بھی طلاق کا کثرت ہے جو جلتے ہیں تو اسکا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اس کے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور چاری دلیل یہ ہے کہ اسطے طالق یا بائمہ اور اس کے کنایات سے ایسے معنی مراد لیے جنکو لفظ محتمل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لعنت میں آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی ملک ہو گیا وہ بمنزلہ جادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اسکو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اسکی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے لینے طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اسکو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ انہی حقیقت سے کمتر کے لیے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھ کر کے لیے لہذا طلاق وغیرہ جمین جملہ انہی اسکو اعتاق کے لیے نہیں مجاز کر سکتی اور اس کے برعکس لینے اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذ قال لبعیدہ انت مثل الحر لم یبتق لان المثل یستعمل للمشاركۃ فی بعض المعانی عرفا فوقع الشک فی المحرۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول چال میں مثل کا لفظ بعضی باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہو گیا۔ انت یعنی اسکا ملک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا ہو تو شک بر آزاد ہونے کا اور شک اس وجہ سے ہوا کہ مثل کا لفظ و حقیقت بدھیز کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہو لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو بدھیز میں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف اُن دونوں کا خط یکساں ہے تو غالباً مثل آزاد کے کھنے سے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضرور نہوا۔ ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشہادۃ۔ اس واسطے کہ نفی سے استثناء کرنا

تاکہ کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کہ شہادت میں ہر قسم یعنی لاکہ الا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والا ہے اس طرح یہ جبکہ تو حسین ہر گز آزاد تو یہ سننے ہوئے کہ تو فرود آدہی ہو پس فرود آزاد ہو جائیگا ولو قال راسک راس حر لا یعتق لانه تشبیہ بحدف حرفہ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہر قسم یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال راسک راس حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لانه اثبات المحرۃ فیہ اذ الراس بعبرہ عن جمیع البدن۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تبصیر کیا جاتا ہے ہر قسم یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے تو گویا یہ کہا کہ آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسب خریدا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا۔

فصل۔ من ملک دارحم محرم منہ عتق علیہ و ہذا للفظ مروی عن ابنی علیہ السلام وقال علیہ السلام من ملک دارحم محرم منہ فہو حر واللفظ لعمومہ تنظیم کل قرابۃ مؤیدۃ بالمحرمیۃ ولادۃ وغیرہ۔ فصل۔ جو شخص اپنے ایسے قرائتی کا مالک ہو جسکو اس کے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہو تو وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا اور یہ لفظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ورواہ النسائی اور یون ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہو ایسے قرائتی کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہو تو وہ آزاد ہے۔ رواہ اصحاب السنن۔ اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرائتی کو شامل ہے جو جس کے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریقہ سے ہو۔ ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہو یا اس کے برعکس ہو۔

والشافعی رحمہما فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر رضات المالك ینفیہ القیاس اولایقتضیۃ للاخوة وایضا ہیما نازلہ عن قراتہ لولاد فانتفع بالحق والاستدلال ولہذا انتفع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یتنع فیہ ولنا ماروینا ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمیۃ فیتعق علیہ و ہذا ہوا موثر فی اصل والولاد ملغی لانہا ہی التي یفرض وصلہا وتحرم قطعہا حتی وجبت النفقة وحریم النکاح ولا فرق بینما اذا کان المالك مسلما او کافرانی دار الاسلام لعموم العلة والمکاتب اذا اشتری اخاه و من یحررے تجرأہ لایکاتب علیہ لانه لیس لہ ملک تام بقدرہ علی الاعتناق والا فراض عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکنا بۃ فانتفع بالبیع فیتعق تحقیقا المقصود التقید وعن ابی حنیفۃ رحمہ انہ یتکاتب علی الاخ ایضا و ہو قولہما فلنا ان نفع و ہذا بخلاف ما اذا ملک ابنۃ عمتہ وہی اختہ من الرضاع لان المحرمیۃ ثابتہ بالقرابۃ والصلب جعل الہا لہذا العتق وکذا لہجون حتی عتق القریب علیہما عند المالك لانه تعلق بہ حق العبد فشا بہ النفقة۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور) غیر ولادت کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں لہذا اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور انکی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس سکو تقضی نہیں ہے اور بھائی ہونے کی یا اس کے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کہ نہ تو اسکو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا منع ہے اور اسوجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہوا اس کے ساتھ میں غیر ولادت کی قرائتی کتابت میں داخل نہیں ہوتی اور ولادت میں یہ بات متنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول تو حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب مالک ہو جسکی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائیگا اور دراصل تاخیر اسی کہ ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جبکہ ملانا فرض ہے اور تو فی حرام ہے حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے پھر

متصل بہا و لو اعتق الحکل خاصۃ عتق دونہا لانہ لا وجہ الے اعتاقہما مقصود العدم الاضاۃ الیہا ولا الیہ تبعا لما فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق الحکل صحیح ولا یصح بیعہ و ہبتہ لان التسلیم نفسہ بشرط فی الیۃ والقدرة علیہ فی البیع ولم یوجد ذلک بالاضاۃ الی الجہنم وشی من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا۔ اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے تابع حل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی مان کے پیٹ میں ہے اور پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط حل کو آزاد کیا تو عورت حل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے نہ قصداً یعنی نہ اصلی مقصود ہو کہ اس واسطے کہ عورت کی طرف اضافت نہیں ہے اور نہ بتبعاً یعنی نہ حل کے تابع ہو کہ کیونکہ اس میں موضوع کا اُلٹنا لازم آتا ہے پھر حل کو آزاد کرنا صحیح مٹھا اور آئندہ اُس حل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ہبہ میں خود اس کی ذات کا ہر ذکر نا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت جو تابع میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اُسے پیٹ کے بچ کی طرف نسبت کی ہے اور سپرد کرنا یا اس کی قدرت سونا کوئی بھی آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے۔ یعنی آزاد کرنا اور بیع و ہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا اور بیع میں سپردگی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعتق الحکل علی مال صح ولا یجب المال اذ لا وجہ الی الزام المال علی الجہنم لعدم الولاۃ علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق اعتق نفس علی حدۃ واشترائط بدل العتق علی غیر المعتق لایجوز علی ما مر فی التخلع واما یعرف قیام الجہل وقت اعتق اذ جارت بہ لاقول من ستۃ اشہر منہ لانہ ادنی مدۃ الحکل۔ اور اگر باندی کے حل کو کہ سبقت مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے لیکن مال نہیں واجب ہوگا اس واسطے کہ پیٹ کے بچ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس پر کسی کا قابض نہیں ہے اور اس کی مان پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ خلق میں بیان ہو چکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور وضع ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حل موجود ہونا جب ہی معلوم ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کہ نہ حل کی کثرت یہی ہے۔ قال وولد الامتہ من مولا ہا حر لانہ مخلوق من ماء فیعتق علیہ ہذا ہو الماصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامتہ لمولا ہا وولد ہا من زوجہا مملوک سیدہ لترجح جانب الام باعتبار الخصانۃ اولاً استہلاک ماء مبائہا والمنافاة متحققۃ والزوج قدر صحیح بخلاف ولد المغرور لان الوالد ماضی بہ۔ قدری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہو اس واسطے کہ وہ مولیٰ کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اُسکے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں مان کی جانب کو غلبہ رہے گا اور اس سبب سے کہ پرورش کا حق مان کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں مل کر مستہلک ہو گیا اور یہاں منافات پائی جاتی ہے یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہیے کہ بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اُسکے مولیٰ کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آتی ہے مان کی جانب کو ترجیح دی گئی اور شوہر اس بات پر راضی ہو چکا یعنی اس کی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جائے برخلاف اس شخص کے جسکو دھوکا دیا گیا کہ اُسکا بچہ مملوک ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا۔ یعنی ایک عورت نے زید سے کہا کہ میں آزاد ہوں مجھے نکاح کرے میں نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اُسے اسکو بیع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اُسکی مملوک نہ ہوئی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو لیکن اُسکو قیمت دینا پڑیگی۔ وولد الحرۃ حر علی کل حال لان جانبہا راجح فیتبہا فی وصف الحرۃ کما تبہا فی المملوکۃ و المرقوقۃ والتدبیر وامیۃ الولد والکتاب۔ اور آزاد عورت کا بچہ ہر حال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس یہ بھی آزادی کی صفت میں اُسی کا تابع ہوگا جیسے ملکیت کے صفت میں اُسکا تابع ہوتا ہے یعنی

اگر ان سواے آپ کے کسی غیر کی ملک یا رقیقہ یا مدبرہ یا دام ولد یا سکا تہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا۔ بس ملک کہ رقیقہ کا بچہ تو اسکا محض ملک ہوگا اور مدبرہ دام ولد جب اپنے مولیٰ کے مرنے پر آزاد ہوں تو انکے ساتھ انکی اولاد بھی آزاد ہو جائیگی اور سکا تہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائیگی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جو کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ و اذا اعنت المولی بعض عبده عتق ذلک القدر فی بقیہ قیمۃ مولاه عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ یعنی کلمہ و اصلہ ان الاعتاق تجزئ عنہ فیتصر علی ما عتق و عندہما لا تجزئ و ہو قول الشافعی رحمہ فاصافۃ الی البعض کا صاف تہا لے اکل فلہا العتق کلمہ لم ان الاعتاق اثبات العتق و ہو قوۃ حکمیۃ و اثباتہا بازالہ ضد ہا و ہو الرق الذی ہو ضعف حکمی و ہما لا تجزئان فصاف کا اطلاق و العفو عن القصاص و الاستیلاء و لا یلی حنیفہ رحمہ ان الاعتاق اثبات العتق بازالہ الملک و ہو ازالہ الملک لان الملک حقہ و الرق حق الشریع اوق العامۃ و حکم التصرف ما یدخل تحت دلالۃ المتصرف و ہو ازالہ حقہ لاحق غیرہ و الاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافۃ و التصدی الی ما و ارادہ ضرورتاً عدم التجزئ و الملک تجزئ فی البیع و المبتہ فبقیہ علی الاصل و تجب السعایۃ لاحتماس مالیتہ البعض عند العبد و المستعۃ بمنزلۃ المكاتب عندہ لان الاضافۃ الی البعض توجب ثبوت المملکۃ فی کلہ و بقاء الملک فی بعضہ یعنی فعلنا باللیلین بانزالہ سکا تہ اذ ہو مالک یدلاررقیۃ و اسعایۃ کذلک لکتابۃ فلہ ان یتسعی و لہ اختیار ان یتسعی لان المكاتب قابل للاعتاق غیر انہ اذا عجز لایرد الی الرق لانه اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتاب المقصودۃ لانه عقد یقال و یفسخ و لیس فی الطلاق و العفو عن القصاص حالہ متوسطۃ فاعتناہ فی اکل تجزئ للمحرم و الاستیلاء و تجزئ عندہ حتی لو استولد نصیبہ من مدبرۃ یقتصر علیہ و فی القنۃ لما ضمن نصیب صاحبہ بالام ملک بالضممان فکل الاستیلاء۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس بقدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمالی کر کے اپنے مولے کو دیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائیگا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام رحمہ کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو بقدر آزاد کیا اس بقدر تک رہیگا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اسکو کل کی طرف نسبت کرنا ہو لہذا پورا غلام آزاد ہو جائیگا صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اسکو تعزیرات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اس طرح ہوتا ہے کہ جو چیز اسکی ضد ہو اسکو دور کر دے اور اسکی ضد رقیقہ یعنی ملکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہ ہونگے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدمی عورت کو طلاق دے اور آدمی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آنا و کرنے والے کا حق ہے اور رقیقہ حق شرعی یا بندہ کا حق ہے اور تعزیر کا حکم اس بقدر ہوتا ہے جتنا کہ تعزیر کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیقہ اور بات اصل یہ ہے کہ تعزیر اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اسکی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علاوہ تجاوز نہ کرنا اسی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اور بیان ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے بیج و ہبہ میں خاصہ ہر معنی مثلاً آدھا غلام ہر

یا سہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے اس اعتبار سے اس کا نفرت بھی اپنی اصل پر رہیگا یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہونا سوا
 ہے کہ باقی ٹکڑے کی ملکیت اس غلام کے پاس رہی ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کیجائے اور جس غلام پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہو
 وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزکہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اختاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے
 غلام میں اسکو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور بولی کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقتضی ہے کہ وہ
 پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس ہننے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اسواسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہو اور
 اپنی ذات کا مالک نہیں ہو اور اسکی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولے کو یہ اختیار ہا کہ اس سے کمائی کر اگر باقی قیمت وصول
 کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اسکو آزاد کر دے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولے اسکو آزاد کر دے صرف مکاتب سے
 اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر اداے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور یہ غلام جبکہ ایک جزو آزاد ہو کر رہے
 کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں
 ہے تو نسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کر کے غلام سے ایک قرارداد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اسکا اقالہ بھی
 ہو سکتا ہے اور نسخ بھی ہو سکتا ہے (یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا تو اس سے یہ قرارداد ہے جب تو اسقدر مال غلام غلام قسط پر ادا
 کر دے تو آزاد ہو اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل نسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتیٰ کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائے
 اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے) رہا طلاق و عفو قصاص تو اس میں کوئی درمیانی حالت نہیں ہے تو ہننے طلاق کو
 یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو سبیل کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 ٹکڑے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی مدبرہ یا ندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہیگا اور محض مملوکہ باندی میں ایسا ہوا
 تو جب اسنے اپنے شریک کے حصہ کا نادان اس جہت سے دیدیا کہ اسکی ملک فاسد کر دی ہے تو نادان دینے سے پوری باندی کا
 مالک ہو گیا تو استیلا دپورا ہو گیا۔ ف اسکی توضیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اسکی بچہ پیدا ہوا
 اور زید نے دعویٰ کیا کہ میرے لطف سے ہے تو آدھی باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی لیکن اسنے خالد کے حصہ میں خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد
 بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتیٰ کہ اسکی فروخت نہیں جائے اور زید پر واجب ہو گا کہ خالد کے حصہ کا نادان دے اور جب نادان دے
 وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اسکی ام ولد ہو جائیگی جیسے کوئی اپنی خالہ باندی استیلا کرے تو وہ پوری ام ولد ہو جائے
 ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو چارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جسنے
 اسکی بچہ کا دعویٰ کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہیگا اور باقی حصہ مدبرہ رہیگا کیونکہ وہ خرید انہیں جاسکتا تو لا محالہ جانشین اسکا حصہ
 ہے اسقدر ام ولد ہوا نہیں معلوم ہوا کہ استیلا کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں یا طلاق و عفو قصاص میں البتہ نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ
 وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آزادی و ملکیت کے درمیان
 میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے ملکیت ہے اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہے ایسی حالت جب
 طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جسے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو نکاح کے حلال ہے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے
 یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہننے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا کہ اگر
 یہ چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اٹھایا جائے اور اسکو حرام ٹھہرایا جائے کہ اس میں بچاؤ زیادہ ہو
 طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہننے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو
 طلاق دینا ہوتا ہے۔ و اذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدہما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشرکہما بخیا
 ان شاء اعتق وان شاہ ضمن شریکۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع لمعتق علی العبد والولاء

للمعتق وان اعتق او استعے فالولاء بمنہما وان کان المعتق معسرا فالشریک بالخیار ان شاء اعتق وان شاء استعے العبد والولاء بمنہما فی الوجہین و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا لیس لہ الا العتقان مع العسایۃ مع الاعسار ولا یرجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق - اگر ایک غلام دو شریکوں میں شریک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اسکا حصہ آزاد ہو جائیگا بجز آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کر کے وصول کر لے پھر اگر اسے آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کر لیگا اور اس غلام کی دلاڑی اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کر کے وصول کر لی تو اسکی دلاڑی دونوں میں شریک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا ننگہ دست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کر لے اور ان دونوں صورتوں میں اسکی دلاڑی دونوں شریکوں میں مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہو کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس سے تاوان لے لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا ننگہ دست ہو تو غلام سے کمائی کر لے اور دلاڑی فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی - و ہذہ المساکۃ مجتہی علی حرفین احدہما تجزی الاعتاق و عند علی مابیناہ والثانی ان یسار المعتق لایقع سعایۃ العبد عندہ وعندہما ینع لہما فی الثانی قولہ علیہ السلام فی الرجل یعتق نعیبہ ان کان غنیاً ضمن وان کان فقیراً سستی فی حصۃ الآخر قسم والقسمۃ ثنائی الشریکۃ ولہ انہ حبست مالیتہ نعیبہ عند العبد فہ ان یضمنہ کما اذا حبست الریح فبوب انسان والقتۃ فی صیغ غیرہ حتی ان یصنع بہ فعلی صاحب الثوبۃ قیمۃ صیغ الآخر مومرا کان او معسرا لما قلنا فکذا ہننا الا ان العبد فقیر فیسعیہ ثم المتعبر یسار التیسیر و ہوان یلک من المال قدر قیمۃ نعیبہ الآخر لا یسار النصار لانہ یعتدل النظرن الجانبین لتحقيق بقصدہ المعتق من القرۃ و ایصال بدل حق اسکت الہ ثم التخریج علی قولہما ظاہر فہم رجع المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعایۃ فی حالۃ السیار والولاء للمعتق لان اعتق کلہ من جہنہ لعدم التجزی واما التخریج علی قولہ فخیار الاعتاق لقیام لک فی الباقی اذا الاعتاق تجزی عندہ والتضمن لان المعتق جان علیہ بافساد نعیبہ حیث یمنع علیہ البیع والہبتہ ونحو ذلک مما سوی الاعتاق وتوابعہ والاستسعار لما بینا یدرج المعتق بما ضمن علی العبد لادقار مقام اسکت باداء العتقان وقد کان لہ ذلک بالاستسعار فکذلک للمعتق ولانہ ملکہ باداء العتقان ضمنا فیصیر کان کل لہ وقد اعتق بعضہ فہ ان یعتق الباقی او یستعے ان شاء والولاء للمعتق فی ہذا الوجه لان اعتق کلہ من جہتہ حیث ملکہ باداء العتقان و فی حال عسار المعتق ان شاء اعتق لبقار ملکہ وان شاء استعے لما بیناہ والولاء لہ فی الوجہین لان المعتق من جہتہ ولا یرجع استعے علی المعتق بما اذی باجماع مینا لانہ یسعی لفکاک رقبتہ ولا یقفیہ دینا علی المعتق اذ لا شئ علیہ لعسرۃ بخلاف المربوب ان اذا اعتقہ الراہن المعسر لانہ یسعی فی رقبتہ قد نکت او یقفیہ دینا علی الراہن فلہذا یرجع علیہ وقول الشافعی رحمہ فی المومر لقولہما وقال فی المعسر یقفی نعیبہ اسکت علی ملکہ یباع ویوبہ لانہ لا وجہ الی تضمن الشریک لاعسارہ ولا الی السعایۃ لان العبد لیس بجان ولا راض بہ ولا الی اعتاق الكل للاضرار بالاسکت فتعین ما عیناہ قلنا الی الاستسعار سبیل لاد لا یقتصر الی الجنایۃ بل یقتنی علی احتباس المالیۃ فلا یعیسا مالی الجمع بین القوۃ الموجبۃ للمالکیۃ والضعف السالب لہما فی شخص واحد - یہ مسئلہ باریک دو ملوں پر مبنی ہے اول یہ کہ اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے و ثانی ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اسکی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے اور صاحبین

کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کر دے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تو مگر ہو تو حصہ شریک کا خاص نہ ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ المستبصر فی الصحاح۔ اس حدیث میں آپ نے ثوارہ کر دیا اور ثوارہ ضد شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تو مگر ہو تو صرف خاص میں جو اور غلام کمائی نہیں رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اُس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کر لے جیسے مثلاً ہو کسی آدمی کا کپڑا اڑا لیکسی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے میں ڈالا جائے کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چس گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگ دست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اس کا رنگ رک گیا ہے تو اس کو تاوان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات نہ کہ غلام بالکل فقیر ہو تو وہ غلام سے کمائی کر کے وصول کرنے پھر خوشحالی سے بیان مراد یہ ہے کہ اس کو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی استعمال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال پر ہو کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اس کو حاصل ہو جائیگا اور اُس کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائیگا پھر اس مسئلہ میں دونوں اصولوں کی بنا پر جو حکم نکالا گیا ہے اُس کا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کیے اُس سے اُن کا حکم ممکن ظاہر ہے پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اس واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اُس نے تاوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی واجب نہیں تھی اور رہا یہ کہ ولادہ اُس کی آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ بعد آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہو کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا نکالنا سودہ اسطرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اس وجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اُس کی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اُس کے حصہ پر ظلم کیا کہ اُس کا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سولے آزاد کرنے والے کے قبضے میں رہا اس کا بے کمائی سے کمائی کر لینے کے اُس کو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا بیعہ وغیرہ کر کے جناجہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اس کو غلام سے واپس لے سکتا ہے اس وجہ سے کہ جب اُس نے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کر لے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادا سے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمان مالک ہو گیا اگرچہ وہ مریخی ملکیت کے قابل نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہو اور حالت یہ کہ اُس نے اس کا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کر کے قیمت لے لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری دلاویلی کیونکہ پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادا سے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور سب اس وقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو اور اگر وہ تنگ دست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے کیونکہ اُس کی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کر لے کیونکہ اُس کی ملکیت غلام کے پاس رکی ہے اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی دلاویلی کیونکہ آزاد ہونا اُسی کی طرف سے ہے اور در صورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کر لی ہے غلام اس مال کو اپنے آنا دکنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کر رہا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اُس کی تنگ دستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اُس غلام کے جو رہن ہو اور راہن نے اُس کو آزاد کر دیا حالانکہ مرضن کا رویہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کا کر مٹن کو دیکر راہن سے واپس لیگا اس واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اُس کی گردن چھوٹ گئی تھی یا اُس نے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا لہذا راہن سے واپس لیگا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال

شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہو اور اگر آزاد کرنے والا تنگہ ست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اُس کے مال پر بیگا جائے اُسکو فروخت کرے اور چاہے اُسکو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہیگی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگہ ستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اُس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کر اوسے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اسکی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار دے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا خسر ہو تو جو کچھ بننے بیان کیا وہی نہیں ہو لینے شریک اپنے حصہ کا مالک ہو حتیٰ کہ بیع و ہبہ کر سکتا ہو اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہو کیونکہ کمائی کرانے کے لیے اسکی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنام پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رہی ہو تو جب کمائی کرنا ممکن ہو تو ایک ہی غلام میں دو وزن باتیں جمع نہونگی لینے آزاد جزو کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہو اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے یہ قوت نثار ہو ورنہ یعنی جسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہو گیا مگر قضا ہے۔ قال ولو شهد کل واحد من الشریکین علی صاحبہ بالعق سبی العبد لکل واحد منهما فی نصیبہ موسرین کان او معسرین عند ابی حنیفہ رحمہ وکذا اذا کان احدہما موسرا والاخر معسرا لان کل واحد منهما یزعم ان صاحبہ اعق نصیبہ فصار مکاتبا فی زعمہ عنده وحرم علیہ الاسترقاق فبصدق فی حق نفسه فینزع من استرقاقه ولا یتسع لانا یتقنا بحق الاستعارة کا ذبا کان او صادقا لان مکاتبہ او مملوکہ قلنا یتسعیا نہ ولا یختلف ذلک بالیسار والاعمار لانه حق فی الحالین فی احد شیان لان یسار المعق لا ینزع السعایہ عنده وقد تغذر التغمین لانکار الشریک فقیین الآخر هو السعایہ والولاء لهما لان کل منهما یقول عتق نصیب صاحبہ علیہ باعتاقہ ودلا کوہ وعتق نصیبہ بالسعایہ وولاء ودلی وقال ابو یوسف ومحمد رحمہ ان کان موسرین فلا سعایہ علیہ لان کل واحد منهما یزعم ان سعایہ بدعی الضمان علی صاحبہ لان یسار المعق ینزع السعایہ عنده ہا لان الدعوی لم تثبت لانکار الآخر والبراءۃ عن السعایہ قد تثبت لا قرارہ علی نفسه وان کاننا معسرین سعی لہما لان کل واحد منهما یذعی السعایہ علیہ صادقا کان او کا ذبا علی ما بینا واذ المعق معسر وان کان احدہما موسرا والاخر معسرا سعی للموسر منهما لانه لا یذعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ وانما یدعی علیہ السعایہ ولا یتبرأ عنه ولا یتسع للمعسر منهما لانه یدعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ فیکون یتبرأ للمعسر عن السعایہ والولاء موقوف فی جمیع ذلک عند ہما لان کل واحد منهما یحیلہ علی صاحبہ وہو تبرأ عنه فیبقی موقفا اسے ان یتفقا علی اعتاق احمد ہما۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اسنے غلام کو آزاد کیا ہو تو غلام پر لازم ہو گا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگہ ست ہوں یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یوں بین دونوں میں اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگہ ست ہو تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہو تو اسے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابو حنیفہ کا قول ہے اب اُس پر حرام ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بنادے پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہو لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائیگا تو اُسکو منع کیا جائیگا کہ غلام کو رقیق نہ بنادے بلکہ اُس سے کمائی کرانے کیونکہ ہمکو یہ یقین ہے کہ اُسکو کمائی کرانے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ ہر حال یہ غلام اُسکا مکاتب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک اُس سے کمائی کر سکتا ہو اور یہ حکم فوجہ تنگہ ستی یا خوشحالی کے مختلف نہو گا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں میں سے ایک ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرنا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام رحمہ کے نزدیک اس امر سے نہیں وکتی کہ غلام سے سعایت کر اوسے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہو بلکہ وہ اٹا دے گی ہو تو دوسری بات یہی یعنی یہی اختیار ہے

کہ غلام سے کمائی کر لے اور اُسکی دوازدون شریکوں کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اُسکے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جسکی دوازدہ سی کی ہے اور میرا حصہ کمائی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اُسکی دوازدہ سی کی ہے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا قول یہ ہے کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے بری کرتا ہے بوجہ اسکے کہ اپنے شریک پر تادان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اُسکا دعویٰ اپنے شریک پر سوجہ سے ثابت نہو کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اُسکا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر دونوں شریک تنگ دست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا دعویٰ خواہ چھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا تنگ دست ہے اور اگر دونوں میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک بوجہ تنگ دست ہونے کے تادان کا دعویٰ نہیں کرتا ہے بلکہ غلام پر کمائی کا دعویٰ کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہوگا اور تنگ دست شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نہ کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر تادان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگ دست نے غلام کو کمائی سے بری کر دیا اور اس غلام کی دوازدہ صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اُسکے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اُسکی دوازدہ متوقف رہے گی یہاں تک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں۔ تو دوازدہ اسی کی ہو جائیگی کیونکہ حق دوازدہ ان دونوں سے باہر نہیں ہے۔ ولو قتل احد الشریکین ان لم یدخل فلان ہذہ الدار عندا فہو حر وقال الاخران دخل فہو حر فمضى القدر ولا یدرے دخل ام لا عتق النصف وسعی لہما فی النصف وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف و قال محمد رحمہما فی تہمتہ لان المقضی علیہ بسقوط السعایۃ محمول ولا یمکن القضاء علی المحمول فصار کما اذا قال لغیرہ لک علی احدا الف درہم فانہ لا یقضی لشیء للجمالۃ کذا ہذا ولہما انما یتقنا بسقوط النصف السعایۃ لان احدهما حانت یقین مع التفریق بسقوط النصف کیف یقضی بوجوب الكل والجہاتۃ ترتفع بالشیوع والتوزیع کما اذا عتق احد عبدہ یہ لا بعینہ لہما ونسبہ و مات قبل التذکرۃ والبیان وینالی التفریع فیہ علی ان الیسار ہل یمنع السعایۃ اولایمنعہما علی الاختلاف الذی سبق۔ اگر غلام کے دونوں شریکوں میں سے ایک نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں شغل زیادہ داخل نہو تو یہ غلام آزاد ہے اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس گھر میں کل کے روز داخل ہو تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گذر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا نہیں تو ادا غلام آزاد ہو جائیگا اور آدمی قیمت کے واسطے دونوں کے لیے کمائی کرے گا اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سنی کرے گا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اُسکی سعایت ساقط ہے تو یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص کہ معلوم ہی نہو اُس پر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درہم ہم میں سے ایک شخص پر ہیں تو محمول ہونے سے کچھ حکم نہ یا جائیگا پس ایسا ہی بیان ہے اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہر آدمی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً چھوٹا ہو گیا اور آدمی سعایت ساقط ہونے کے باوجود دیکھو کہ یہ حکم دیا جائیگا کہ پوری کمائی واجب ہے اور محمول ہونا اس طرح دور ہو جاتا ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ ان میں کون چھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اُس میں زیادہ اس مکان میں آیا ہو گا یا نہ آیا ہو گا تو بہر حال ایک کی قسم چھوٹی ہوئی تو آدمی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدمی کو دونوں پر بھیلنے سے جہالت دور ہو گئی جیسے کسی نے اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ غیر مسین یا مسین کر کے آزاد کیا لیکن جبکہ مسین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے یہ بیان کرنے سے پہلے مر گیا تو اسی بنا پر حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سنی کرے پھر مسئلہ میں تفریع کرتا دس بنا پر ہو گا کہ دونوں میں سے جو شخص تو نگر ہو تو کیا غلام کی سعایت متنع ہوگی یا نہ ہوگی اور یہی اختلاف ہے

جواب میں بیان ہوا ہے کہ امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک متنع ہے۔ ولو حلفا علی عبدہ من کل واحد منہما لاحد بہما لم یعتق واحده منہما لان المقضی علیہ بالعتق جہول وکذلک لمقضیہ فقہا حشت الجہالۃ فمتنع القصار وفی العبد الواحد المقضی بہ معلوم فغالب المعلوم الجہول۔ اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہو گا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زید یہاں آوے تو میرا غلام آزاد ہو اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہو پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ دریافت ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہو گا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اسکا غلام آزاد ہو اور وہ جہول ہے اور سب بطح جو غلام آزاد ہو اور جہول ہے تو یہاں بہانت بہت بڑھ گئی پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا صرف یہ جہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہذا معلوم کہ جہول پر غالب کر کے قاضی حکم دیدیتا ہے۔ واذا اشتری الرجلان ابن واحد جماعتی نصیب الاب لانه ملک شقص قریبہ وشر اوہ اختاق علی مامر ولا ضمان علیہ علم الاخرانہ ابن شریکہ اولم یعلم وکذلک اذا ورثاہ وشریک بالخیار ان شاء اعتق نصیبہ وان شاء استسع البعد و ہذا عند ابی حنیفہ و قتال فی الشراء یضمن الاب نصف قیمتہ ان کان موسرا وان کان معسر سے الابن فی نصف قیمتہ لشریکہ یہ در اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے ملکر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہو اور وہ آزاد ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذرا اور باپ پر تادان واجب ہو گا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اسکا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور سب بطح اگر دونوں نے یہ چھو کر ہیراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے اور چاہے چھو کر سے کماٹی کر کے اپنی قیمت لے لے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ ہیراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لیے ضامن ہو گا اور اگر تنگ دست ہو تو بیٹا اپنی آدمی قیمت اسکو کماٹی کر کے ادا کرے۔ وعلی ہذا الخلاف اذا ملککاہ بہتہ او صدقۃ او وصیۃ وعلی ہذا اذا اشتراہ رجلان احدہما قد حلف لبعثہ ان یشترئ نصفہ لورایا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کے بطور حصہ بننے کے بطور صدقہ یا بطور وصیت بننے کے مالک ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خرید لیا حالانکہ ایک نے قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا جو خریدوں تو آزاد ہے۔ لہذا ابطل نصیب صاحبہ بالا اعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبدین جہیمین فاعتق احدہما نصیبہ ولانہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالۃ ذلک انہ شارک فیما ہو علیہ العتق و ہوا الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بعن عمدۃ الکفارة عندنا و ہذا ضمان افساد فی ظاہر قولہما حتی یختلف بالبسار فالاعسار فیسقط بالرضار ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ و ہو ظاہر الروایۃ عنہ لان الحکم یہاں علی سبب کما اذا قال لیغیرہ کل ہذا الطعام و ہو مملوک للامر ولا یعلم الامر بلکہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے حصہ کا حصہ بنا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہو گا اور یہی صورت ہو گئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کرے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تادان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک شریک دوسرے شریک کو اسکا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دیدے اور بیان رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہو لینے خرید اسی میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہو گا اور یہی صورت ہو گئی کہ شریک نے اپنے حصہ کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائیگا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تادان جو حق کو خوشحالی دیکھتے ہیں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہو تو تادان سا تھو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ بگاڑنا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو یہی حکم ہو گا اور یہی امام سے ظاہر روایت ہے کہ حکم کا مار تو طے ہے جو جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام

کھالے حالانکہ اسکو یہ نہیں معلوم کہ یہ سیری ملک پر حالانکہ وہ اسی کی ملک میں تھا۔ تادم ان لازم ہونگا اگرچہ اسکو علم نہ تھا۔
 کما فی العینی۔ وان بد الا اجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب نصفہ الآخر ہو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن البائع
 ما رضى بافساد نصيبه وان شاء استساع الابن فی نصف قیمتہ لاحتباس بالبتہ عندہ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ لان یسار
 المتعق لا يمنع السعایہ عندہ وقال لاخیار لہ یضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار۔ المتعق يمنع السعایہ عندہ اما اور اگر پہلے
 اجنبی نے یہ چھوکرہ آدھا خریدا پھر چھوکرہ کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اسکا باپ خوشحال ہو تو اجنبی کو اختیار ہو جائے باپ سے
 تادم ان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بچاؤنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اسکی نصف قیمت کمالی کر کے وصول کرے کیونکہ
 بیٹے کے پاس اسکی مالیت رکی ہوئی ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا کسی
 کرنا متنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سہمی کرانے کا اختیار نہیں ہو بلکہ باپ اسکی نصف قیمت تادم ان بھرے اسواسطے کہ صاحبین
 کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہو کہ غلام پر رعایت واجب ہو۔ ومن اشتری النصف ابنہ وہو موسر
 فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ وقال یضمن ما اذا کان موسر او معناه اذا اشتری نصفہ ممن یلک کلہ فلا یضمن لبالبتہ
 شیعاً عندہ والوجه قد ذکرناہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جسے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک
 اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہو گا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ بد شخص اسکا بچہ
 بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابو حنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن ہونگا اور اسکی وجہ ہم بیان کر چکے۔
 فتسبیحیچنہ والا عند اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر انہیں دو شخص شریک ہوں اور
 باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لیے ضامن ہوگا۔ واذا کان البسایہ بن ثلثہ نفر فہم براجہم وہو موسر ثم
 اعتقہ الآخر ہو موسر فارادوا البضمان فلما کت ان یضمن المد برثلث قیمتہ فنادوا لایضمن المتعق والمدة بران یضمن المتعق ثلث
 قیمتہ مد بران لایضمنہ الثلث الذی ضمن و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا البعد کلہ الذی دبرہ اول مرة ویضمن ثلثی قیمتہ لشرکیہ موسر
 کان او معسر۔ اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو میں ایک نے اسکو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہو پھر دوسرے نے
 اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہو پھر انہوں نے اپنا تادم ان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہو کہ مدبر کرنے والے
 سے اسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تادم ان لے اور آزاد کرنے والے سے کچھ تادم ان نہیں لے گا اور مدبر کرنے والے کو
 یہ اختیار ہو کہ آزاد کرنے والے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تادم ان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو
 تادم ان دی جو وہ آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسکی شخص
 کا ہو جسے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنی اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہو اور مدبر کرنے والا اسکی دو تہائی قیمت اپنے دو وزن
 شریکین کو تادم ان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگ دست ہو۔ واصل ہذا ان التدریر تجزئ عند ابی حنیفہ رحمہ خلافا لہما
 کالاتفاق لانه شعبۃ من شعبۃ فیکون معتبر بہ ولما کان تجزئ عندہ اقتصر علی نصیبہ وقارفسد بالمد بر نصیب الآخرین
 فلکل واحد منهما ان یدبر نصیبہ او یعتق او یمکتاب او یضمن المد بر او یستساع البعد او یتکر علی حالہ لان نصیبہ ہا
 علی ملکہ فاسد بافساد شریکہ حیث سدد علیہ طرق الانتفاع بہ بیعا و ہبۃ علی ما مر فاذا اختار احدہما المتعق تعین حقہ
 فیہ وسقط اختیارہ غیرہ فہو جہ للساکت ببضامان تدریر المد بر و اعتاق ہذا المتعق غیر ان لہ ان یضمن المد بر لیکون
 البضمان ضمان معاوضۃ اذ ہوا الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضۃ علی اصلنا واکن ذلک فی التدریر لکونہ قابلاً للقل
 من ملک الی ملک وقت التدریر ولا ین ذلک فی الاعتاق لانه عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین فلا بد
 من رضا المکاتب لیسفحہ حتی یقبل الانتقال فلنہذا یضمن المد بر ثم المد بر ان یضمن المتعق ثلث قیمتہ مدبر لانه افسد علیہ

نصفیہ مدبر اور رضمان بتقدیر بقیمۃ التلک و قیمتہ المدبر ثلثا قیمتہ قناعی ماقالوا ولا یقیمۃ قیمۃ ملکۃ بالرضمان من جهة اساکت
لان ملکۃ ثبتت مستنداً و ہذا ثابت من وجہ دون وجہ فلا یطہر فی حق التصفین والوالادین لمعتق والمدبر ثلثا ثلثا ہ
للمدبر و الثلث للمعتق لان العبد معتق علی کلہما علی ہذا المقدار و اذا لم یکن التذیر متجہ یا عنہما صار کلہ مدبر للمدبر و قد
نصف شرکیہ لہا بنیافیمۃ ولا یختلف بالیسار والاعسار لانه رضمان تلک فانیۃ الاستیلا و بخلات الاعتاق لانه رضمان
جنایۃ والوالاد کلہ المدبر و ہذا ظاہر۔ اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ہوتا ہے اور اختیار
کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے تو آزاد کرنے پر اسکا قیاس بھی ہوگا اور جب
امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ مدت مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہیگا اور مدبر کرنے والے نے دوسرے دن کا حصہ
بگاڑ دیا تو باقی دو حصہ کیون من سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کر دیں یا آزاد کر دیں یا سکا
کر دیں یا مدبر کرنے والے سے تاوان لین یا غلام سے کماٹی کرالیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اسکی ملک میں باقی
ہو گا شرک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہو کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہب کے طور پر فائدہ اٹھا نا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہوگا
بہر جب دونوں میں سے ایک نے یہ اختیار کیا کہ اسکو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اسکا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اسکے ق
ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اسکو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے
شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اسکو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اسواسطے کہ تاوان
میں اصل یہی ہے کہ عرض ہو حتی کہ چارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تاوان
لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاوے اور آزاد کرنے میں
یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابو حنیفہ کی اصل یرسکات ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر
سکات کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اسکی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا
البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شرک خاموش اس سے اپنا تاوان لے لیگا پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے
سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اسنے اسکا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور رضمان کا انداز
اسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جسکا
مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اسکو شرک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ
خاموش کو تاوان دیکر اسکے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بنظر
اصلی حالت کے نہیں ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہی کہ آزاد کرنے والے سے اسکا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا
تاوان نہیں لے سکتا اور اس حالت میں غلام کی ولا آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی شرک ہوگی
یعنی دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر ہی
انداز سے واقع ہوا ہے اور ہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہے کہ جب مدبر کرنا انکے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرے
والے نے مدبر کیا پورا غلام اسکا مدبر ہو گیا اور اسنے اپنے دونوں شرکیوں کا حصہ بگاڑ دیا جسکا کہ بیان ہو چکا تو انکے واسطے ضامن
ہوگا اور یہ ضامن بوجہ خوشحالی یا ننگہ دستی کے مختلف نہی گئے یعنی دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ رضمان حاصل کرنے کا
معاوضہ ہے تو استیلا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے دو شرکیوں میں ایک نے شرک باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف
قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلات آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور نہ ہی ولا تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی
ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے۔ و اذا کانت جاریۃ بین رجلین زعم احدہما انها ام ولد لصاحبہ فانکرت لک الآخر فی حقہ

یوما ویوما تخدّم للمکر عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ان اشار المنکر استسے الجاریۃ فی نصف قیمتہا ثم تكون حرۃ لا یبیل علیہا
لہما انہ لما لم یصدقہ صاحبہ القلب اقرار المقر علیہ کا نہ استولہ بانصار کما اذا اقر المشتري علی البائع انہ اعتق بیع
قبل البیع یجوز کا نہ اعتق کذا ہذا فیمتنع الخدمۃ و نفیب المنکر علی ملک فی الحکم فیخرج الی الاعتاق بالسعایۃ کام ولہ
النصرانی اذا اسلمت لابن حنیفہ رحمہ ان المقر لصدق کانت الخدمۃ کلہا للمکر ولو کنہ کانت لہ نصف الخدمۃ
فیثبت ما ہو المیتقن بہ و ہو النصف ولا خدمۃ للشریک الشاہد ولا استعاء لانیہ تیر عن جمیع ذلک بدعوی
الاستیلا و الضمان والاقرار بموسمۃ الولد یتضمن الاقرار بالنسب و ہذا امر لازم ولا یرتد بالرق فلا یکن ان یبیل
المقر کالمستولہ۔ اور اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو آئین سے ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہو اور
دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز وقت کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ یا ہے باندی سے اسکی نصف قیمت مزدوری کر کے وصول کرے پھر وہ آزاد ہوگی
میسر کوئی راہ نہیں ہے لینے اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی
دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود اس کے ادب پیر آگیا خود اس نے اس باندی کو ام ولد بنایا ہے تو یہ ایسی صورت
ہوگئی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اس سے بیس سے پہلے اس بیع کو آزاد کر دیا ہو پس یہی حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا
تو ایسا ہی حکم بیان ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت لینا منع ہے اور منکر کا حصہ حکم ہرین اسکی ملکیت پر باقی ہے پس آزاد ہونے
کے واسطے یہی ہوگا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی
یعنی نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کر کے دام ادا کر کے آزاد ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے
کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہو جاتی اور جب اسکو حبیہ ٹا بنایا گیا تو منکر
کے واسطے صرف آدمی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے یہی ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک
مقر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اس نے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا
تامان واجب ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگی اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچہ کے
نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رو نہیں ہو سکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود
ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے۔ جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے۔ وان کانت ام ولد بینہما فاعقبتھا احدہما
و ہو موسر فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن نصف قیمتہا۔ اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک
ہو باین طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اسے بچہ ہوا جبکا دو وزن شریکوں نے ساتھ ہی دعویٰ کیا حتیٰ کہ دونوں
سے نسب ثابت ہوا اور وہ دو وزن کی ام ولد ہوگئی پھر ایک نے اسکو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تادل
جہین ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی نصف قیمت تامان دے اسکی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال
نہیں ہوتا۔ لان مالۃ ام الولد غیر تقوۃ عنده و تقوۃ عندہما و علی ہذا الاصل یقتنی عدۃ من المسائل اور دنا
فی کفایۃ المنتہی وجہ قولہما انہا منتفع بہا و طیا و اجارۃ و استیجارا و ہذا ہوا دلالتہم بالتقوم و بامتناع بیہا لا یسقط تقوۃما
کما فی المدبر الاثر سے ان ام ولد نصرانی اذا اسلمت علیہا السعایۃ و ہذا آیتہم بالتقوم غیر ان قیمتہا ثلث قیمتہا
قنۃ علی ما قالوا لغوات منقۃ البیع و السعایۃ بعد الموت بخلاف المدبر لان الفاتۃ منقۃ البیع و السعایۃ والا یتخدم
فباقیان ولا ابی حنیفہ رحمہ ان تقوم بالا حراز وہی محرزۃ للنسب لا للتقوم والا حراز للتقوم تابع و لہذا لا تسعی لغرم
ولا وارث بخلاف المدبر و ہذا لان السبب فیہا تحقق فی الحال و ہوا بحزنیۃ الثابتہ بواسطۃ الولد علی ما عرف

فی حرمة المصاهرة الا ان لم يظهر علمه في حق الملك ضرورة الانتفاع فعل سبب في اسقاط التقوم وفي المدبر يعتقد السبب بعد الموت وانتفاع البيع فيه التحقق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النضرانی قضیتا مکا بتمتها علیہ وفعلا للنضرین الجانین وبل الکاتبه لا یفتقر وجوب الی التقوم۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام کے نزدیک ام ولد نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جنکو مجھے کفایہ المغنی میں ذکر کیا ہے اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطور وطی و اجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اور اس کی فروخت منع ہونے سے اس کا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہوتا جو جیسے مدبرین ہوتا ہے یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نضرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہو گئی تو اس پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی قیمت پر نسبت محض باندی کے بتائی ہوتی ہے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور ہر کمائی کرنا یا خدمت لینا یہ دونوں باقی ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو مالدار کے لیے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور مالدار کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور مالدار کے لیے اس کو رکھنا مقصود نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد وہ کسی فرض خواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہے جو خلاف مدبر کے ہیں مدبر دام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے ذریعہ سے اس کے اور مولیٰ کے درمیان رشتہ خویشیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہے کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولیٰ کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو طاعت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساٹھ ہونے میں سبب اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ بعد موت کے پیدا ہوگا اور مدبر کو ابھی بیچنا اس وجہ سے منع ہے کہ مدبر کو بیچنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نضرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہے یہ حکم دیا ہے کہ نضرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہو گئی یعنی نضرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نضرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ ملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن کان له ثلثة اعبد دخل علیہ اثنان فقال احدهما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدهما حر ثم مات ولم یبق عتق من الذی اعبد علیہ القول ثلثا بارہ و نصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفہ والی یوسف رحمہ وقال محمد رحمہ کذلک الا فی العبد الاخر فانه یتق رابعہ۔ اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے پس اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد کر یعنی کسی کو معین نہ کیا پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آگیا پھر مولیٰ نے ان دونوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر مولیٰ کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا پھر مولیٰ کا قول دوبارہ ہو گیا اس کا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائیگا اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اس کا چوتھائی آزاد ہوگا۔ اگر مولیٰ زندہ رہتا تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے محل قول کو بیان کرے پس اگر اس نے اصل کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو برابر چلا گیا تھا تو وہ بعد آزاد ہو گیا

بہر حکم دیا جائیگا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جسکو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر اسے کلام اول میں لکھا کہ جو غلام حاضر رہا یہ
مراد تھا تو یہ آزاد ہو گیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہوا اور اسے لکھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو یہ خبر ہو گئی کہ چونکہ جو حاضر رہا
دوسرے حقیقت آزاد ہو اور اگر مولیٰ نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور لکھا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہو گیا پھر
اول کلام کا بیان پوچھا جائیگا پس جسکو بیان کرے وہ آزاد ہوگا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر رہا تو ناجائز آزاد اور تیسرا غلام جو آزاد
اگر مولیٰ مر گیا تو حکم مذکور کتاب بر-ع- انا الخارج فلان الایجاب الاول دایرہ میں دینے کا ثابت ہو الہدیٰ علیہ
علیہ القول فادجب عتق رقبتہ بینہما لاستواء فیہما نصیب کلہما النصف غیر ان الثابت استيفاد بالایجاب
الثانی ربعا آخر لان الثانی دایرہ میں دینے کا ثابت ہو فیہما نصیب غیر ان الثابت استحق نصف الحرۃ
بالایجاب الاول فشیاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیہ فما اصاب المستحق بالاول لغا و ما اصاب
الغایر یبقی فیکون لہ الربع فتمت لثمنہ الاربع ولانہ وارید ہوا بالثانی لیمتق نصفہ و وارید بہ الداخل لیمتق
ہذا النصف فینصف فیعتق منہ الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فیمجرح بقول لہما دار الایجاب
الثانی و بین الثابت قد اصاب الثابت منہ الربع فکذا لک نصیب الداخل و ہما لایقران انہ دایرہ میں ہما
و قضیۃ التثقیف و انما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول لکما ذکرنا ولا استحقاق
للدخل من قبل فیثبت فیہ النصف - واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور کل جانے والے کے درمیان دایرہ میں
اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف ہو جائیگا یعنی کل کے
میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہو لیکن جو حاضر رہا ہے دوسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہوگا اور
باویگا لیکن صرف اسکو چھائی ملا اس واسطے کہ حاضرین سے آدھا جو پہلے کلام کے آزاد ہو گیا تو دوسرا آدھا اس کے دونوں ٹکڑوں پہلا
تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ بھی ہو گیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں
پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اسکو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم مل کر اسکا پون آٹھ
ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد
ہو تو اسکا باقی آدھا بھی آزاد ہوگا پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ہو گیا پس دوسرے کلام
سے جو تھائی اور پہلے کلام سے آدھا مل کر پون آزاد ہوا ہر تیسرا غلام تمام محمد کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک برہ آزاد ہو تو
اس کے اور حاضر کے درمیان دائرہ ہوا حالانکہ اس میں سے حاضر کو چہارم ملے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسبقہ دیا جائیگا پس تیسرے میں سے
چہارم آزاد ہوگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ برہ بیشک ان دونوں میں دائرہ ہو کر ہر ایک کو آدھا آدھا ہو جائیگا لیکن حاضر
کے واسطے آدھے سے آٹھ چہارم اس واسطے رکھا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہو جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور تیسرے آنے والے کے
واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی - اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام تھے
ان میں سے لکھو و بدھو اس کے پاس آئے اسے لکھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر لکھو نکلیا اور بدھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد
ہوا پھر لکھو آیا پھر زید نے لکھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو آدھا لکھو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ میں پڑا لیکن بدھو میں سے
آدھا پہلے سے آزاد ہو تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا - قال فان کان القول منہ
فی المرض قسم الثالث علی ہذا و شرح ذلک ان یجمع بین سهام العتق وہی سبعة علی قولہما لانا یجعل کل رقبتہ علی
اربعۃ لاجتئنا الی ثلثہ الاربع فنقول لیمتق من الثابت ثلثہ اسہم ومن الآخرین من کل واحد منہما سہمان
فیبلغ سهام العتق سبعة و العتق فی مرض الموت وصیۃ و محل لغا و اما الثالث فلا بد ان یجعل سهام الورثۃ نصف

ذلک فنجعل کل رقبۃ علی سبعة وجمع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثۃ لیسعی فی اربعة وبعیق من اباقین
 من کل واحدہما سہمان ویسعی فی خمسۃ فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رحمہما کل
 رقبۃ علی ستۃ لانہ یعتق من الداخل عندہ سہم فقط سہام لعتق لیسہم وصار جمیع المال ثمانیۃ عشر وباقی الخرج
 مامر۔ پیرام محمد نے جان صغیرین کہا کہ اگر ایسا کہنا مولیٰ کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ سونے
 مرض الموت کا بیمار تھا لینے آخر اسی مرض میں مر گیا تو صرف مولیٰ کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنی فرض کر دو کہ مولیٰ کا
 تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ پورے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پہلے اور باقی دو ذون میں سے نصف نصف آزاد ہو جائیگا
 اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شخص کے قول پر آزاد کیا
 کے سب حصہ جمع کیے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہر رقبہ کے چار حصہ کیے کیونکہ ہکوتین چوتھائی کی فردت ہو جس ہم کہتے
 ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہونگے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو
 حصہ آزاد ہونگے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جانا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا بمعنی وصیت ہوتا ہے یا
 مولیٰ نے ان غلاموں کے واسطے اس قدر آزادی کی وصیت کی اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو حالہ دارون
 کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دو چند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف ہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کیے گئے کہ
 پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائینگے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے
 واسطے کمائی کر کے ادا کرے اور باقی دو ذون میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہو گئے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں
 کے لیے کمائی کر لیا اور جب تو غور کر کے انکو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائیگی یعنی مرین بیت کے ترکہ سے کل سات حصہ
 ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی لینے چودہ حصہ وارثوں کے ہوئے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ
 کے صرف چھ حصے کیے جائینگے کیونکہ تیسرے غلام سے اُن کے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے
 چھ رہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے
 و لو کان ہذا فی الطلاق و ہن غیرہ فولات و مات الزوج قبل البیان سقط من ہر الخارجہ ربعہ و من ہر
 اثباتہ ثمانۃ و من ہر الداخلۃ ثمنہ۔ اور اگر اُسے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیرہ فولات ہیں اور شوہر
 نبل بیان کے مر گیا تو باہر جانے والی کے ہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے ہر سے آٹھ حصوں میں کے تین
 حصہ اور تیسری آنے والی کے ہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیرہ فولات ہیں اور قبل
 دخول کے طلاق دینے سے نصف ہر ساقط ہو جاتا ہے جبکہ نکاح میں ہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے
 آمین اور اُسے کہا کہ تم دو ذون میں سے ایک طلاق ہو پھر ایک دہان موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آئی
 پھر شوہر نے کہا کہ تم دو ذون میں سے ایک طلاق ہو پھر بیان سے پہلے مر گیا تو ہر ایک کے ہر میں سے جبکہ ساقط ہو اسکا حکم کتاب
 میں خود ذکر کیا ہے۔ قیل ہذا قول محمد رحمہما خاصۃ وعندہما یسقط ربعہ وقیل ہو قولہما ایضا وقد ذکرنا الفرق و تمام
 تقریراتہما فی الزیادات۔ کہا گیا کہ یہ قول خاص کر امام محمد کا ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک تیسری عدت
 آنے والی کا بھی چھ۔ م ہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم فرق بیان کر چکے ہیں اور زیادات میں
 اس مسئلہ کی پوری تقریرات مذکور ہیں۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کر چکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی
 صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بنو مکاتب کے ہے کیونکہ حیوۃ مولیٰ نے کلام کیا ہے اسکو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاصل
 کی جانب پھرتا ہو یا ہر گیا اسکی جانب پھیرتا پھر حیوۃ تک مولیٰ کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دو ذون میں سے ہر ایک غلام

ایک راہ سے غلام ہو اور ایک راہ سے آزاد ہو تو جب حاضر رہنے والا شل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہو اکیس کو دوسرا کلام ایک غلام اور مکاتب کے درمیان ہو لیکن اُس میں سے حاضر رہنے والے کو صرف چارم طار و تیسرے آنے والے کو آدھا لگایا اور ہر طلاق کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائر ہو کیونکہ جو عورت یا ہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہو تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہو جائیگی اور دوسرا کلام لغو ہو جائیگا پس اُس کو ایک راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا۔ پس چارم ہر ساقط ہو جائیگا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائر ہو تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ پڑ جائیگا۔ ومن قال لعبدیہ احدکما حرفیلع احدہما اومات اوقال لہ انت حر بعد موتی عتق الآخر لانہ لم یبق محلا للعتق اصل بالموت وللعق من جمیع البیع وللعق من کل جبہ بالتدبیر فتعین الآخر دلانہ بالبیع قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر البقاء الانتفاع الی موتہ والمقصود ان ینافیان العتق الملتزم فتعین لہ الآخر دلانہ وکذا اذا استولد احدہما للمعتنین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونہ و المطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقیین لا طلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع بالموت ہے محفوظ عن ابی یوسف حم والبتہ والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البیع لانہ تملک اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر دونوں میں سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مر گیا یا ایک کو کہا کہ تیسری موت کے بعد آزاد ہو تو دوسرا غلام آزاد ہو یا پادگیا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیچ کی وجہ سے اسکی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا بد بوجہ کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مولیٰ نے جسکو بیچا تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا بد بوجہ کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اُس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اُس آزادی سے مخالفت ہیں جو اُس نے اپنے اوپر لازم کی متعین یعنی بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو دلیل ملتی کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہو اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیان ہوں اور اُس نے ایک کو اپنے تحت میں لاکرام دل نہ دیا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو جائیگی بوجہ انھیں دونوں دلیلون مذکورہ بالا کے۔ پھر بیچ صحیح اور بیع فاسد میں کچھ فرق نہیں ہو خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بلع و مشتری میں سے کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جاکر ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتوں کو شامل ہو اور بات اس کے اندر وہی ہو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وجہیں جو اوپر ذکر فرمائی ہیں پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ اگر دونوں میں سے ایک کو بیع کے واسطے نکاح میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا اور رہا ہیکر کے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دیکر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے یعنی جس غلام کو دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اُس کو آزاد نہیں کیا تو لا محالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہو۔ وکذا لک وقال لامرأیہ احدکما طالق ثم مات احدہما لما قلنا وکذا لو وطئ احدہما لما تبین۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے دو بیبیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالق ہو پھر ان دونوں میں سے ایک مر گئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اس طرح اگر اُس نے ایک کے ساتھ وطئ کر لی تو بھی طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لامرأیہ احدکما حرۃ ثم جامع احدہما لم یعتق الاخری عند ابی حنیفہ وقال یعتق لان الوطئ لا یحل الا فی الملک واحدهما حرۃ فکان بالوطئ مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معنیۃ فکان

وطیہا حلالاً فلا یجوز بیان ولہذا حل وطیہا علی مذہبہ الا انہ لا یفتی بہ ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلقہ
 بہ او یقال نازل فی المنکرۃ فیظہر فی حق حکم تعلیقہ والوطی یصادف معینہ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی
 من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی بدل علی استبقار الملک فی الموطوءۃ صیانہ للولد اما الامۃ فالمقصود من طویہا
 قضاء الشهوۃ دون الولد فلا یصل علی الاستیقار۔ اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر دونوں
 میں سے ایک سے حل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائیگی اس واسطے کہ وطی حلال
 نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو جس سے اُس نے وطی کر لی اُس میں اپنی ملک باقی رکھی تو آزادی کے واسطے
 دوسری متین ہو گئی کیونکہ عتق سے اُسکی ملک زائل ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی
 کی اُس میں ملک قائم ہو کیونکہ آزادی کا واقعہ کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اسکی وطی حلال تھی پس
 ایسا کرنا اُسکے قول میں کابیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر نفوی نہیں
 دیا جائیگا (پھر اگر بوجھا جائے کہ مولیٰ کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام محل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکہ حلال
 ہوئی تو مصنف نے اسکے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جادے کہ جب تک مولیٰ بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقعہ ہونا بیان
 پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جادے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تو ایسا حکم جسکو نکرہ قبول کرتا ہو اُس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں
 ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے لہٰذا جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصل مقصد
 یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُس نے جس باندی سے وطی کی اُس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی
 حفاظت رہے اور رہا بغیر اسکے باندی سے وطی کرنا تو اسکا مقصد یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری ہو جاوے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی ہی
 کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اُس نے ملک باقی رکھی۔ ومن قال لامۃ ان کان اول ولدت لہ من غلاما فانت حرۃ فولدت
 غلاما وجاریۃ ولا مہمدی لہما ولد اول عتق نصف الام ونصف الجاریۃ والغلام عبد لان کل واحدۃ منہما عتق
 فی حال وہو اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالبشرط والجاریۃ لکنہا تبعہا لہا اذا لام حرۃ حین ولدتا وتہا تہا
 فی حال وہو اذا ولدت الجاریۃ اول لہ عدم الشرط فیتق نصف کل واحدۃ منہما وسیعی فی النصف اما الغلام یرق
 فی الحالین فلہذا یکون عبد وان ادعت الام ان الغلام ہو المولود اولاد وانکر المولود والجاریۃ صغیرۃ فالقول
 قولہ مع الیمین لانکارہ شرط العتق فان حلف لم یعتق واحد منہم وان کحل عتقت الام والجاریۃ لان دعوی الام
 حرۃ الصغیرۃ معتبرۃ لکنہا لفقہا فاعتبر النکول فی حق حرۃ یمتا فعتقتا ولو کانت الجاریۃ کبیرۃ ولم تیق شیا
 والمسالۃ بجالہا عتقت الام بنکول المولیٰ خاصۃ دون الجاریۃ لان دعوی الام غیر معتبرۃ فی حق الجاریۃ الکبیرۃ صحۃ
 النکول بتقنی علی الدعوی فلم یظہر فی حق الجاریۃ ولو کانت الجاریۃ الکبیرۃ ہی المدعیۃ سبق ولادۃ الغلام والام
 ساکتہ ثبت عتق الجاریۃ بنکول المولود دون الام لما قلنا والتحلیف علی العلم فیما ذکرنا لانه استخلاف علی فعل الخیر
 وبہذا القدر یعرف ما ذکرنا من الوجہ فی کفایۃ المنتہی۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلے بچہ جو تیرے لڑکا ہو تو آزاد
 ہو پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کن ہو تو ادھی مان اور ادھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام
 ہو اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جبکہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی
 اُسکے تابع ہو کر آزاد ہو جائیگی کیونکہ یہ لازم آیا کہ مان جو وقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں مان اور لڑکی دونوں غلوک ظہر فی بین یعنی
 جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہٰذا حکم دیا گیا کہ ادھی باندی اور ادھی لڑکی آزاد ہو اور ادھی قیست کے
 واسطے دونوں کو لائی کریں رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہیگا لہٰذا غلام رہیگا اور اگر باندی نے یہ دعویٰ کیا کہ پہلے لڑکا ہی

پیدا ہوا اور مولیٰ نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہی تھی تو قسم کے ساتھ مولیٰ کا قول قبول ہو گا کیونکہ اس نے آزادی کی شرط سے انکار کیا مگر اس سے قسم بجا نیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد ہو گا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو ان اور لڑکی آزاد ہو جائیگی کیونکہ لڑکی کی نسبت اسکی ماں کا دعویٰ کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہو اعتبار کیا جائیگا کیونکہ یہ محض نفع ہی تو مولیٰ کا قسم سے انکار کرنا ہے ماں اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہو گا پس دونوں آزاد ہو جائیگی اور اگر یہ لڑکی بالذات ہو اور اس نے اپنی آزادی کا خود کچھ دعویٰ نہ کیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہو یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولیٰ کے انکار قسم سے فقط ان آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالذات لڑکی کے حق میں ماں کا دعویٰ کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہ ہو گا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرا یا جائے کہ بر بنار دعویٰ ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعویٰ نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اثر بھی ہو گا اور اگر لڑکی بالذات ہو ہی دعوے کرے کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا تھا اور اسکی ماں خاموش ہو تو مولیٰ کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائیگی اور ماں آزاد نہ ہوگی کیونکہ ماں کا دعویٰ لڑکی کے حق میں معتبر نہ ہو گا اور جن صورتوں میں مولیٰ سے قسم لینا منظور ہو تو اس کے علم پر قسم بجا نیگی لینے والے میں نہیں جانتا کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اس سے قسم بجا نی ہے اور اس نے بیان سے وہ صورتیں جو بننے کفایہ المنتہی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جاتی ہیں کتاب کفایہ المنتہی اس زمانہ میں مفقود ہے اور جامع صغیر کی شرح میں ان صورتوں کی تفصیل ہے صورتیں مذکور ہیں اور انچھ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائی ہیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولیٰ اور لڑکی سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلا لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد ہوگی اور ششم یہ کہ سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ ماں آزاد ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہیگا - مع - قال اذا شهد رجلان علی رجل انہ اعتق یا حد عبدا یہ فالشہادۃ باطلہ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ ان یکون فی وصیئہ استحسانا ذکرہ فی العتاق - امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے مگر اگر دو وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اس نے ایک آزاد کیا ہے تو استحسانا جائز ہے اسکو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے لیکن کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آزاد ہو گا ولان شہدائہ مطلق احدی نسائہ جائزۃ الشہادۃ ویجوز الزوج علی ان یطلق احدہن و ہذا بالاجماع وقال ابی یوسف ومحمد رحمہما الشہادۃ فی العتق مشل ذلک - اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زوجات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر جرح کیا جائیگا کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہی حکم کہ یعنی مولیٰ کو حکم دیا جائیگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے - واصل ہذا ان الشہادۃ علی عتق العبد لا تقبل من غیر دعویٰ العبد عند ابی حنیفہ رحمہ وعندہما تقبل والشہادۃ علی عتق الامتہ وطلاق المنکوحہ مقبولہ من غیر دعویٰ بالاتفاق والمسالۃ معروفہ واذا کان دعویٰ العبد شرطاً عندہ لا یحقق فی مسالۃ الکتاب لان الدعویٰ من المجہول لا یحقق فلا تقبل الشہادۃ وعندہما لیس بشرط تقبل الشہادۃ وان الغدیم الدعویٰ المانی الطلاق فغدر الدعویٰ لا یوجب خلائی الشہادۃ لانہا لیس بشرط فیہا ولو شہدا انہ اعتقا احدی امتیہ لا تقبل عند ابی حنیفہ رحمہ وان لم یکن الدعویٰ شرطاً فیہ لانہ انما لا یشرط الدعویٰ لما انہ یتضمن تحریم الفرج فشاہ الطلاق والعتق المسمی لا یوجب تحریم الفرج عندہ علی ما ذکرناہ فصار کالشہادۃ علی عتق احد العبدین و ہذا کما اذا شہدا فی صحۃ علی انہ اعتقا احد عبدا ہما اذا شہدا انہ اعتقا احد عبدا ہما فی مرض موتہ او شہدا علی تدبیرہ فی صحۃ او فی مرضہ وادار الشہادۃ فی مرض موتہ او بعد الوفاۃ تقبل استحسانا لان التمدیر حیثما وقع وقع وصیئہ وکذا العتق فی مرض الموت وصیئہ وایضاً فی التو انما ہو الموصی وہو معلوم وجعہ خلعت وہو الوصی او الوارف ولان العتق فی مرض الموت یشتع بالموت فیہما انصار

کل واحد منهما خصما متعینا ولو شهدا بعد موته انه قال فی صحۃ احدہما حر قد قبل لا تقبل لانه لیس بوصیۃ وقیل نقبل
 لاشیوع - عتق میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا بدولت دعوی غلام کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 قبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدولت دعوی کے بالاتفاق
 مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے بھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط طہر اتوجاب صغیر کے مسئلہ میں جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق
 نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہوگی اور عتق
 کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی ندارد ہے یہی طلاق کی صورت تو اس میں دعوی نہونے سے گواہی
 میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے اپنی
 دو باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں
 دعوی شرط نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ دعوی شرط نہونام صرف اسوجہ سے ہے کہ آزاد کن فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہے تو طلاق کے
 مشابہ ہو گیا مگر امام رحمہ کے نزدیک بہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہیں ہے صیاح کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے
 کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنی مقبول نہوگی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ
 دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولیٰ نے اپنی صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی
 دی کہ اُس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے
 اور اس گواہی کا ادا کرنا مولیٰ کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استثنائاً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال
 میں واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعوی ہو وہ موصی کو
 یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اسکا خلیفہ موجود ہے لینے اسکا وصی یا وارث تو اسے گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل
 سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولیٰ کی موت سے دونوں غلاموں میں پھیل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ
 متعین ہو گیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اُس نے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ
 تم دونوں میں ایک آزاد ہے تو اس میں دو قیل ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول
 ہوگی کیونکہ آزاد دی ان دونوں میں پھیل گئی ہے یعنی ایک بردہ آزاد ہونا ان دونوں میں پھیلا جس سے ہر ایک مدعا علیہ کا
 مدعا علیہ معلوم ہو گیا تو ہر ایک کا دعوی و گواہی صحیح ہوگی۔

باب الحلف بالعتق

یرباب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن کان اذا دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ فموجر ویس لم
 مملوک فاشتری مملوکا ثم دخل عتق لان قوله یومئذ تقدیرہ یوم اذا دخلت الدار انه اسقط الفعل ودعوضہ بالتقوین فکان
 المعبر قیام الملك وقت الدخول وکذا لو کان فی ملک یوم حلف بعد فقی علی ملک حتی دخل عتق لما قلنا جس شخص نے
 کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اسکا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اسنے ایک
 مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسنے جو یہ کہا کہ اسدن میرا ہر مملوک تو اسکا یہ معنی ہیں کہ جس دن میں
 گھر میں داخل ہوں لیکن اسنے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ مجبور دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہے اور
 اسطرح اگر قسم کے وقت اسکی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ برابر اسکی ملک میں رہا یا شاک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائیگا
 کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہو مگر یکن قال فمیں یومئذ لم یعق لان قوله کل مملوک لی للخلل والجزا

حرۃ المملوک فی الحال الا انہ دخل بشرط علی الجزاء تاخرالی وجود الشرط فیتق اذ البقی علی ملک الی وقت الذی
ولایتنا ول من اشتراہ بعد الیمین - اور اگر اسنے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدہ ابو غلام آزاد ہوگا اس واسطے کہ
میرا ہر مملوک کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہو جو فی الحال اس کے ملک میں ہو اور قسم کی جزا یہ تھی کہ جو فی الحال مملوک ہو وہ آزاد ہو جائے لیکن
جو نہ جزاء پر بشرط داخل ہو تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا میں تاخیر ہوئی پس گھر میں داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہو
اگر اسکی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اسکو بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہوگا -
ومن قال کل مملوک لے ذکر فہو حر ولہ جاریہ حامل فولدت ذکر الم یعتق و ہذا اذا ولدت سستہ اشہر فصاعدا ظاہر
لان اللفظ للحال و فی قیام الحکل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ الحکل لبعده و کذا اذا ولدت لاقل من سستہ
اشہر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق و المخبین مملوک تبعاً للام لا مقصودا ولا نہ عضو من وجہ واسم المملوک
یتناول النفس دون الاعضاء ولہذا لا یلک بیعہ سفرد اقال البعد الضعیف وفائدۃ التقید بوصف الذکورۃ
انہ لو قال کل مملوک لی بدخل الحکل جمعا لہا - اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک ذکر یعنی
نرینہ آزاد ہو اور اسکی باندی حاملہ ہو اس کے لڑکا پیدا ہو تو وہ آزاد ہوگا اور یہ اسوقت ہو کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو
ظاہر ہو کہ آزاد ہوگا کیونکہ اسنے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہو اور کہنے کے وقت اس محل کے موجود ہونے میں شک ہو
کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کثرت حد حل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت محل
کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد ہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہو لینے کا مل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں
کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہو خود مملوک مطلق نہیں ہوتا اور اسوجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہو اور مملوک کا لفظ اعضا کو
شامل نہیں بلکہ نفس کو شامل ہو اور اسی جہت سے حل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ
ذکر یعنی نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہو کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اس میں حل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا - وان قال
کل مملوک انا فہو حر بعد غدا و قال کل مملوک لی فہو حر بعد غدا ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غدا عتق الذی
فی ملکہ یوم حلفت لانه قوله انا فہو حر لانہ حلف لہ انما انک کذا و کذا ویراد بہ الحال و کذا لیتعمل لہ من غیر قرینۃ
وللاستقبال بقربۃ سین او سوف فیکون مطلقہ للحال فکان الجزاء حرۃ المملوک فی الحال مضاعف الی ما بعد
الغد فلا یتناول ما یشتري بعد الیمین - اور اگر اسنے کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہو گا کہا کہ ہر میرا مملوک
کل کے بعد آزاد ہو اور قسم کے وقت اسکا ایک مملوک ہو پھر اسنے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد وہ آیا تو قسم کے روز جو مملوک اسکی
ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جسکا کہ میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہو چنانچہ بولتے ہیں کہ میں
اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدین قرینہ کے
فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال ملک ہو وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خرید ہو
وہ اس میں شامل نہیں ہوگا - ولو قال کل مملوک انا فہو حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوکا
آخر فالذی کان عنہ وقت الیمین بہ بر و الآخر لیس بہ بر و ان مات عتق من الثالث و قال ابو یوسف رحمہ فی
النواذر لیتق ما کان فی ملک یوم حلف ولا لیتق ما استفاد بعد الیمینہ و علی ہذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت فہو
حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بینا ہ فلا لیتق بہ ما سئلک ولہذا صار ہو مدبرا دون الآخر ولہذا ان ہذا ایجاب
عتق و ایصار حتی اعتبر من الثالث و فی الوصایا تعتبر الحال المنتظرۃ والحال الہیئۃ الایری انہ بدخل فی الوصیۃ
بالمال ما یتفقہ بعد الوصیۃ و فی الوصیۃ لا دلالات من یولد لہ بعدہ والایجاب انما یصح مضاعف الی ملک اولی

سببہ فمن حیث انہ ايجاب لعنق یتناول العبد المملوک اعتبارا للحالۃ الراجحۃ فیصیر بدراحتی یوزر سببہ ومن حیث انہ ایضا یتناول الذی فیشریۃ اعتبارا للحالۃ المشریۃ فی حالۃ الموت قبل الموت حالۃ التملک استقبالی محض فلا یدخل تحت اللفظ وعند الموت یصیر کأنہ قال کل مملوک لی او کل مملوک المملک فهو بخلاف قولہ بعد عند علی ما تقدم لانه تصرف واحد و هو ايجاب لعنق و لیس فیہ ایضا رد الحالۃ محض استقبالی فاخرقا ولا یتقال انما یجتمع بین الحال والاستقبال لاننا نقول نعم لکن بسببین مختلفین ايجاب لعنق و وصیتہ و انما لا یجوز ذلک بسبب واحد۔ اور اگر کہا کہ ہر مملوک جسکا کرم مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری شے کے بعد آزاد کر دوں قسم کے وقت اسکا ایک مملوک موجود ہو پھر اسنے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہو وہی مدبر ہوگا اور دوسرا ہم نہیں ہوگا اور اگر مری انتقال کر گیا تو اسکی تہائی سے دو وزن آزاد ہو جائیگے اور امام ابو یوسف نے نوادریں کہا کہ قسم کے روز جو اسکی ملک میں تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے چل گیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسطرح اگر اسنے یوں کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب میں مردن تو وہ آزاد ہو تو بھی یہی حکم ہو امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ لفظ در حقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جسکا مالک ہو وہ آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگا دوسرا نہیں ہوگا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتی کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی میت کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے شخص اسکی اولاد میں پیدا ہو وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا مالک یا سبب مالک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے جو مملوک کہ فی الحال اسکے ملک میں موجود ہو مدبر ہو جائیگا حتی کہ اسکی بیع جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اسکے بعد خریدے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اسکی ملک میں آوے سبکو شامل ہو اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبالی ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اسکی ملک میں کچھ مملوک آدین یا نہ آدین تو یہ لفظ کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتی اور مری کی موت کے وقت ایسا ہو جائیگا گویا اسنے کہا میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جسکا میں مالک ہوں وہ آزاد ہو بخلاف اس قول کے کہ ہر مملوک جسکا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہو جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اسکی وجہ یہ ہو کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونوں قنون میں فرق ظاہر ہو گیا اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تنہ حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ بات تنہ جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا واجب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب ہو۔

باب العتق علی محل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ قاضی ہو کہ محض اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس میں اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزیں پیمانہ سے بکتی ہیں انکو کھلی کہتے ہیں اور جو وزن سے بکتی ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعنق عبدہ علی مال فقبل العبد عتق و ذلک مثل ان تقول انت حر علی الف درہم او بالفت درہم و انما یعتق بقبولہ لانه معاوضۃ المال بغير المال او العبد لا یمک لنفسہ ومن قضیۃ المعاوضۃ یموت بالحکم بقبول العوض للحال کما فی البیع فاذا قبل صار حرا و

ما شرط وین علیہ حتی تصح الکفالتہ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المتافی و ہو فیام الرق علی ما عرفت وطلاق
لفظ الممال فیظم انواعہ من التقدیر والعرض والخیوان وان کان بغیر عینہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشاہد انکاح
والطلاق والتصلیح عن دم الہمد وکذا الطعام والکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولا تضرہ جملۃ الوقت
لانہا سیرۃ۔ جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اسکی مثال یہ ہو
کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہو یا بعض ہزار درہم آزاد ہو پھر آزاد جب ہی ہو گا کہ اسکو قبول کرے کیونکہ یہ مالی معاوضہ
بغیر مال ہی اسواسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہو گا اور معاوضہ کے لازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ
فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اسکے لیے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو
مال شرط کیا تھا وہ غلام پر فرضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا قلیل ہو جا
و جائز ہو بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو کتابت کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال
کے ساتھ اسکے شافی ایک امر موجود ہے یعنی کتابت میں ہنوز ملکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتابت میں لفظ مال
کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال عین نہ ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے
انکاح میں ہر اور طلاق مال اور عہدی غن سے صلح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور دہنی چیزوں کو بھی شامل ہے
بشرطیکہ انکی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہو نا کچھ مفسر نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت خفیہہ ہے نہ فنی یعنی مثلاً چار من اناج عوض
ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گہون کے تو جنس معلوم ہو گئی پھر اگر گہوے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اس
درجہ تک لینے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا بکریا گائے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اس
درجہ کا جائز قرار دیا جائیگا۔ قال ولو علق عقدہ بالدار الممال صح و صار ما ذونا ذلک مثل ان یقول ان اوت
الی الف درہم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعقود عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صحیح فی تعلیق الحق بالاداء
وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما نہیں ان شاء اللہ تعالیٰ واما صار ما ذونا لانہ رغبہ فی الاکتساب
لطلبہ الاداء منہ ومراوہ التجارة دون التکدی فکان اذنا لہ دلالہ۔ اور اگر مولیٰ نے اسکا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر
مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ماذون ہو جائیگا یعنی اسکو تجارت کی اجازت ہو جائیگی اور اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے اپنے
غلام سے کہا کہ اگر تجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہو اور یہ جوتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے
وقت آزاد ہو گا بغیر اسکے کہ کتابت ہو جائے کیونکہ مولیٰ کے کلام کے صحیح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہے اگرچہ اس میں
کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہیں چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ قلعے بیان کریں گے اور یہ غلام اسواسطے ماذون قرار پایا کہ مولیٰ نے اسکو
مال کمانے کی ترغیب دی اس طرح کہ اس سے اداسے مال کی خرید و فروش کی اور مراد اسکی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے
تو یہ دلیل ہوئی کہ اسکو تجارت کی اجازت دیدی۔ وان احضر الممال اجبرہ الحاکم علی قبضہ وعشق العبد ومعنی الاجبار
فیہ وفی سائر الحقوق انہ ینزل قابضا بالتخلیہ وقال زفرج لا یجوز علی القبول وهو القیاس لانہ تصرف بعین اداء
تعلیق الحق بالشرط لفظا ولہذا لا یتوقف علی قبول العبد ولا یحتل الفسخ ولا جبر علی مباشرۃ مشروط الا بامان
لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابۃ لانہ معاوضۃ والبذل فیہا واجب ولنا انہ تعلیق نظر الی اللفظ
ومعاوضۃ نظر الی المقصود لانہ معلق عقدہ بالاداء الا لیجہ علی دفع الممال فینال العبد شرف الحرۃ والمولیٰ لہ
بقابلۃ بمنزلۃ الکتابۃ ولہذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل ہذا اللفظ حتی کان بائنا نجعلناہ تعلیقاً فی الاستداع
علما باللفظ ودفعاً للضرر عن المولے حتی لا یمنع علیہ بیعہ ولا یکتون العبد حق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء

وجعلناہ معاوضۃ فی الانتہاء عند الاداء ردعا للغرور عن العبد حتی یجبر الموہل علی القبول فیلے ہذا یدور الفقہ
و یخرج المسائل نظیرہ البتہ بشرط العوض ولو ادری البعض یجبر علی القبول الا انہ لا یلتزم بالموہل لکن بعد بشرط
کما اذا حط البعض و ادری الباقی ثم لو ادری الفاء کتبہا قبل التعلیق مرجع الموہل علیہ و عتق لا استحقاق تمام
لو کان کتبہا بعدہ لم یرجع الموہل علیہ لانہ ما ذون من جتہ بالاداء منہ ثم الاداء فی قولہ ان ادیت لیتقصر
علی المجلس لانہ تخیر فی قولہ اذا ادیت لایقتصر لان اذا استعمل للوقت بمنزلة مع - ہر اگر غلام نے مال حاصر
کیا تو مولیٰ کو حاکم اُس پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں
کہ مولیٰ کو حاکم اس مال پر قابض قرار دیا گیا اسوجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہو اور زفر جہہ اللہ نے کہا کہ حاکم اُس کو قبول کرنے
پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مقتضی ہے کہ چونکہ مولیٰ نے جو کچھ کما وہ تعزیرت قسم ہو کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر
مشروط کرنا ہوا اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہو اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لانے
کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک
معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اُس میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے
یعنی شرطیہ کلام ہے ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولیٰ نے جو غلام کا آزاد ہونا ادا سے مال پر مشروط کیا تو
سوائے اسکے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولیٰ کو اسکے مقابلہ میں
مال حاصل ہو جیسے معاوضہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں دیا لفظ کے معنی زوجہ کو کہہ کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق
دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہے حتیٰ کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہذا ہنرمولیٰ کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ
سے معاوضہ قرار دیا پس ہنرمولیٰ اس قول کو ابتدا میں تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولیٰ سے ضرر بھی دور ہو
حتیٰ کہ اُس کو غلام کا بیچنا متنع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہیں ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس ملوک کے جو ادلاء
پیدا ہوئی اُس میں عتق نہیں پھیلا اور ہنرمولیٰ اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اُس نے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام
دھوکے سے بچے حتیٰ کہ مولیٰ کو مجبور کیا جائیگا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہیں اور نظیر
اسکی بہت بشرط عوض ہے یعنی محبوب لہ اگر مال عوض لایا تو بہتہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور
اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام بھڑا مال لایا تو بھی مولیٰ کو اُس پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگا ولیکن غلام ابھی آزاد نہ ہو
جب تک پورا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی جیسے اگر مولیٰ نے بھڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا
کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درہم ادا کیے جو اُس نے تعلیق سے
پہلے کما تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولیٰ اُس سے دوسرے ہزار درہم واپس لے گا کیونکہ مولیٰ ان درہم کا مستحق تھا
اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد ان کو کما یا ہو تو مولیٰ اس سے کچھ واپس نہیں
لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولیٰ کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اُس نے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی پھر
واضح ہو کہ جب اُس نے غلام سے یہ کہا کہ اگر تجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہو تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہو گا کیونکہ یہ
تھا کرنے کے معنی میں ہے یعنی اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر بیٹھا اور اگر اُس نے یوں کہا کہ جب تجھے ہزار درہم ادا کر دے
تو تو آزاد ہو تو یہ صرف مجلس ہی تک نہیں ہے کیونکہ لفظ جب کا استعمال کسی وقت کے مانند صرف وقت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی
جب کبھی ادا کرے آزاد ہو گا - ومن قال لعبدہ انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لاضا قہ
الايجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر بعد علی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت حر علی

الف درہم حیث یكون القبول الیه فی الحال لان ایجاب التذہب فی الحال الا انہ لا یجب المال بقیہم الرق
قالوا لا یعتق علیہ فی مساکتہ الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یغفر الوارث لان اسیت لیس باہل للاعتاق
وہذا صحیح۔ اور جس نے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہو تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے معتبر ہوگا کیونکہ مولیٰ
نے اس غلام کو اپنی موت کے بعد برصاف کیا ہے تو گویا یوں کہہ کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہو یعنی جو وقت اپنے کلام میں رکھ دے
گویا اس وقت یہ کلام کیا تو اس وقت قبول بھی معتبر ہو بخلاف اسکے اگر یوں کہہ کہ تو ہزار درہم پر بہرہ برہم تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی
طرف فی الحال معتبر ہو کیونکہ یہ برکرنے کا کلام فی الحال ہے ولیکن مال ابھی واجب نہ ہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے پھر شایع نے
فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہوگا اگرچہ وہ مولیٰ کی موت کے بعد قبول کرے جب تک کہ اسکو وارث آزاد نہ کرے (یا وہی یا قاضی
آزاد نہ کرے) کیونکہ اس وقت بیت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال ومن اعتق عبده علی خدمتہ اربع
سنین فقبل البعد عتق ثم مات من ساعۃ فعلیہ فبیمۃ لنفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃ والی یوسف ج وقال محمد رحمۃ
خدمتہ اربع سنین اما العتق فلا نہ جعل الخدمۃ فی مالہ معلومۃ عرضا فیتعلق بالقبول وقد وجد ولزمۃ خدمتہ
اربع سنین لانه یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات البعد فالخلافۃ فیہ بنار علی خلافۃ اخرے
وہی ان من باع نفس البعد منہ بجارۃ یعینہا ثم استحققت الجارۃ او ملکۃ یرجع المولے علی البعد بقیمۃ نفسه عندہا
وبقیمۃ الجارۃ عندہ وہی معروفۃ ووجہ البتہ انہ کما تیعدہ تسلیم الجارۃ بالملک والاستحقاق تیعدہ رابح واصل
الخدمۃ بموت البعد ولکن ابی موت المولے فصار نظیر ہا۔ امام محمد نے کہا جس صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس پر اپنی
خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر اداسے خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے
نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ
غلام کا کچھ مال بھی ہو۔ شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد ہونا سوجہ ہے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا
ہو تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہو جائیگی اور قبول کرنا پایا گیا اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہو گیا کیونکہ
خدمت گزارہ اسکا عوض ہو سکتی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسے ہزار درہم پر اسکو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے اداسے مال سے پہلے بچھا
کیا اور واضح ہو کہ امین اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ بعض
ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کر کے آزاد ہو گیا پھر مولیٰ کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے اپنی ملک کو ثابت کر کے لے لی
یا سپرد کرنے سے پہلے مر گئی تو شیخین کے نزدیک مولیٰ اس غلام سے اسکی ذات کی قیمت واپس لے گا اور امام محمد کے نزدیک باندی کو
کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے سوجہ ہے کہ باندی کے مرنے یا ستحقہ ہو جانے سے مولیٰ کو ملنا
ممکن نہیں ہے اسلیح غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اُس مسئلہ کی نظیر ہو گیا۔ ومن
قال لاخر اعتق اسک علی الف درہم علی علی ان تزوجہا ففعل فایت ان تزوجہ فالعتق جائز ولا شی
علی الامر لان من قال بغیرہ اعتق عبد علی الف درہم علی فعل لا یلزم شی ولیقہ العتق عن المامور بخلاف
ما اذا قال بغیرہ طلق امراتک علی الف درہم علی فعل حیث یجب الالف علی الامر لان اشتراط البذل علی
الاجنبی فی الطلاق جائز ومن العتاق لایجوز وقد قرناہ من قبل۔ اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو
ایسے ہزار درہم پر جو مجھے ہونے آزاد کر دے اس شرط پر کہ اسکو میرے ساتھ بیاہ دے اُسے ایسا ہی کیا پھر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح
کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہو جانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال لازم نہ ہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام
کو ہزار درہم پر جو مجھے ہونے آزاد کر دے پس اُسے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے

ہو جاتا ہے جس کا وہ غلام تھا بخلات اسکے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جو رو کو ہزار درہم پر جو مجھے ہونے کے عطا کر دے پس اس نے یہی کیا تو
 کہنے والے پر ہزار درہم: جب ہونے لگا تو عطا کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں
 اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ
 نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے تو باپ پر ہزار درہم اور لے لازم ہوگا
 ولو قال اعتق اشک عنی علی الف درہم والمسالۃ بجالہا قسمت الالف علی قیمتہا ومہر مثلہا فما اصاب قیمۃ
 اوہ الا امر وما اصاب المہر بطل عنہ لانه لما قال عنی تضمن الشراء اقتضاء علی ما عرف واذ اکان کذلک فقد
 قابل الالف بالرقبۃ شرار وبالبيع مکاحا فانقسم علیہما وجبت حصۃ ما سلم لہ وہو الرقبۃ وبطل عنہ ما لم یسلم وہو
 البیع فلوزوجت نفسها منہ لم ینکر وہو جابہ ان ما اصاب قیمتها سقط فی الوجه الاول وہی للموئل فی الوجہ
 الثانی وما اصاب مہر مثلہا کان مہر الہا فی الوجہین۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے
 ہزار درہم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کا بیچ میرے ساتھ کرے تو اس نے یہی کیا مگر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو
 ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اس کے مہر مثل پر تقسیم کیے جائیں پس بقدر اس کی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں ان کو حکم دینے والا ادا
 کرے اور جب قدر اس کے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اس کے ذمہ ثابت نہونے کیونکہ جب اس نے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ
 بطریق اقتضائے خرید و تقسم ہر سبب کہ اصول میں معلوم ہوا (یعنی گویا کہا کہ میں نے فیری باندی تجھے خریدی تو میرے ہاتھ بیچ کر
 پھر وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اس نے ہزار درہم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دیے ہیں) اور جب یہ خرید کر
 تقسم بھڑا تو کہنے والے نے ہزار درہم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بیع کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دونوں پر تقسیم ہونے کے تو ان دونوں
 میں سے جو چیز اس کے پر ہوئی یعنی رقبہ تو اس کا حصہ اس پر واجب ہوا یعنی اس کے ملک میں اگر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بیع نکاح
 جو اس کو پر نہیں ہوئی اس کا حصہ اس کے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کر دے کہ باندی نے اپنا نکاح اس کے ساتھ منظور
 کر لیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں اس کو ذکر نہیں کیا اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے بقدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ
 اول کی صورت میں ساقط ہو گا اور دوسرے مسئلہ کی صورت میں یہ مقدار حولی کو بیگی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل
 کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہو گا۔

باب التذیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذ قال المولے لملوکہ اذا مت فانت حرا وانت حر عن دبر معنی اذ مت
 مدبر اوقد مدبر تک فقد صار مدبر لان ہذہ الالفاظ صریح فی التذیر فانہ اثبات العتق عن دبر۔ اگر مولیٰ
 نے اپنے ملک کو کہا کہ جب میں مردن تو تو آزاد ہو یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہو یا کہا کہ تو مدبر ہو یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائیگا
 خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے۔
 من۔ یعنی غلام یا باندی اس کے ملک میں ہو اور اس نے عتق واقع کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائیگا اور
 چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اس کی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا یجوز بیعہ ولا ہبۃ ولا اخراجہ عن ملکہ الا الی الحرۃ کما فی
 الکتابہ وقال الشافعی رخصہ لانه تعلیق العتق بالشرط فلا ینتفع بہ البیع والہبۃ کما فی سائر التعلیقات وکما فی التذیر
 المقید ولان التذیر وصیۃ وہی غیر مانعہ من ذلک ولنا قولہ علیہ السلام المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث وہو
 حر من الثلث ولانه سبب الحرۃ لان الحرۃ تثبت بعد الموت ولا سبب غیرہ ثم جعلہ سبباً فی الحال ادلی لوجودہ

فی الحال و عدمہ بعد الموت و لان ما بعد الموت حال لبطان الہیۃ التصرف فلا یکن تاخیر اسببۃ الی زمان
بطلان الہیۃ بخلاف سائر تعلیقات لان المانع من اسببۃ قائم قبل الشرط لانہ یکن و یمکن مانع
و المانع ہو المقصود و انہ یفسد وقوع الطلاق و العتاق و المانع تاخیر اسببۃ اس کے زمان الشرط
لقيام الہیۃ عنده فافتقر قاولانہ وصیۃ و الوصیۃ خلافۃ فی الحال کا لورائتہ و ابطال السبب لا یجوز
و فی البیع و ما یضامیہ ذلک۔ بھرجب سبب ہو گیا تو اسکا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہو اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں
جائز ہو سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہو جیسے کتابت کی صورت میں مکات کو کس طرح اپنے ملک سے
نکالنا نہیں جائز ہو سوائے اسکے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علماء کا قول ہے) اور امام شافعی نے کہا کہ اسکا بیچنا و ہبہ وغیرہ کرنا
جائز ہو کیونکہ مدبر کو عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلیقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بھی ہبہ و بیع منع
نہوگا اور جیسے مدبر تنقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت ایسا کرنے سے
مانع نہیں ہوتی ہے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ
سیراث میں لایا جائے بلکہ وہ تنہائی ترکہ سے آزاد ہو (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزاد
کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اسکا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے
بھراس سبب کوئی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اسوجہ سے کہ
موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت باقی رہتی ہے تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے
یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ انہیں سبب ہونے سے منع قائم ہے یعنی جب تک شرط پایا گیا
تب تک جزاء نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم رکھنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود طلاق
یا عتاق واقع ہوتا ممکن نہیں اور بیان شرط ہونے کے وقت تک سببیت کا تاخیر دینا ممکن ہے کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت
طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے
اور وصیت میں نسل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ
میں باطل کرنا لازم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں
منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہو اس واسطے کہ اگر اپنی ملک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق
اسکے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اسکے کہ وہ نے اسکو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب موت کی موت کے بعد پیدا
نہیں ہو کیونکہ اس وقت موت میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جب وقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اسکا بیع
و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اسکی آزادی کا سبب شان لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہیں ہے
لیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام
مدبر کیا تھا حالانکہ اسکا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف فرمایا کہ کون شخص مجھے
یہ غلام خریدتا ہے پس اسکو نعیم ابن عبد اللہ نے ستر درم کو خرید لیا پس وہ درم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان
اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ النجاری و سلم و حذی و النسائی و دارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق و غیرہ
کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اسکا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اسکو فروخت کر دیا لیکن
اس تاویل میں اشکال ہے ان جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ قال
والمعنی ان یعتمدہ ویو اجرہ وان کان متا متہ وطہا ولہ ان یزوجه لان المالک فیہ ثابت لہ و یستفاد ولانہ

ہذہ التصرفات۔ اور مولیٰ کو اختیار ہو کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اُسکو اجارہ پر دیے اور اگر باہمی ہو تو اس سے ٹک کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اُسکا نکاح کر دے اس واسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہو اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہو۔ فاذا مات المولیٰ علق المدبر من ثلث مالہ لما روتہ لانا التذییر وصیۃ لانا تبرع صفات الی وقت الموت والحکم غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لہ مال غیرہ لیسعی فی تملیۃ وان کان علی المولیٰ دین لیسعی فی کل قیمتہ تقدم الدین علی الوصیۃ ولا یکن نقض العلق یجب رد قیمتہ۔ پس جب مولیٰ مر تو مدبر اُسکی تہائی مال سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہے یعنی تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت لکھا گیا ہو اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہوگا کیونکہ وصیت کا حق صرف تہائی ترکہ سے تعلق ہے حتیٰ کہ اگر وصیت کا کچھ مال سولے اس غلام مدبر کے ہوتو یہ اپنی تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لیے کمائی کر چکا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کر چکا یعنی کچھ آزاد ہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے و لیکن اُسکی آزادی توڑنا ممکن نہیں تو واجب ہوا کہ اُسکی قیمت کمائی کرائی جائے۔ و ولد المدبرۃ مدبر و علی ذلک نقل اجماع الصحابہ رض۔ اور مدبرہ باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہے۔ فاجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبد الرزاق نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور نہ ہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا اور صحابہ میں سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اُسی مدبر مقید کہتے ہیں آگے اسکا بیان ہے۔ م۔ وان علق التذییر بموتہ علی صفة شمل ان یقول ان سبت من مرضی ہذا او سفری ہذا من مرض کذا فلیس مدبر و یجوز بیعہ لان السبب لم ینعقد فی الحال لترد فی تلک الصفة بخلاف المدبر المطلق لا تعلق علقہ بمطلق الموت و ہو کائن لا محالہ۔ اگر مولیٰ نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یون کہنا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مردن یا اپنے اس سفر میں مردن یا فلان مرض میں مردن تب تو آزاد ہو تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اگر بیچنا جائز ہو کیونکہ فی الحال اُسکا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں مردن ہو بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اُسکی آزادی مطلق مرنے پر ہے اور مردنا لا محالہ واقع ہوگا یعنی اُسکا سبب فی الحال منعقد ہو گیا۔ فان مات المولیٰ علی صفة اتی ذکرہ علق کما یستحق المدبر بمعناہ من الثلث لانه ثبت حکم التذییر فی آخر جزو من اجزاء حیاتیہ تحقق تلک الصفة فیہ فلہذا یعتبر من الثلث ومن المقتید ان یقول ان سبت الی سنۃ او عشرین لما ذکرنا بخلاف ما اذا قال الے ما کنتہ سنۃ و مثله لا یعیش الیہ فی الغالب لانه کالکائن لا محالہ۔ پھر اگر مولیٰ اُسی صفت پر قرار دے بر ما جو اُس نے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائیگا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولیٰ کی آخری جزو زندگی میں اُس کے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو میں ہوا ہے اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تذییر مقید کے یہ صورت ہے کہ مرنے کے بعد اگر تین سال تک یا دس سال تک مرے تو آزاد ہو کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے برخلاف اسکے اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مر گیا تو آزاد ہو حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ ایسی موت لا محالہ ہونے والی ہے۔ اور یہ حسن کی روایت ابو حنیفہ سے منقول ہے مین مذکور ہے اور یہی اہم حکم

رحمہ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے۔ کذا قال العلامة العینی رحمہ اللہ

باب الاستیلاء و

یہ باب استیلاء کے بیان میں ہے۔ استیلاء سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اُس سے بچ پیدا ہوا جس کا نسب اپنے آپ سے ثابت ہوا تو استیلاء ثبوت ہوا اور نہ نہیں پس استیلاء صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاء کے لغوی معنی ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی سے استیلاء کیا اور بچ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو جائیگی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامة من مولاهما فقد صارت ام ولد له لا یحون یهما ولا تلکھما لقوله علیہ السلام اعتقما ولدہما اجر عن اعتاقهما ثبت بعض مواجہہ و ہو حرمتہ البیع و لان الجزئیۃ قد حصلت بین الوطی والموطورة بواسطة الولد فان المائین قد اخلطتا بحیث لا یکن المیز بینہما علی عرف فی حرمتہ المصاہرۃ الا ان بعد الانفصال تبقى الجزئیۃ حکما لا حقیقۃ فضعف السبب فاوجب حکما مواجہۃ لے ما بعد الموت و بقار الجزئیۃ حکما باعتبار النسب و ہوں جانب الرجال فکذا الحرۃ ثبتت فی حقہم لانی حقہن حتی اذا ملک الحرۃ زوجہا وقد ولدت منه لا یتق بموتہا وثبوت حق موکل یثبت حق الحرۃ فی الحال ینتفع جواز البیع و اخراجہا الی الحرۃ فی الحال دیو جب عقما بعد موتہ و کذا اذا کان لہنہما مملوکا لہ لان الاستیلاء لا یتجزئی فانہ فرغ النسب فیخبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولی سے بچ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو گئی اس کی بیع جائز نہیں اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچ نے آزاد کر دیا اس حدیث میں آپ نے اُس عورت کے آزاد کیے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ وطی کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہے ان دونوں میں بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولی میں اور ام ولد میں جرئت ثابت ہے کیونکہ دونوں کا لفظ اس طرح غلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور میں بیان ہوا اگر اتنی بات ہو کہ بچ پیدا ہوا جانے کے بعد یہ جرئت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور حقیقت نہیں رہتی یعنی جب تک بچ پیٹ میں نہ ہو جرئت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جرئت رہی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا پس اُس سے ایک میعاد پر حکم ثابت ہوا یعنی مولی کے موت کے بعد آزاد ہوگی اور حکم کی راہ سے جوئیت باقی رہنا لحاظ نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مرد و عورت سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہو گا نہ عورتوں کے حق میں حتی کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی ملک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اُس کا یہ غلام شوہر آزاد ہو گا اور راہ یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہو جائے مولی کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اُس کے حق آزادی کو فی الحال ثابت کرتا ہے تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے ٹکانا سب صورتوں میں ممتنع ہو گا سوائے اسکے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاء ایسی چیز نہیں ہے جس کے ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو ایسی کیا ہے استیلاء کے بھی جزو نہیں ہو سکتے۔ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اُس کو اُس کے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ صنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اسکے اسناد ضعیف ہے اور امام محمد نے کتاب الاثار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتین کا بیچنا حرام ہے جب باندی اپنے مولی سے بچ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اس کے بعد وہ قرآن نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے خبر یہ مقام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی سنی ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث مسند میں نقل

روایت کیے اور امام مالک نے نوطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچ جے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ بیہ ہوگی بلکہ جب تک زندہ رہا اُس سے نفع اُٹھا دے پھر جب مراد وہ آزاد ہو گئی داسنا صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اسکی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گردہ انبیاء میں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی بس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کیے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا۔

م-ع- قال ولد وطیہا واستخماهما واجارہما وتزوچمالان المالک فیہما قائم فاشبہت الہدیۃ - اور مولے کو اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اُس سے خدمت لے اور اُسکو مزدوری پر دیے اور اُسکا بیاہ کر دے کیونکہ اُس میں ملک قائم ہو گا۔ م-ع- کے شاہد ہو گئی۔ ولایت ثبت نسب ولد ہا الا ان یعترف بہ وقال الشافعی رحمہ اللہ ثبت نسب منہ وان لم یتع لانہ لما ثبت النسب بالعقد فلان ثبت بالوطی وانہ اکثر انضواء اولی ولنا ان وطی الامة یقصد بہ قضاء الغرض دون الولد لوجود المانع عنہ فلا بد من الدعوی بمنزلہ ملک اُس میں من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یعین مقصود امنہ فلا حاجۃ الی الدعوی۔ اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اُسکا اقرار کرے اور امام شافعی نے کہا کہ نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو طہ وطی سے بدرجہ اولے ثابت ہو جائیگا کیونکہ اُس میں وطی کا قابو زیادہ ہے اور ہمازی دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی فراہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اُس سے مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم بازا آئی ہو جاتی ہے لہذا نسب کا دعویٰ کرنا ضروری جیسے بہ دن وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اُس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں۔ فان جاریت بعد ذلک بولدت نسبہ بغیر اقرار معناه بعد اعتراف منہ بالولد الاول لانہ بدعوی الولد الاول تعین الولد الاول مقصود امنہا فنصارت فراشا کا لمعقودۃ بعد النکاح۔ پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی ہو اُسکے بعد اُسکا بچہ پیدا ہوا ہو بغیر اقرار کے اُسکا نسب ثابت ہو گا یعنی مولیٰ نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا ہے میرا بچہ ہے تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولے کے نسب سے ہو گا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش ہو گئی جیسے نکاح باندی ہوئی عورت فراش ہوتی ہے۔ الا انہ اذا انفاه یتعنی بقولہ۔ لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہے کہ اگر مولے نے ام ولد کے دوسرے بچہ کی نفی کی تو صرف اُسکا قول سے نفی ہو جاتا ہے۔ لان فراشا ضعیف حتی ملک نقلہ بالتزویج بخلاف المنکوحۃ حیث لا یتعنی الولد بنسبہ الابا لللعان لتاکد الفرائش حتی لا یمکن الباطل بالتزویج وبذا الذی ذکرناہ حکم فاما الدیانتہ فان کان وطیہا وحصنہا ولم یعزل عنہا یلزمہ ان یعترف بہ ویدعی لان الظاہر ان الولد منہ وان عزل عنہا ولم یحصنہما جائزہ ان ینفیہ لان ہذا الظاہر یقابلہ ظاہر آخر ہذا روی عن ابی حنیفۃ 7 وفیہ روایتان اخرا بان عن ابی یوسف وعن محمد رحمہما ذکرنا ہما فی کفایتہ المقتضی۔ اسوجہ سے کہ ام ولد کا فراش ہونا کم از کم یہاں تک کہ مولیٰ کو یہ اختیار ہو کہ اپنے پاس سے منتقل کرے کسی مرد یا عیبی کے نکاح میں دیدی بخلاف منکوحہ کے کہ اُس کے بچہ کا نسب اُسکے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اُسکا فراش مضبوط ہے حتیٰ کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دیکر منتقل کرے پھر جو ہم نے ام ولد کے بچہ کے نفی ہونے کا ذکر کیا ہے ظاہری حکم ہے اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اُس سے وطی کی اور اُسکو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اُس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے اور اگر بغیر انزال اُس سے جدا ہوتا رہا اُسکو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہو گا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ویسا ہی ابو حنیفہ سے روایت ہے اور اس میں دوسری روایتیں بھی امام ابو یوسف

و محمد سے آئی ہیں جنکو بچے کفایت ملتے ہیں ذکر کیا ہے۔ وان زوجہا فجارت لولد فوفی حکم امہ لان حق الحرۃ لیسر
 الی الولد کالتدبیر الایمری ان ولد الحرۃ حر وول القنۃ رقیق۔ اور اگر سوائے اپنی ام ولد کو بیادیا بچہ اسکے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی
 مان کے حکم میں ہو کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا
 آزاد ہو اور جو محض باندی ہو اسکا بچہ رقیق ہو یعنی ملوک ہو۔ والنسب یثبت من الزوج لان الفرائش لہ وان کان
 النکاح فاسدا اذا انفاسد لم یصح فی حق الاحکام ولوا دعاہ المولے لایثبت نسبہ منہ لانه ثابت النسب
 من غیرہ ولیقن الولد وتقصیر امہ وللدہ ثلاثہ ارادہ۔ اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہو بچہ کا نسب اس مرد
 سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہو اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اسواسے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد لم یصح ہے اور جو بچہ کہ
 ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولی سے اسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ شوہر سے اسکا نسب ثابت
 ہو ولیکن مولی کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اسکی مان اپنے مولی کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولی نے خود اسکا اقرار کیا ہے
 واذا مات المولی عتقت من جمیع الممال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیہ السلام امر لعقۃ اہل
 الاولاد ان لا یبعن فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجۃ الی الولد اصلیۃ فقدم علی حق الورثۃ والدین
 کالتکفین بخلاف التدبیر کا نہ وصیت ہوا ہونے سے زائد الحوائج۔ اور جب مولی نے انتقال کیا تو اسکی ام ولد اسکے کل مال سے
 اتنا دہو جائیگی جتنے اگر مولی کا کل مال بھی ہو تو بھی آزاد ہو جائیگی بدیل حدیث سعید بن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور یہ حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کی جائیں اور رہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں۔ رواہ الدارقانی
 اور بدیل اسکا کہ فرزند کی جانب حالت اصلی ہو پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کیا جائیگی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر
 کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہو لینے ہی چیز کی وصیت ہو جو حاجت اصلی سے زائد ہے۔ ولا سعاۃ علیہا فی دین المولی للغراء لما روینا
 لا ہنا لیسۃ مال مقوم حتی لا تخمن بالغصب عند ابی حنیفۃ ج فلا یتعلق بہا حق الغراء کالقصاص بخلاف المدبر لانہ
 مال مقوم۔ اور ام ولد پر مولی کا قرضہ ادا کرنے میں قرضہ ہونے کے لیے کمائی کرنی واجب نہ ہوگی بدیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل
 سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی اسکو غصب کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک خاص نہ ہوگا پس ام ولد کے ساتھ قرضہ ہونے کا حق
 متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر قتل کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرضہ ادا اسکو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے برخلاف مدبر کے
 وقیمتی مال ہے۔ واذا اسلمت ام ولد النضرانی فعلیہا الل تسعی فی قیمتہا ہی بمنزلۃ المکاتبۃ لا تتعق حتی تبیی اسعاۃ وقل خروج
 تعق فی الحال واسعاۃ دین علیہا وذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فالی فان اسلم بقی علی حالہا ان اسلم
 الذل عنہا بعد ما اسلمت واجب وذلك بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر
 الجانبین فی جعلہا مکاتبۃ لانه ینفع الذل عنہا یصیر ورہا حرۃ یدوا والنضر عن الذمی لانہا شاعلی الکسب
 نیلا شرف الحرۃ فیصل الذمی الی بدل ملک مالو عتقت وہی مفلسۃ تتوانی فی الکسب والمالۃ ام الولد یتفقد الذمی
 تقوۃ فیتزک وما یتفقہ ولا نہا ان لم تکن مقومۃ فی محرمۃ وہذا کفۃ لوجب الضمان کما فی القصاص المشہر
 اذا عفا احد الا ولیا یرحب الممال للیقین۔ اور اگر نضرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کر لیتی
 محض ملوک کی قیمت سے نہائی قیمت ادا کر لیتی اور وہ بمنزلۃ مکاتبہ کے ہو کہ جب تک ملکا کر ادا نہ کرے آزاد نہ ہوگی اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا
 کہ فی الحال آزاد ہو جائیگی اور کمائی کرنا اسکا او پر قرضہ ہو اور بچہ اس صورت میں ہو کہ اسکو مولی نے نضرانی پر اسلام پیش کیا گیا
 اور اسنے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بدستور اسکی ام ولد ہوگی۔ زفر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو
 اس سے ذلت و درکنا واجب ہو اور یہ وہی طرح سے ہو سکتا ہو یا تو بیع کیا جائے یا آزاد کیا جائے اور ام ولد کا یہاں ممکن نہیں ہے یہی دلیل

کہ آزاد کجائے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اسکو مکاتبہ کر دینے میں اس کے اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہو کیونکہ ام ولد سے ولت دور ہو جائیگی اس لیے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اسطرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنے ملک کا عوض مل جائیگا اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دیا جائے حالانکہ مفلس ہو تو کمائی کرنے سے تباہل کرے گی اور نصرانی کا یہ حال ہو کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہو تو اسکو اس کے اعتقاد پر چھوڑا جائیگا اور اگر ہم نے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہو مگر محترم ہو اور یہ احترام ہی ماوان واجب ہونے کے لیے کافی ہو جیسے قصاص مشرک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جانا ہوتی ہے یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہوں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اسکا خون رایگان نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسطرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہو جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولومات مولانا عفت بلا سعایۃ لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاء لا ترد قنۃ لانہا لوردت قنۃ اغیثت مکاتبۃ لقیام الموجب۔ اور اگر اسکو مولیٰ نصرانی مرگیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائیگی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اسکی رقبہ نہیں ہو سکتی ہو کیونکہ اگر رقبہ کیجائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ مکاتبہ کیجائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی لینے اسکا مسلمان ہونا اور مولے کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ و سن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکھا صارت ام الولد لہ۔ وقال الشافعی رحمہ لا تصیر ام ولد لہ ولو استولدہا بملک یمن ثم استجفت ثم ملکھا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وہو ولد المغرولہ انہا علققت برقیق فلان تکون ام ولد لہ لما اذا علققت من الزنا ثم ملکھا الزانی و ہذا لان امویۃ الولد باعتبار علق الولد حرالا نہ جزوا لام فی تمک النحالة والجزو لا یخالف کل ولنا ان اسبب ہوا بجزویۃ علی ما ذکرنا من قبل والجزویۃ انما تثبت مینما نسبتہ الولد الواحد لی کل واحد منہما کما وقد ثبت النسب فیثبت الجزویۃ بہذہ الواسطۃ بخلاف الزنا لانہ لا نسب فیہ للولد الی الزانی وانما لیتحق علی الزانی اذا ملک لانہ جرؤہ حقیقۃ بغیر واسطۃ لظہر من اشتراک احادہ من الزنا ولا یستحق علیہ لانہ نسب الیہ بواسطۃ نسبتہ الی الولد وہی غیر ثابتہ۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا پھر دوسرے باندی کا مالک ہو گیا تو یہ اسکی ام ولد ہو گئی اور ام شافعی نے کہا کہ ام ولد ہوگی اور اگر ایک باندی مول لیکر اس سے وطن کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہو پھر خریدار کسی طرح اسکا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اسکی ام ولد ہو جائیگی اور شافعی کے اس میں وہ قول ہیں اور یہی مغرور کا بچہ ہو (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہو یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عہد وطنی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد قیمتی آزاد ہو اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پا گیا۔) امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ غیر کی باندی کو جو حل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کے ملک میں آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد ہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاصل کیا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد ہونا اس حفاظت ہوتا ہے کہ اس کے پیٹ میں آزاد بچہ کا حل رہا ہو کیونکہ یہ بچہ اس حالت حل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالفت نہیں ہوتا ہے لینے ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائیگا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اس کے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اولاد ہونے کا سبب وجہ نیست ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطنی کرنے والے اور موطور عورت میں جوہیت ہو جاتی ہے اور جوہیت ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ

دو وزن میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہوا اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہو لینے جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہو تو باپ سے بھی نسب ثابت ہو نہیں سوا سب سے جرئت بھی ثابت ہو گئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب ذانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آتا ہو تو صرف اسوجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اسکا جزد ہو اور اسکی نظریہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہو لینے اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا ہو اس نے اسے اسکو خرید اتودہ اس پر سے آزاد ہو گا کیونکہ اس کے ساتھ اسکی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہو حالانکہ وہ ثابت نہیں ہوتی یعنی وہ اسکا بھائی اسوجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا تھا اور جب باپ کا بیٹا ہو تو اسکا بھائی بھی ہوا۔ و اذا وطئ جاریہ اسنہ فجارت بولد فادعاه فثبت نسبه منہ وصارت ام ولد له وعلمہ قیمتها وليس عليه عقر با ولا قیمہ ولد با وقد ذكرنا المسأله بدلائلها فی کتاب النکاح من ہذا کتاب وانما اللہ قسم قیمۃ الولد لانه التعلق حر الاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاء۔ اور اگر شلا زید نے اپنے بہر کی باندی سے طی کی بھر اس کے بچہ پیدا ہوا زید نے اسکا دعویٰ کیا تو زید سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا اور باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور زید پر جب ہو گا کہ اسکی قیمت اپنے بہر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہ ہوگی اور عقر سے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی وطی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہو اور پہلے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اسواسطے ضامن نہ ہو گا کہ اسکا حمل اصلی آزادی پر ہوا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے طمی کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان وطئ اب الالب مع بقا الالب لم یثبت النسب لانه لا ولایۃ للجد حال بقا الالب۔ اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو گا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو کان الالب میتا یثبت من الجد كما یثبت نسبہ من الالب لظہور ولایۃ عند فقد الالب وكفر الالب ورقبہ بمنزلہ موتہ لانه قاطع للولایۃ۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائیگا جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ کے نثار د ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے اور اگر باپ کا فر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اسکی ولایت قطع ہو گئی و اذا كانت الجاریۃ بین شریکین فجارت بولد فادعاه احدہما فثبت نسبه منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا بھر دو وزن میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا۔ خواہ یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں ہو کچھ فرق نہیں ہے۔ لانه لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفۃ ملکیت فی الباقی ضرورۃ انہ لا ینجزی لما ان سببہ لا ینجزی وهو العلق اذ الولد الواحد لا یعلق من مائین سبب کیونکہ جب آدمی میں نسب ثابت ہو گیا تو وہی باندی اسکی ملک میں ہو تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اسکا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اسکا قطع ٹھنڈا اسواسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہیں ٹھنڈا۔ وصارت ام ولد له۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائیگی۔ یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اسکی ام ولد ہو جائیگی مگر اسکی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایک بارگی ام ولد ہو جائیگی۔ لان الاستیلاء لا ینجزی عنہ کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاء کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہو گا ورنہ نہیں اور امام رحمہ کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہو گا چنانچہ فرمایا۔ وعند الی حنیفۃ رحمہ یصیر نصیبہ ام ولد لم تملک نصیب صاحبہ اذ ہو قابل للملک ولیفین نصیب عقرہ لانه وطئ جاریہ مشترکہ اذ الملک ثبت حکم الاستیلاء فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اسکا ام ولد ہو جائیگا پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا۔

مالک ہو جائیگا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہو لینے دہلی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دیگر مالک ہو جائیگا اور باندی کے نفع و عتق کا بھی خاص ہوگا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے دہلی کی اس واسطے کہ اس کا مالک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلاؤ کے ہو تو دہلی کے بعد شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی۔

ف۔ تو دہلی کرنا بدوین ملک کی حالت میں ہوا اور جو مکہ آدمی اس کی ملوک ہو تو فقط نصف عتق لینے حصہ شریک کا خاص ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریہ ابنہ لان المالک ہنا مالک ثبت شرط الاستیلاؤ فیتعقد فصار واطما ملک نفسه۔ بخلاف اسکے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو باپ عتق لازم نہ ہوگا کیونکہ یہاں اس طور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاؤ کے واسطے شرط ہو تو استیلاؤ سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہو تو باپ اپنی ملوک سے دہلی کرنے والا ہو گیا۔

ف۔ اور اپنی ملک میں دہلی کرنے سے عتق لازم نہیں ہوتا اور شریک کی دہلی میں استیلاؤ کی ضرورت سے بعد دہلی کے ملک ثابت کی گئی پس نفع عتق کا خاص ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولد بالان النسب ثبت مستند الی قوت العلوق فلم یعلق شئ منہ علی مالک الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا خاص نہ ہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہو تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہرا نہیں ہوا۔

ف۔ کیونکہ نطفہ بعد دہلی کے قرار پایا اور دہلی ہونے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ہاں دہلی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عتق کا خاص ہوا۔

وان ادعیاء معانیت نسبہ منہما۔ اور اگر دو وزن شریک نے ساتھ ہی اس کا نسب کا دعویٰ کیا تو دو وزن سے اس کا نسب ثابت ہو جائیگا۔

ف۔ یعنی دو وزن میں سے ہر ایک اس کا پورا باپ ہو کر وہ دو وزن کا ایک بیٹا ہو۔ معناه اذا حملت علی ملکین او قال الشافعی رحمہ اللہ لیس قول القافۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علنا ان الولد لا یخلق من مین مستعذر فعلنا بالشیبہ وقد تتر رسول اللہ علیہ السلام ليقول القافۃ فی اساتہ رض۔ دو وزن سے نسب ثابت ہونا مسوقت ہو کہ اس کا حامل ہونا دو وزن کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی واجد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والوں کے قول پر رجوع کیا جائیگا کیونکہ وہ شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہو جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہیں ہوتا ہو تو ہمیں شائبہ پر عمل کیا مینی دونوں میں سے جسکے مشابہ ہو اسی کا بچہ ہو اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے۔

ف۔ یعنی اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہو اور اس کا فقہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہو۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم سرور فقال یا عائشۃ اندری ان مجززا لہ ربی دخل علی وعندی اساتہ ابن زید وزید علیہا طیفۃ وقد غیار ووسما و بدت اقدامہ فقال ہذا اقدام بعضنا من بعض قال ابو داؤد وکان اساتہ اسود وکان زید ابغض۔ آپ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بکاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اسے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجز زید بھی نے کیا کہا ہو وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہ اسامہ و زید دونوں کھلی اور مٹے سوتے تھے دو وزن کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجز زید نے دیکھا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں اس حدیث کو امام مسند نے صحیح میں روایت کیا ہو اور ابو داؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے اسناد لال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔

ولنا کتاب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شرح فی ہذہ الحادۃ لیس فیہا علیہا ولو بینا لبتین لہما و ہوا یرثہما و یرثانہ و ہولہما فی منہما و کان ذلک بحضرت من الصحابۃ رض و عن علی رض شغل ذلک۔ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اس طرح ہے کہ دو وزن شریک نے معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح بہم رکھ اور اگر وہ دو وزن ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا پس یہ بچہ ان دو وزن کا بیٹا ہو کہ دو وزن کا وارث ہوگا اور یہ دو وزن بھی اس کا وارث ہیں اور ہر وارث ان دو وزن میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت

صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی نے مثل مروی ہوئی۔ واضح ہو کہ یہی نے مبارک ابن فضالہ کے طریق سے حسن بصری سے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہو گئی، دلی کی اس کے ایک لڑکا ہوا پس دونوں نے اس کا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین فیاض نامہ بلائے ان سبوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی نشا پلٹی ہو اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ گتیا برس سیاہ اور زرد اور کھراکتا پڑتا تھا تو چون بین ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہو گا اور یہ دونوں اس کی میراث پاویں گے اور وہ ان دونوں میں سے باقی کا ہو گا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جب تک یہ دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اس کی پورائش واجب ہو اور جب کوئی مر جائے تو جو باقی رہا وہی اس کا باپ ہو مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہو گا جو مر گیا اور جب دوسرے مرے تو اس کا بھی پورا وارث ہو گا اور اگر یہ لڑکا پہلے مر جائے تو یہ دونوں ملکر ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پاویں گے۔ اور اگر ایک مر گیا پھر بیٹا مراد اور ایک باپ باقی ہو تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ یہی وہ سائی نے مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن یہ کہے ابن سعید و جی ابن معین و امام احمد و عثمان ابن سلم و ابن عدی وغیرہ نے فقہ کہا ہو لیکن یہ صحیح ہو کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن اس انقطاع میں ضرر نہیں ہے پس اس کی اسناد ہو اور اس کو عبد الرزاق نے دوسرے طریق سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمر کو نہیں پایا۔ و قد رواہ الطحاوی وغیرہ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبد الرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہو تم دونوں کا وارث ہو گا اور تم دونوں اس کے وارث ہو گے اور تم دونوں سے جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاویں گے اور یہی سن کر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب بین میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک سی ملہ میں دلی کی پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا جس کے نام قرعہ نکلا اس کے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی فقہ اسپر کھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ بین مدینہ آیا تو میں نے فیصلہ آنحضرت سے بیان کیا پس آپ نے فرمایا اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ میں موجود ہے۔ م۔ع۔ ولانہما استویا فی سبب الاستحقاق فیستویان فیہ والنسب وان کان لای تجوز ولیکن تعلق بہ احکام بخیرۃ فی قبل التجزئۃ مثبت فی حقہما علی التجزئۃ وما لا یقبلہما مثبت فی حق کل واحد منہما کما کان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین اباً لآخر وکان احدهما مسلماً والآخر ذمیاً لوجود المخرج فی حق المسلم وهو الاسلام و فی حق الابی و هو الکفر من الحق فی نصیب الابن و سرورہ فی حقہ علیہ السلام فیما روی لان الکفار کا نواظرون فی نسب اسامہ و کان قول القائل مقطوعاً لظنہم فسر بہ۔ اور ہماری دوسری دلیل یہ ہو کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ایک اور دعویٰ میں برابر ہیں تو استحقاق میں سے برابر ہونے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہو لیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزاء ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہونگے اور جیسے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہونگے یعنی مثلاً ہر شریک سے اس کا پورا نسب ثابت ہو گا گویا اسکے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک باپ اور دوسرا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابر ہی ہوں گی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہو اور وہ اسلام ہو اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق ہو باپ کو بیٹے کے

مال میں حاصل ہو رہا مجزئہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اسوجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب میں
 کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزئہ کے قول سے کافروں کا قول مد ہوتا تھا اسواسطے آپ خوش ہوئے۔ پس حاصل یہ ہوا
 کہ اگر دونوں شرکیوں نے ایک بارگی دعویٰ کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اسکو ترجیح ہو
 تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہو۔ وکانت الامۃ ام ولد ہما۔ اور اس بیچہ کی ماں ان دونوں کی ام ولد ہو جائیگی
 نصۃ دعویٰ کل واحد منہما فی نعیبہ فی الولد فیصیر نعیبہ منہما ام ولد تبعاً لولد ہا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک
 کا دعویٰ اپنے حصہ میں بیچہ کی بابت صحیح ہے تو بیچہ کے تابع ہو کر اُسکی ماں کا بھی وہ جزو جو شرک کے حصہ میں ہے اُسکا ام ولد ہوگا۔
 وعلیٰ کل واحد منہما نصف العقر قصاصاً بما لہ علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منہما میراث ابن کامل
 لانہ اقر لہ بمیراثہ کا وہ جو حجت فی حقہ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر نصف عقر واجب ہے وہ اُسکا بدلہ ہو جائیگا جو دوسرے
 پر واجب ہے اور یہ روکا ان دونوں میں سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاویگا کیونکہ ہر ایک نے اُسکے واسطے اُسکی پوری میراث
 کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اسپر حجت ہے۔ ویرثان منہ میراث اب واحد لا ستوانہما فی السبب کما اذا اقام
 البینۃ۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاویں گے کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے دو شخصوں میں ہر ایک نے
 کسی چیز کے نیلے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی شریک قرار دی جائیگی۔ واذا طلی المولی جاریۃ مکاتبہ
 فجارت بولد فادعاه فان صدقہ المکاتب ثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یعتبر
 تصدیقہ اعتباراً بالاب يدعی ولد جاریۃ انہ ووجہ الظاہر وہو الفرق ان المولے لا یملک التصرف فی
 اسباب مکاتبہ حتی لا یتلک والاب یملک تلک فلا یعتبر تصدیق الابن۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی
 کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جسکا اُس نے دعویٰ کیا پس اگر مکاتب اُسکی تصدیق کرے تو بیچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا اور
 امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ
 دعویٰ کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن قول اول ظاہر المراد یہ ہے اور اُسکی وجہ یہ ہے کہ مولے کو اپنے مکاتب کی کمائی
 میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ وہ مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ میں نہیں لا سکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ میں
 لاوے جبکہ ضرورت ہو تب بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیہ عقر بالانہ لا یتقدہ
 المملک لان مالہ من الحق کانت نصۃ الاستیلا ولما ذکرہ۔ اور مولیٰ پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ دینی سے پہلے
 اُسکی ملک سا قنہ نہیں ہو سکتی کیونکہ مولے کا جو کچھ حق ہے وہ نہ تسلیم دیکھتے ہوئے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ و قیمت
 ولد بالانہ فی معنی المفروض حیث اعتمد دلیل او ہو انہ کسب کسبہ فلم یرض برقہ فیکون حراً بالقیمۃ ثابت النسب منہ
 اور مولیٰ پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولیٰ بھی دعو کا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اُس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ
 اُس نے اپنی کمائی لینے مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بچہ کے رفیق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولیٰ سے
 ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر الجاریۃ ام ولد لہ لانہ لا ملک لہ فیہا حقیقۃ کمافی ولد المفور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی کا
 مولیٰ کی ام ولد نہ ہو جائیگی کیونکہ درحقیقت اس میں مولیٰ کی کوئی ملک نہیں ہے جیسے مفور کے بچہ میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر ذریعہ
 خالد کی باندی سے آکر کہا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھے نکاح کر لے پس اُس نے نکاح کیا اور بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو چہ معلوم ہوا
 اور اُسکے دعویٰ کر کے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبہ المملک
 فی النسب لم یثبت لما بینا انہ لا بد من تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعویٰ نسب میں مولیٰ کی تکذیب کی تو نسب ثابت
 نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملکہ یو ثابت نسب منہ لقیام الموجب وزوال

حق المکاتب اذ هو المانع۔ پھر اگر مولیٰ کسی بیچ کا مالک ہو تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت ہو جائیگا کیونکہ سبب موجب موجود ہو اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا۔ یعنی مکاتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

کتاب الايمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے۔ دفع ہو کہ طاعت سببی قسم ہے۔ حالت قسم کھانے والا۔ محالہ علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو یہ میں جسکی پابندی ہوگی نہ ہو۔ جزاء لازم جو مجھے دانستہ میں یہ چیز دے گا وگرنہ حق کی اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کسی نے یہ چیز کھائی تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہاء اسکو بھی یمن کہتے ہیں حتیٰ کہ اگر کھادے تو اسکا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم ڈٹنا۔ حالت قسم توڑنے والا۔ قال الا لایسان علی ثلثہ ضرب الیمین الغموس ویمن منعقدہ ویمن لغو فالغموس ہو بالحلف علی امر ماقض یتجدد الکذب فی غموس الیمین یا تم فیہا صاحبہا لقولہ علیہ السلام من حلف کا ذبا و دخلہ النار۔ قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں ایک یمن غموس اور دوم یمن منعقدہ اور سوم یمن لغو۔ پس غموس وہ قسم ہے جو کسی گزرسے ہوئے امر پر عمدہ اجموٹھ قسم کھانا پس اسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے کیونکہ کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹے قسم کھادے اسکو اللہ تعالیٰ دوزخ میں ڈالیگا۔ اور صحیح ابن جریر میں پوری حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹا ہے تو نہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال بچے۔ تو اللہ تعالیٰ اُس پر جنت کو حرام کرے گا اور اُسکو دوزخ میں ڈالیگا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملیگا کہ اُس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ دفع۔ ولا کفارة فیہا الا التوبۃ والاستغفار۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ و استغفار کے۔ دفع۔ یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں میں سے ہیں پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اسکے واسطے کفارہ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ دفع۔ م۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ دفع۔ وقال الشافعی رحمہما اللہ کفارۃ لانہا شرعت لرفع ذنب ہتک حرمتہ اسم اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاستشہاد بالحد کا ذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا انہا کبیرۃ مخفۃ والکفارۃ عبادۃ تتاوی بالصوم ولشرط فیہا النیۃ فلا تاطلبہا بخلاف المعقودۃ لانہا سباحتہ ولو کان فیہا ذنب فهو متاخر متعلق باختیار ربتہ ومانی الغموس ملازم فیتمنع اللاحاق۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یمن غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اسوئے مشروع ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ مدکر ہے اور یمن غموس میں یہ بات پائی گئی اسطرح کہ دروغ طور پر اسنے اللہ تعالیٰ کے نام سے شہادت لی پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یمن غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہو تاکہ جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اُس میں نیت شرط ہوتی ہے تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ سبیل ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمن غموس میں ساتھ ہی ملتا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملائیں۔ دفع۔ یعنی یمن منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل اسی قسم کھاتے ہیں کوئی گناہ نہیں ہے مگر ان آئندہ جب اُسے قسم کی موافقت نہ کی تو اسنے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے ہے۔ دفع۔ م۔ سبب ہائیکہ لقولہ تعالیٰ ان الحسنات یتجددن الحسنات اور حدیث صحیح میں بھی اسکی تفسیر مذکور ہے بخلاف یمن غموس کے کہ وہ جو وقت قسم کھاتا ہے عمدہ اجموٹھ کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت فوت کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے توبہ

و استغفار کرے اور فتویٰ میں ہو کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عمدہ اجماعی قسم کھائی تو یہ بھی یمن غوس ہو۔ مسودہ نہیں
اگر کہا کہ اگر ایسا نہ ہو تو اسکی جو رد کو طلاق یا اسکا غلام آزاد ہو حالانکہ عمدہ اسنے دروغ کہا تو یہ یمن غوس نہیں ہو اور لغو بھی نہیں ہو
حتیٰ کہ اگر اسکے خلاف جانتا ہو یا کچھ نہ جانتا ہو تو طلاق و عتق واقع ہو جائیگا الا یشاح لک کہ کہا کہ والد ایسا ہوا ہو حالانکہ ایسا نہیں ہو اسکا
قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہو کہ ایسا ہی ہوا یعنی اسنے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمدہ اجماعی نہیں کہا تو یہ غوس نہیں ہو۔ م۔ اگر
کہا کہ یہ فلان شخص نہ تو مجھ پر واجب ہو حالانکہ اسکو شک نہ تھا کہ حقیقت میں وہ فلان شخص نہیں ہو تو اسپر حج لازم ہو گا۔ انحصار۔
و المنعقدۃ ما یحلف علی امر فی مستقبل ان یفعلہ او لا یفعلہ و اذا حنث فی ذلک لزمتہ الکفارۃ۔ اور منعقدہ
وہ قسم ہو جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھاوے اور جب اسمین حانث ہو تو کفارہ لازم ہو گا۔ یعنی کہ
واللہ میں اس گھرمین نہ جاؤں گا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اس حالت میں لوگ اسکو دہان پئے تو حانث ہو ابس اسپر کفارہ لازم
آیا غرض کہ جس بات پر قسم ہو اگر اسکو عمدہ کرے یا بھول کر یا اس سے زبردستی دو کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جہنم میں کرے
بہر صورت حانث ہو کہ کفارہ لازم ہو گا۔ کہانی اسراج۔ لقولہ تعالیٰ لا یؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم و لکن یؤخذکم
بما عقدتم الایمان۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جسکے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہو گا
مواخذہ نہیں فرماتا ہو لیکن جسکے ساتھ تمہنے قسموں کو مضبوط کیا اسکا مواخذہ فرماتا ہو۔ و ہوا ذکرنا۔ اور اسکے معنی یہ ہیں جو
بہتے ذکر کیے۔ یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے کا عزم کرے یا نہ کرنے کا عزم کرے پس اگر اسکے خلاف کرے تو مواخذہ
یہ ہو گا کہ کفارہ لازم ہو گا۔ و یمن اللغو ان یحلف علی امر ماض و ہون یمن انہ کما قال و الامر بجلالہ فہذہ الیمن زوجون
لا یؤخذ اللہ بہا صاحبہا و من اللغو ان یقول و اللہ انہ لزید و ہون یمن زید و انما ہو عمر و الاصل فیہ قول تعالیٰ
لا یؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم و لکن یؤخذکم الایۃ الا انہ علقہ بالرجاء للاختلاف فی تفسیرہ۔ اور لغو قسم یہ کہ کسی گدے
امریہ قسم کھاوے حالانکہ اسکو بھی یقین ہو کہ جیسے وہ کہتا ہو یون ہی ہو حالانکہ درواقع اسکے خلاف ہو تو ایسی قسم میں امید یہ ہو کہ حانث
سے اللہ تعالیٰ مواخذہ فرماوے اور بطل لغو کے یہ صورت ہو کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہو اور یہ اسکو زید ہی گمان کرتا ہو مگر درواقع وہ
خالہ ہو اور دلیل اسمین قرہ تعالیٰ لا یؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الایہ ہو لیکن مصنف نے مواخذہ نہونے پر امید وار اسواسطے کیا کہ اسی
تفسیر میں اختلاف ہو۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسکی تفسیر میں وارد ہو کہ لغو قسم یہ ہو کہ جیسے آدمی کہتا ہو کہ لاؤں
وہی واللہ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابوداؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی
نے کہا کہ وقع صحیح ہو اور یون ہی شافعی و مالک وغیرہ نے روایت کیا اور معنی یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہاں نہیں
گئے اسنے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو قسم ہو جبکہ درحقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہو یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھیے میں اس زرد کاغذ
پر لکھتا ہوں تو یہ بھی لغو ہو کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہو کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہو اور عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت مجاہد سے
روایت کی کہ لغو یہ ہو کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جانکر کہ وہ یون ہی ہو حالانکہ درواقع ایسا نہیں ہو تو یہ لغو ہو اور سید ابن جبیر نے
کہا کہ لغو یہ ہو کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اسکو نہیں کوں گا اور حسن بھری و ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہو کہ کسی بات پر
قسم کھائے اور پھر بھول جائے اور سرخی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علما کے نزدیک لغو وہ قسم ہو جو شرعاً اور مصفاً فائدہ قسم
سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہو کہ کوئی ایسی خبر دے جس میں دروغ کا احتمال ہو پھر قسم سے اسکا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا گیا
بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہو تو وہ فائدہ سے خالی ہو۔ قال والقاصد فی الیمن والکفر والناسی
سوانو حتی تجب الکفارۃ۔ جس شخص نے عمدہ قسم کھائی اور جب قسم کھانے کے لیے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب
برابر ہیں حتیٰ کہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہو گا۔ لقولہ علیہ السلام ثلث جدمین جد و ہرمن جد النکاح والطلاق والیمن

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصہ محمدی بھی محمدی اور ہزل بھی محمدی وہ نکاح و طلاق اور فراموشی
 فس۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے
 حجت ہے اور سند حارث میں بجائے اسکے عتاق ہے۔ ع۔ والشافعی بخلاف فی ذلک و سببہ فی الاکراہ ان شار اللہ تعالیٰ
 اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اس کو ان شار اللہ تعالیٰ کے کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ ومن فعل المحلوف
 علیہ مکرہا و انما یتا فہو سوار۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کیے جانے پر کیا یا مجبور کیا وہ برابر ہر قسم یعنی کفارہ واجب
 ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لا ینعدم بالاکراہ و ہوا بشرط و کذا اذا فعلہ و ہو معنی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کا
 الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ و ہوا کحکث لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کیے جانے کی وجہ سے حقیقتاً نفل کا
 صلہ ہوتا ندارد نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اس طرح اگر اس نے بغیر نشہ کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا
 تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا یعنی
 حاکم ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر فس۔ مینی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حاکم ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت
 گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان کرے یا تو اس پر بطور سنت لازم ہو کہ قسم کو توڑ کر
 اس کا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھا کر صبح نہیں کر
 الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے و لیکن مکر کھانے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامرہ علماء کے نزدیک مکروہ
 نہیں ہے اور خاصہ ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ لکافی۔

باب مایکون مینا و مالا یکون مینا

یہ باب ابن الفاذ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال و یحین باللہ و باسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ
 کالرحمن والرحیم اولی صفتہ من صفاتہ التي یحلف بہا نہ ف الکفرۃ اللہ و جلالہ و کبریا نہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا
 اعتقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسمے الہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی ایسی
 صفت ہو جس کے ساتھ عرف میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الہی و جلال الہی و کبریا الہی فس۔ پس اسم الہی کے ساتھ قسم ہو جائے
 میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ واللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر ہے
 یہ ہو کہ ہر نام سے قسم ہو جائیگی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت
 میں ہے اور مرد و بیان صفت سے یہ ہو کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت و جلال و کبریا و عظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام
 بنایا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہے جیسے العزیز و الجلیل و الکبیر وغیرہ پس صفت میں مثل کماوراء اللہ کا مختار یہ ہو کہ اگر اس
 صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائیگی و رد نہیں لکافی اور یہی اصح ہے البرہندی۔ لان الحلف بہا متعارف
 و معنی الیمین و ہو القوۃ حاصل لانہ لیتقہ تعظیم اللہ و صفاتہ فصالح ذکرہ حاطا و مانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم
 کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اس میں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تعظیم حالت نے اعتقاد
 کی وہ نام یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا فس۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ
 مخواہ اس کے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ و علم اللہ فانه لا یکون مینا۔
 لیکن یون کہنا کہ قسم ہی علم الہی کی قریب قسم نہ ہوگی۔ لانہ غیر متعارف و لانہ یدکر ویراد بہ المعلوم یقال اللہم اغفر علیک
 فینا اسی معلوم کہ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لیے کہ علم بوجاہت ہے اور مرد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللہم اغفر

ملک فیتا الہی بخشدے اپنا علم ہم میں لینے اپنا معلوم فن یعنی جو گناہ مجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخشدے۔ ولو قال غضب
 اللہ وخطلم لیکن حالفا وکذا ورحمۃ اللہ لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمة قدیرا دہا اثر ہوا ہو مطلق
 او الجنتہ والغضب والسخطیرا دہا العقوبۃ۔ اور اگر کہا کہ غضب الہی کی قسم یا ناخوشی الہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور
 اسی طرح رحمت الہی کی قسم بھی قسم نہیں ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہو اور اس لیے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر لینے
 یا ریش باران یا جنت مراد ہوتی ہو اور غضب و ناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہو فن واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی
 صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم ہو جائیگی اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہو چنانچہ محیط میں ہو کہ اگر کہا قسم ہو طالب غالب
 کی تو اہل بغداد کے نزدیک ہر روز رولج کے یہ قسم ہو جائیگی۔ ۵۔ اور بخلاف ان صفات کے جسے قسم جائز ہو یہ ہیں قسم اپنے رب کی
 یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الہی مراد ہو اور قسم غفلت الہی یا ملکوت الہی یا قدرت
 الہی یا جبروت الہی۔ ق۔ س۔ یا قوت الہی یا ارادۃ الہی یا شیت الہی یا محبت الہی یا کلام اللہ۔ ب۔ ان سب صمد تو نہ ہیں
 قسم ہو جائیگی۔ ۶۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کالبینی والکعبۃ۔ اور جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی
 جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو اسکو
 چاہیے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑے فن صحیحین و سنن میں یہ حدیث اس طرح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمکو منع فرماتا ہو کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ پس جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو
 اسکو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چھوڑے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہو کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے
 کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ہو کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ
 اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد و حاکم و احمد و نسائی کی حدیث میں ہو کہ جس نے اللہ تعالیٰ
 کے سوا کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہو کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی
 کہ مقلب القلوب کی قسم ہو و رواہ مالک والاربعة اور دوسری روایت میں ہو کہ جب آپ زیادہ کو کشش سے قسم کھاتے تو فرماتے
 کہ قسم اُس پاک کی جسکے قبضہ میں محمد کی جان ہو۔ فتع۔ م۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانه غیر متعارف۔ اور اسی طرح
 اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہو فن۔ اور بدائع میں ہو کہ کلام اللہ کی قسم کھالے سے طلع
 ہو جائیگی۔ ۷۔ اور مترجم کہتا ہو یہی اظہر ہو اور ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور ہر قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم و مملوۃ وغیرہ
 شرائع کی اور کعبہ و حرم و زمزم و اُسکے مانند امور کی تو نہیں جائز ہو البدائع۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناه ان یقول
 و البنی و القرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی فن۔ تو کوئی
 قسم نہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ و قبلہ و جبریل و نماز وغیرہ کی بھی قسم نہوگی۔ اما لو قال انا بری منہما یكون یمینا لان البری
 منہما کفر۔ یعنی اگر اس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ ان
 دونوں سے بری ہونا کفر ہو فن۔ اور یہی مختار ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اس نے قرآن کی قسم کھائی یعنی اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن
 کی ایسا کروں گا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہو اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے
 ہیں اور یہی جہور مشائخ کا قول ہو المعشرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم
 نہیں ہو الظہیر ہو اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ سب قسم
 ہیں اور اسی طرح تو ریت و انجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے برات بھی قسم ہو اور یوں ہی جس چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہو۔
 انخلا صہ اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہو۔ ق۔ ۵۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ

کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو بخون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھ دار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتیٰ کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اُس پر کفارہ نہ ہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے لیکن اگر حادث ہو تو فی الحال اُس پر کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی بے دربیے تین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اُس کو روزہ رکھنے سے روکے اور اگر کسی نے مجبور کے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اُس کی قسم صحیح ہو جائیگی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہو اُس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اُس کا ہونا محض ہو لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اُس کا ہونا محال ہو تو قسم منع نہ ہوگی اور اگر بعد قسم کے اُس کا ہونا محال ہو جائے تو قسم باقی نہ رہیگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور اگر کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثنایا مثلاً کہا کہ واعد میں یہ کام کروں گا مگر یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلاں کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا مانند اسکے تو یہ قسم نہ ہوگی کافی البدائع - ح - قال وان خلف بجر القسم وتزوف القسم الواو لقوله والتد والباء لقوله بالتد والتاء لقوله تاندد لان كل ذلك مضمون في الايمان وذكور في القرآن - قدوری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بجر قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واو ہے جیسے واعد اور دوم باہر جیسے بالتد اور سوم تارہ جیسے تاندد کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں - وقد يضم الحرف فيكون حالفا لقوله الله لا اقل كذا لان حذف الحرف من عادات العرب ايجاز ثم قيل نصب لان نزاع حرف خافض وقيل خفيف فتكون الكسرة دالة على المحذوفة وكذا اذا قال الله في الحنث لان الباء تبدل بها قال الله تعالى انتم له اى انتم به وقال ابو حنيفة رحم اذا قال وحق الله فليس بحالف وهو قول محمد رحم واحدى الروايتين عن ابى يوسف رحم وعنه رواية اخرى انه يكون يمينا لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيقة فصارت له قال الله الحق والحلف به تعارف ولما انشأه راد به طاعة الله تعالى اذا الطاعات حقوقه فيكون حلفا بخير الله قالوا لو قال والحق يكون يمينا ولو قال حقا لا يكون يمينا لان الحق من اسماء الله تعالى والتمسك براد به تحقيق الوعد - اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائیگی جیسے عربی میں کہا اللہ لا اقل كذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہمارے کونچ دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف محال یا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہاں حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اُس نے عربی میں کہا اللہ لا اقل كذا تو بھی قول مختار ہے یہ قسم ہے کیونکہ یاو کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انتم له یعنی انتم به اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اُس نے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا پس گویا اُس نے کہا کہ وہ اللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعت اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الہی کی قسم ہوئی اور مخالف نے فرمایا کہ اگر اُس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حق تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق لفظ لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہے حرف اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا اقل كذا تو یہ قسم ہے - عتبایہ - ولو قال قسم او قسم بالتد او حلف او حلف بالتد او اشهد او اشهد بالتد فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة في الحلف وهذه الصيغة للحال حقيقة وتستعمل للاستقبال لقرينة فعل حالفاني الحال والشهادة من قال الله تعالى قالوا شهدناك رسول الله ثم قال اتخذوا ايمانهم منه حلفا بالتد فهو المصدق والمشروع وبغيره مخطوئہ نصرف اليه ولہذا قيل لا يحتاج الى الفية وقيل لا بد منها لاحتمال العدة والميلين بغير اللہ - اور اگر اُس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کروں گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے قسم

نار جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس سکینوں کو کھانا دیے جیسے کفارہ نماز میں کھانا دیا جاتا ہو اور اصل اس میں قولہ تعالیٰ فکفارۃ علیہا عشرۃ مسکین آئی ہو اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہو لینے جا ہو کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کر دیں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہو۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلاثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی یخیر لا ینقض فیہ ولا قراۃ ابن مسعود فیہ فیصیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کا بخیر المشہور ثم الذکر فی کتاب فی بیان ادنی الکسوة مروی عن محمد بن عیسیٰ بن ابی یوسف والی حنیفۃ رحمہ ان ارناہ ما یستر عامۃ بدہ حتی لا یجوز السرویل وہو التصحیح لان لا لبسہ لیسیم عریاناً فی العرف لکن لا یجوز بہ عن الکسوة بخیر بہ عن الطعام باعتبار القیمۃ۔ اور اگر ان تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو پے در پے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزوں میں اسکو اختیار ہو لینے چاہیے پے در پے رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نفس مطلق ہو لینے اس میں پے در پے کی قید نہیں ہو اور یہ جاری دلیل قرأت عبداللہ بن مسعود علیہ السلام عنہ ہو فیصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قرأت میں متتابعات کی قید ہو اور یہ قرأت مثل حدیث مشہور کے ہو یعنی اس سے قرآن بردا کرنا جائز ہو غیر کتاب میں جو ادنیٰ درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ ادنیٰ درجہ کپڑے کا اس قدر ہو جو اکثر بدن کو چھپا دے حتیٰ کہ خالی یا بجا نہ بنیں جائز ہو اور یہی صحیح ہو کیونکہ خالی یا بجا نہ پہننے والے کو عرف میں شگاف کتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہ ہو اس سے طعام و دیدینا بجا نہ قیمت کے ادا ہو جائیگا۔ یعنی مثلاً اسکا پاسر دور و پیہ ہین جسے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہو اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہین اور اسنے لباس کی قیمت سے دس سکینوں کو دور و پیہ دیے تو لباس ادا نہ ہوگا مگر کھانے کی قیمت اُنکو پہونچکر طعام سے کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن یہ اسوقت ہو کہ جب طعام کی جگہ طعام کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہو۔ وان قدم الکفارة علی الحنث لم یجزہ وقال الشافعی رحمہ بخیر بہ بالمال لانہ ادا بالبعد السبب وہو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارة کسۃ البجائیۃ ولا جانیۃ ہینا و الیمین لیست بسبب لانہ مانع غیر مفضل بخلاف الجرح لانہ مفضل۔ اور اگر اسنے حانٹ پہونچنے سے پہلے کفارہ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دیدینا جائز ہو کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہو تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ ادا کر دیا اور جاری دلیل یہ ہو کہ جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہو اور بیان قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہو کیونکہ وہ روکنے والی ہو نہ پہونچانے والی یعنی قسم اس واسطے ہوتی ہو کہ آدمی اسکو پورا کرے اور اس واسطے نہیں ہوتی کہ توڑا کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ نہ ہو چھپانے والا سبب نہیں ہو بخلاف زعم کے کہ وہ موت تک پہونچا دیتا ہو۔ یعنی زخمی کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اسوجہ سے جائز ہو کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہو بخلاف قسم کے کہ اسکا انجام کچھ کفارہ نہیں ہو کیونکہ اگر اسنے عمر بھر نبی قسم پوری رکھی تو اسپر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانٹ ہونے سے پہلے اسنے اپنا کفارہ دیدیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہوگا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ثم لا یستر دمن المسلمین لو قوۃ صدقۃ۔ بھر وہ اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا۔ اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہو۔ قال ورنہ حلف علی معصیۃ مثل ان لا یصلیٰ او لا یصلیٰ اباہ او لیقتلن فلان یا یبغیٰ ان یحیث نفسه ویکفر عن یمینہ بقول علیہ السلام من حلف علی عین وراسہ غیر ما خیر امنہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولان فیہ قلناہ لغویت البرالی جابر وہو الکفارة ولا جابر للمعصیۃ فی ضدہ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو مردار ہو کہ خود بخاش ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دیے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اسکا سوا

دوسری بات بہتر دیکھی تو جو کہ بہتر دیکھا ہو وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دیدے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہنسنے یا
کی اس میں اگر قسم پوری کرنا جاتا رہتا ہو تو کفارہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہو اور اس کے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان
کے تلافی کچھ نہیں ہے۔ واذ اختلف الکافر ثم حنت فی حال کفرہ او بعد اسلامہ فلا حنت علیہ لانه لم یسئل بالیمین
لانہا تعد لتعظیم اللہ تعالیٰ ومع الکفر لا یمکن معظما ولا ہواہل للکفارۃ لانہا عبادۃ۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر
حالت کفر میں یا سکمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اس کو قسم کھانے کی بیعت نہیں تھی کیونکہ
قسم تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لیے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ساتھ اس کو تعظیم کی بیعت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی بیعت رکھتا ہے کیونکہ کفار
عبادت ہے۔ سو من علی نفسه شیئا مما یطالع لم یصر محرما وعلیہ ان استباحہ کفارۃ یحیی وقال الشافعی ح لا کفارۃ
علیہ لان تحريم اخلال قلب المشرع فلا ینقذ بہ تصرف م شروع وہو الیمین ولنا ان اللفظۃ یمتی عن اثبات الحرمۃ
وقد امكن اعمالہ بثبوت الحرمۃ لغيرہ باثبات موجب الیمین فیصدار الیہ ثم اذا فعل ما حرمہ قلیلا او کثیرا حنت وحبس
الکفارۃ وہو المعنی من الاستباحۃ المذكورۃ لان التحريم اذا ثبت تناول کل جزئ منہ ساگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز
حرام کر لی بسا دو مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اس پر حرام نہ ہو جائیگی لیکن جب وہ اس کے ساتھ بیاح کا برتاؤ کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم
ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشروع کو اٹھانا ہوا تو اس کی وجہ سے قسم منع نہ ہوگی جو شرعی
تعصرت ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہے اور اس کے موافق عمل کرنا ممکن ہے لہذا جب اس نے کہا کہ یہ چیز مجھے حرام
ہو تو بدو شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کی جائے مگر حرمت ذاتی نہیں بلکہ مقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائیگا
پھر اس نے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر اس کو غور کیا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور بیاح کا معاملہ کرنے سے ہی
مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جز کو شامل ہو گیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فهو علی الطعام وشراب
الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنت کما فرغ لانه باشر فعلا سباحا وهو النفس ونحوہ وہذا قول زفر رحمہ
الاستحسان ان المقصود وہو البتر لا یحصل مع اعتبار العموم واذ سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب
للعرف فانه یستعمل فیما یتناول عادۃ ولا یتناول المرأة الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذ تناول ما کان لایام
ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب وہذا کلہ جواب ظاہر الروایۃ وشیخنا رہ قالوا لایقع بہ الطلاق عن
غیر نیۃ لعلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتوے وکذا فی بعضی فی قولہ حلال بروی حرام للعرف واخلفوا فی قولہ ہر چیز ہر
راست گیرم بروی حرام نہ ہل بشرط النیۃ والا ظہر انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حلال مجھے
حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر اگر اس کے سوا وہ اور چیزوں کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا
جیسے ہی وہ قسم سے فایز ہوا ہے اسی وقت حانت ہو جائے گی کیونکہ اس نے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور شل اس کے
اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہوا اور جو کتاب میں مذکور ہو ایہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کیجائے اور ایسا
عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور
پینے کی چیزوں پر رکھا جائیگا کیونکہ ایسا کل انہیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عبادت کے طور پر مستعمل کیا جاتیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل
نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہو گیا اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایسا ہو جائیگا اور باوجود
اس کے کھانے اور پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا یعنی مشائخ نے
کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ اسی معنی میں غالب
استعمال ہو گیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اسی طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع

ہو جائیگی کیونکہ یہی عفت ہو اور اگر اُسے کہا کہ ہرچ بردست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ دھننے ہاتھ پرے اُسپر حرام ہو تو شائع
 لے زمین اختلافت کیا کہ آیات شرط پر یا نہیں اور اُنہر یہ ہو کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دیا جائے کیونکہ یہی عفت ہو۔ ومن نذر نذر مطلقاً
 فعلیہ الوفاء لقولہ علیہ السلام من نذر وسمی فعلیہ الوفاء بما سُمی۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی لینے بدون کسی شرط و قید کے تو اُسپر
 پورا کرنا واجب ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اُسکو ادا کرنا واجب
 ہو۔ یہ حدیث غریب ہو اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں از الجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جبکہ آخر میں ہے کہ
 آپ نے فرمایا کہ تو اُسکا قرضہ ادا کرنا اُسے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین اُسی ادا کرنے کا زیادہ سچی ہو یعنی او اسے دین زیادہ واجب لاد
 ہو رواد البخاری، اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکات کروں تو آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو رواد البخاری و المسلم اور حدیث میں ہے کہ سعید بن زید کی وفات ہوئی ہو۔ رواد المسلم اور
 حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دنت بجاؤں فرمایا کہ اپنی نذر
 ادا کر لے رواد ابو داؤد و امین دلیل ہے کہ دنت ممنوع نہیں ہے اسی واسطے نخل وغیرہ میں دنت سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث میں ہے
 جس نے اللہ تعالیٰ کی قربان داری کی نیت کی تو وہ قربان داری کرے اور جس نے اُسکی قربان داری کی نیت کی وہ اُسکی قربان داری کرے۔ رواد البخاری
 ن ع ت۔ وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعلیہ الوفاء بنفس النذر لا طلاق الحدیث ولان المعلق بشرط
 کالمعجز۔ عندہ وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ رجوع عنہ وقال اذا قال ان فعلت کذا فعلت حجة او صدمۃ مال ملک
 اجزاء ومن ذلک کفارۃ یمن و هو قول محمد بن و یخرج عن العمدۃ بالوفاء بما سمی ایضا و ہذا اذا کان بشرط
 لا یرید کونہ لان فیہ معنی الیمن و هو المنع و ہون بظاہرہ نذر فی تیخیر و میل الی الی الیحتین شاء و خلاف اذا کان بشرط
 یرید کونہ لقولہ ان شئنی اللہ مر فی فیہ لافتمام معنی الیمن فیہ و ہو المنع و ہذا لتفصیل ہو الصبح۔ اور اگر اُسے نذر کوئی
 شرط سے معلق کیا یعنی شہ یا رکھنا کو شفا ہو جائے قحج واجب ہے پھر شرط پائی گئی تو نذر کا دفا واجب ہے کیونکہ طلاق حدیث اُسکو بھی
 شامل ہے اور اسلئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا نذر بغیر شرط کے ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع
 کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایک دن تو بچھرج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جس کا میں مالک ہوں
 واجب ہے تو اس میں کفارہ قسم دیدینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ
 تو بھی عمدۃ قسم سے نکل جائیگا اور یہ بات اُسوقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلاً کہ اگر میں شراب پیوں
 حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی یعنی باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہے پس اُسکو
 اختیار دیدینا کہ چاہے کفارہ دیدے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہو وہی پورا کرے کیونکہ ایک جہت سے وہ قسم ہے اور ایک جہت
 سے وہ نذر ہے تو اُسکو اختیار ہے کہ جس جانب چاہے جاوے خلاف اسکے اگر شرط ایسی ہو جس کا ہونا چاہتا ہے مثلاً کہا کہ اگر اسد میر سے
 پیار کو شفا دیدے تو بچھرج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہے اور
 یہی تفصیل صحیح ہے۔ فتنہ یعنی اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا ہے
 باز رہنا پایا گیا پس ایک راہ سے نذر ہو اور ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دیدے۔ قال ومن حلف
 علی یمین وقال ان شأنتہ تصلا یمینہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین وقال ان شأنتہ
 فقد برئ یمینہ الا انہ لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمین۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے
 کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ہٹ کر انشاء اللہ تعالیٰ کہا وہ حانث ہوگا یعنی کبھی حانث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا۔ رواد احمد والاربعة و ابن جابر

دیکان انشاء اللہ قلعے ملا کر کھانا ضرور ہو کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کھانا قسم سے رجوع ہو مگر کھانا قسم سے رجوع جائز نہیں ہے اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثنا جائز ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا کہ اللہ قلعے اسکی گردن مارے یہ بات اُس شخص نے سنا کر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جہور کے نزدیک بعد کو استثنا کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید نے امام ابو حنیفہ کو بلا کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہو خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تمہیں بیعت کی ہے جب انکا جی چاہے انشاء اللہ مگر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اسکی تصدیق کی ۴۰۷۔

باب یمن فی الدخول والسنی

یہ باب داخل ہونے و سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبۃ والمسجد اور البیعة اور المکیۃ لم یحینث لان البیت ما اعد للبیوتۃ و ہذہ البقاع ما یثبت لہا۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں نہیں داخل ہوگا اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا عراقی نگر یا یہودی کلیسہ میں داخل ہوا تو حانث نہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ مکانات اس واسطے نہیں بنائے گئے ہیں من بیت وہ ہے جس میں چار دیواری اور حجب اور در بند ہو جو رات کو سونے کے لیے قرار دیا جاتا ہے۔ و قلنا اذا دخل و بلیا و ظلمہ باب الدار لما ذکرنا و انظر ما یکون علی اسکۃ و قیل اذا کان الدہلیز بحیث لو اخلق الباب بقی داخل و ہو مسقف یحینث لانه یبات فیہ عادیۃ۔ اسی طرح اگر دہلیز میں داخل ہوا یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہے تو بھی حانث نہوگا کیونکہ یہ بھی خواب گاہ نہیں ہیں اور ظلمہ وہ ہے جو کہ چار دیواری اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز کی ہو کہ جب اسکا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اُس پر حجب پڑی ہو تو وہ حانث ہو جائیگا کیونکہ اسی ڈیوڑھی میں سونے کی عادت ہے۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البتہ ۴۰۸۔ لیکن ہمارے دیار میں اکثر سونے میں پس فتویٰ حانث ہونے پر چاہیے۔ م۔ ظلمہ وہ ہے جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں یہی ذخیرہ و منبر میں ملکر ہے اور جو مصنف نے ذکر کیا اسکی توضیح یہ ہے کہ کہہ کے دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جسکو بیان چٹا کہتے ہیں ۴۰۹۔ وان دخل صفۃ حنث لانه یبني للبیوتۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشوی والصفۃ وقیل ہذا اذا كانت الصفۃ ذات حوائط اربعۃ و ہذا کانت صفافہم وقیل الجواب مجری علی اطلاقہ و ہو الصحیح۔ اور اگر وہ صف میں داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرانی یا صفہ گرمائی بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کو صفہ کی صفہ ایسے ہی جتنے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں ہی ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل دارا حرمۃ لم یحینث ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فقد ظلمنا ۴۱۰۔ ہند مت وصارت صحرا حنث لان الدار اسم للعرصۃ عند العرب و المعجم یقال دار عامرة و دار غامرة و ہند مت اشعار العرب بذلک فالبناء وصف فیہا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو فی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ یمن میں داخل نہوگا پھر وہ کھنڈل بغیر عمارت میں داخل ہوا تو حانث نہوگا اور اگر اسنے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہوگا پھر اسکی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو گیا اس واسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اس میں میدان کا نام ہے جبہ عمارت بتائی جاتی ہے چنانچہ اسنے یمن کہ دار عامرہ یعنی عمارت بناہا یمن حملہ و عامرہ یعنی کھنڈل یعنی بنیہ اور عرب کے

اشعار اس پر شاہین پس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہو لیکن اتنی بات ہو کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہو اس میں وصف مسجد نہیں
ہو اور اگر نذر سے اوٹ ہو تو وصف مستبر ہو۔ ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فخریت ثم بنیت اخری فدخلها یحیث لما ذکرنا
ان الاسم باق بعد الانہام۔ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کھنڈل ہو گیا پھر دوبارہ بتایا گیا
پھر یہ شخص اسی میں داخل ہوا تو حاث ہو جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی رہتا ہے۔ وصف
وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجد او حماما او بستانا او بیتا فدخلہ لم یحیث۔ اور اگر بعد انہام کے وہ مسجد بنایا گیا
یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حاث نہ ہو گا سلا نہ لم یبق دار الاخریٰ فی اسم آخر علیہ۔
کیونکہ وہ دار میں رہا اس لیے کہ اس پر دو سر نام آگیا۔ وکذا اذا دخل بعد انہام الحمام و اشباہہ لانه لا یعود اسم الدار بہ۔
اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو بھی حاث نہ ہو گا کیونکہ حمام گرجانے سے اس پر دار ہونے کا نام خود
نہیں کرے گا۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے مسمی ہو چکا یعنی حمام یا بستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اس پر اصلی نام یعنی دار
کا اطلاق نہ ہو گا۔ وان حلف لا یدخل ہذا البیت فدخلہ بعد انہام و صار صحرا لم یحیث۔ اور اگر اسنے حلف کی کہ اس
بیت میں نہیں داخل ہوں گا پھر اسے منہم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حاث نہیں ہو گا۔ لزو ال اسم البیت
لانہ لا یبایات فیہ حتی لو بقیت الحيطان و سقط السقف یحیث لانہ یبایات فیہ و السقف وصف فیہ۔ اس واسطے کہ اس
بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہیں سو سکتا۔ حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور حجت گری ہو تو حاث ہو گا کیونکہ
اس میں رات کو بسر کی جاتی ہے اور حجت ہونا اس میں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحیث۔ اور اسی طرح اگر وہ گرا
گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حاث نہ ہو گا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہام۔ کیونکہ منہم ہو جانے کے بعد اس پر
بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار فوقف علی سطحها حث لان السطح من الدار
الاتی ان المتکلف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحیث۔ اور جس نے قسم کھائی کہ
اس دار میں داخل نہیں ہوں گا پھر باہر سے اس کی حجت پر گھر اٹھوا تو حاث ہو گیا کیونکہ حجت اس دار میں سے ہو گیا نہیں دیکھتے
مسجد کی حجت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حاث نہیں ہو گا۔ قال واذا
دخل و ہلینا یحیث و یحب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دیوار نے ڈھیر چھوٹے دیوار میں داخل ہوا
حاث ہو جائیگا لیکن اس میں وہ تفصیل ہونا چاہیے جو پہلے بیان ہو چکی۔ و۔ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھتر ہو جائے اور
حجت ہو تو وہ حاث ہو گا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقف فی طاق الباب بحیث اذا غلق الباب کان خارجا
لم یحیث لان الباب لاحراز الدار و ما فیہا فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محرابی میں کھڑا
ہوا اس طرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہے تو حاث نہیں ہو گا کیونکہ دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو معاشقے
اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہ ہو گا۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار و ہو فیہا لم یحیث
بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحضاتا و القیاس ان یحیث لان الدوام کہ حکم الاستحشاء وجہ الاستحسان ان الذی
لا دوام لہ انہ انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہ ہو گا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہو
تو بیٹھے رہنے سے حاث نہ ہو گا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحضاتا حاث ہو جائیگا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ زمین بیٹھنے
سے بھی حاث ہو جائے کیونکہ عداومت کرنے کا تہہ کرنے کا حکم ہو یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا از سر نو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ کہ
کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اس کے لیے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر اندر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اکن میں
ہو جاتا ہے۔ ولو حلف لا یلیس ہذا الثوب و ہوا لبسہ فترعہ فی الحال لم یحیث وکذا اذا حلف لا یدخل ہذہ الدار

وہو را کہما فنزل من ساعته لم یحنت وحلف لایسکن ہذہ الدار وہو ساکنہا فاخذ فی النقلة من ساعته
وقال زفر فرح یحنت لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین لتقدیر للبرستثنیٰ منہ زمان تحقیقہ اور قسم کھائی کہ یہ
کبیرا نہیں بنو گا حالانکہ وہاں کو پہنچے ہر بھر اس کوئی حال اٹھار دیا یعنی جتنی دیر میں اٹھار سکتا تھا اٹھار تو حاثت ہو گا اور اسی طرح
اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار ہو گا حالانکہ اُس پر سوار ہر بھر اسی وقت اُترے تو حاثت ہو گا یا قسم کھائے کہ اس دار میں نہیں
رہیگا حالانکہ اسی میں رہتا ہر بھر اسی وقت اسباب اُٹھانا شروع کیا تو حاثت ہو گا اور زفر فرحہ اُتارنے کہا کہ حاثت ہو جائیگا کیونکہ
شرط بائی گئی اگرچہ تحلیل ہو تو یہ قیاس ہر اور تازی دلیل یہ ہر کہ قسم اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ آدمی اُسکو پورا کرے تو دانہ تحقق
اس سے مستثنا ہو گیا۔ فان لیث علی حالہ ساعۃ حنث لان ہذا لا فاعیل لہا دوام مجدوث اشانا اما الایری انہ
بضرب لہا مدۃ یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الذہول لانہ لا یقال دخلت یوما بمعنی المدۃ والتوقیت
ولو لوی الاجراء الخالص یصدق لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حاثت ہو گیا یعنی قسم کے بعد
اگر وہ ایک ساعت تک وہ کبیرا پہنچے رہا یا اُس جانور پر سوار رہا یا اُس گھوڑین ساکن رہا تو حاثت ہو گیا کیونکہ یہ کام ایسے ہیں کہ
برابر باقی رہتے ہیں کیونکہ ہر ساعت اُسکے مثل پیدا ہوتے جلتے ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کی جاتی ہے چنانچہ
یہ جلتے ہیں کہ مین دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنچے بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ مین دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر
اُس نے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدائہ کروں گا تو اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ یون ہی اگر یہ
نیت کی کہ مین یہ کبیرا اُتار کر پھر از سر نو نہیں بنو گا یا جب اس سواری سے اُتر دیا تو پھر نہیں سوار ہوں گا تو اسکی تصدیق ہوگی۔
قال ومن حلف لایسکن ہذہ الدار فخرج بنفسه ومتاعه وابلہ فیہا ولم یرد الرجوع الیہا حنث لانہ بعد ساکن بقیۃ
ابلہ ومتاعہ فیہا عرفان السوتی عامۃ نہارہ فی السوق ولقول اسکن سکۃ کذا ولبیت والحدیث بمنزلہ الدار
ولو کان الیمین علی المصر لایوقوف البتہ علی نقل المتاع والابلہ فماروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ لایعد ساکن
فی الذی انتقل عنہ عرفا بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی التبعیح من الجواب ثم قال ابو حنیفہ رحمہ اللہ من
نقل کل المتاع حتی لویقی وتذبحث لان اسکن سکۃ قد ثبت بالکل فیبقی البقی شئ منہ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ یعتبر نقل
الاكثر لان نقل الكل قد یعتبر وقال محمد رحمہ اللہ یعتبر نقل ما یقوم بہ کہ خدایتہ لان ما دراز ذلک لیس من السکنی قالوا
ہذا حسن وارفق بالناس دینبی ان یتقل الی منزل آخر بلا تاخیر حتی یرفان انتقل الی اسکنۃ او الی المسجد قالوا
لا یر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج لبعالہ من مصرہ فلم یتخذ وطن آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ہذا۔
اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اس گھر میں نہیں رہو گا پھر وہ خود نکل گیا اور اسکا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر
میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حاثت ہو گیا کیونکہ اس مکان میں اُسکے بال بچے و اسباب ہونے سے عقیدہ ہیں کہ اسکا گھر
کہلا یگا چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ مین فلان کو جہ میں رہتا ہوں اور میت و محلہ کا حکم
بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اُس نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہو گا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے
جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کہ یہ کہ جس شہر سے منتقل ہو گیا عرف میں دیکھا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے۔
اور گائون کا حکم صحیح قول میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے پھر امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا ضروری
ہے حتی کہ اگر ایک سچ بھی دار میں رہی تو حاثت ہو جائیگا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے ثابت ہوتی تھی تو جب تک اس سبب میں
سے کچھ بھی باقی رہیگا وہاں کی سکونت باقی رہیگی اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل متاع کو منتقل کر لینا
متعذر ہو جاتا ہے (اور اسی پر فتویٰ ہے کہ کافی الکافی) اور امام محمد نے فرمایا جقدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہو سکتا ہے سچا ہے

منتقل کرنا کافی ہو کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہر شایخ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ آسان ہو اور واضح ہو کہ اسکو لازم یہ ہو کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سچا ہو اور اگر اُس نے اسباب کو گلی کو چہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا ہوگا اور زیادات میں اسکی دلیل یہ ہو کہ جو شخص اپنے خیال کو لیکر دوسرے شہر میں گیا تو نماز کے حق میں اُسکا اہل وطن باقی رہیگا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بناوے تو ایسا ہی بیان ہو کہ قسم یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے تب تک پہلا گھر اُسکا مسکن رہیگا کیونکہ گلی کو چہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہو سکتی ہو۔ قسم کھانے کہ اس مسجد میں نہیں جائیگا اور بعد ہندم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حاث ہوا اور اگر ہندم ہو کر گھر بنایا گیا پھر ہندم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حاث ہوگا اور اگر اصل مسجد میں کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی میں داخل ہوا تو حاث ہوگا۔ ق۔ ط۔ اور اگر قسم کھانے کہ مسجد میں نہ جائیگا پھر اُسکی جھت پر کھڑا ہوا تو حاث ہوگا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتویٰ ہو کہ قسم کھائی کہ اس گھر میں نہ جائیگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اُسکے کہنے سے کوئی اُسکو لا کر لے گیا تو حاث ہوا۔ ط۔ اور اگر گھوڑا بٹیک کر لے کر لے نہ کرکا اور اس گھر میں لیکھا تو حاث ہوگا اور اگر کوئی بدون اُسکے حکم کے اُسکو لا کر لے گیا تو بھی حاث ہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی عامہ شایخ کا قول ہو اور یہی صحیح ہو۔ ب۔ اور اگر خالی ایک پائٹن اندر گیا تو حاث ہوگا یہی صحیح ہو۔ ق۔ اور اگر بھیل کر کچھ گھر میں گر پڑا یا ہوا کے جھوکے نے اُسکو اندر گرنا تو صحیح یہ کہ حاث ہوگا اور اگر کوئی اُسکو زبردستی لے گیا تھا پھر مل گیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حاث ہو جائیگا۔ ط۔ قسم کھائی کہ اس میت میں داخل نہ ہوگا اور اسکی کچھ میت نہیں ہو پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جس میں یہ میت واقع ہو تو حاث ہوگا شایخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ ہیں یعنی اُنکے محاورہ میں بیت ایک کو کہتے ہیں اور جس میں کئی کو ٹھہریان ہوں وہ منزل ہو اور جس میں کئی نہ ہوں وہ دار ہو اور ہمارے عرف میں دار و منزل و گھر سبکو بیت کہتے ہیں تو صحن میں جانے سے حاث ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہو۔ یہی عینی دفع القدر وغیرہ فقہ کی معتد کتابوں میں مذکور ہے

باب الیمین فی الخرج والاتیان الرکب وغیر ذلک

یہ باب آمد و ساری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف للخروج من المسجد فامر انسا ناخله فاخرجه حث لان فعل الامر مضاف الی الامر فصار کما اذ رکب وابتد فی حجت ولو اخرجہ مکر یا لم یحث لان الفعل لم یتقل الیہ لعدم الامر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نجاؤں گا پھر اُس نے دوسرے کو حکم دیا جو اُسکو لا کر باہر لیکھا تو حاث ہو گیا کیونکہ جسکو حکم دیا ہو اُسکا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہو گیا جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اُسکو باہر لا دے گیا تو حاث ہوگا کیونکہ یہ فعل اُسکی جانب منتقل نہیں ہو کیونکہ اُس نے حکم نہیں دیا۔ ولو حلف برضاہ لا بامرہ لا یحث فی الصبح لان الانتقال بالامر لا یجوز الرضا۔ اور اگر اُسکی رضامندی کے ساتھ اُسکو لا دے گیا بدون اُسکے حکم کے تو بھی صحیح قول میں حاث ہوگا کیونکہ حث الی رضامندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا جب تک کہ حکم نہ ہو۔ قال ولو حلف لا یخرج من دارہ الا الی جنازة فخرج الیہا ثم اتے حاجۃ اخری لم یحث لان الموجد خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی سری ضرورت کو بھی گیا تو حاث ہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اُس نے استثنا کیا ہو اور بعد نکلنے کے کہیں جانا یا نکلنا نہیں ہوتا۔ ب۔ ولو حلف لا یخرج اسے مکہ فخرج یرید ما یم جمیع حث لوجود الخرج علی قصد مکہ وہو الشرط افخرج ہو الا لفصال من الداخل الے الخراج۔ اور اگر قسم کھائی کہ کوئی طرف نہ جائیگا پھر کہہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حاث ہو گیا کیونکہ

کہ کے تعدد سے نکلنا یا گیا اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جانا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لایاتہا لم یحنث حتی یدخلہا لانہ عبارتہ عن الوصول قال اللہ تعالیٰ فاتیافرعون نقول لاہ ولو حلف لایذہب الیہا فقیل ہو کالایاتان وقیل کالخروج وہو الاصح لانہ عبارتہ عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ کہ میں نہ آؤں گا تو حانث نہ ہو گا یہاں تک کہ کہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی ہیں پہنچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاتیافرعون نقول لاہ یعنی اے موسیٰ مع ہارون تو فرعون کے پاس آؤ اور اُس سے کہو آئیہ اور اگر اُس نے قسم کھائی کہ کہ کہ نہ آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزو میں حانث نہ ہو گا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل یہ ہے جیسے کہ کی طرف نکلے ہی سے حانث ہو جائیگا اور یہی اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی جگہ سے ہٹنا۔ قال وان حلف لیا تین البصرۃ فلم یاتہا حتی مات حنث فی آخر جزو من اجزاء حیاتیہ لان البصر قیل ذلک مرقو۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزو میں حانث ہو گیا کیونکہ اس جزو سے پہلے امید ہو کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے۔ فساد و واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اُس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں استطاعت الیہ سبیل یعنی حج کی استطاعت پاس ہے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جبکہ پاس ذرا درادہ سواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اُسکو میسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ مع۔ ولو حلف لیا تینہ غدا ان استطاع فہذا علی استطاعۃ الصحتہ دون القدرة فسرد فی الجامع الصغیر وقال اذالم یرض ولم یمنعہ السلطان ولم یحج امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یات حنث وان عنی استطاعۃ القضاء دین فیما بینہ وبين اللہ تعالیٰ و ہذا لان حقیقۃ الاستطاعۃ فیما یقارن بالفعل ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحتہ الاسباب فی المتعارف فغدا لا یتعلق بصرۃ الیہ و یصح نیۃ الاول دین لانہ نوبی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاءہ ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اُس نے قسم کھائی کہ کل میں تیرے پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت کہی جائیگی اور استطاعت قضا نہ ہوگی یعنی اگر اُسکو اسباب آلات صحت کے ساتھ میسر آئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائیگا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر بیمار ہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اُسکو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو حانث ہو گیا اور اگر اُس نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اُسکی تصدیق ہو سکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہیں کرے گا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق صرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب پر ہوتا ہے پس جب اُس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عن و دراج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیرا جائیگا ہاں اول معنی کی بھی نیت کرنا آزاد دیا نہ صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے کلام کے ایک حقیقی معنی مراد لیے ہیں پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اُس نے حقیقی معنی مراد لیے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ فساد۔ اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأتہ الا باذنہ فاذا نزلہا امرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخرى بغیر اذنہ حنث لا ید من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج مقرون بالاذن وما وراءہ داخل فی الخطر الطعام ولو نوبی الاذن مرۃ لیصدق دیانۃ لا قضاء لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ اُسکی عورت باہر نہیں جائیگی اگر اُسکی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طالعہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جا کر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا ضروری اسواسطے کہ اُس نے قسم سے ایسا نکلنا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اسکے باقی عام ممانعت میں داخل ہے اور اگر اُس نے

یہ نیت کی ہو کہ ایک بار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائے تو دیانت کی راد سے اُسکی تقدیر ہوگی مگر قاضی تقدیر نہیں کرے گا کیونکہ یہ معنی اُسکے کلام سے نکلے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولوقال الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت ثم خرجت بعد ما بغیر اذنه لم یحینث لان ہذہ کلمۃ غایۃ فی نہی الیمن بہ کما اذا قال حتی اذن لك۔ اور اگر اُسنے کہا کہ اگر تو باہر نکلے تو مجھے طلاق ہو الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دیدوں پھر اُس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر نکلے تو حانت نہوگا یعنی طلاق واقع نہوگی کیونکہ یہ کلمہ معنی انتہا مستقل ہے یہ معنی یہ ہے کہ تیرے نکلے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہیگا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دیدوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائیگی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلے تو مجھے طلاق ہو یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دون فن۔ چنانچہ جب ایک بار اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلے تو طلاق نہیں ہوتی ہر اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے قسم کی انتہا ہو جائیگی۔ ولوارادت المرأة المخرج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحینث وکذا لك ان اراد رجل ضرب عبده فقال له اخرج ان ضربتہ فعبدی اخرجتہ ثم ضربہ وکذا لیس فیہ فوراً ابو حنیفہ رحمہ اللہ ووجہ ان مراد المتکلم الرذعن تلک الضرۃ والخروج عرفاً و معنی الایمان علیہ۔ اور اگر شخص کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلے تو طلاق ہو پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلے تو طلاق نہیں ہوگی اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو اڑا دیا پس دوسرے نے اُس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو اڑا دیا تو میرا غلام اڑا دے پس اُس نے اپنے غلام کو چھوڑ دیا پس فی الفور نہیں مارا پھر اُسکو مارا تو دوسرا شخص حانت نہیں ہو گا یعنی اُسکا غلام اڑا نہیں ہوگا اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہیں اور اسکو فقط ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مکمل لے جاہا کہ اس نکلنے اور مارنے سے جبکہ واسطہ آدائی تھی باز رہے عورت میں بھی مراد ہوتی ہے اور قسم کا معنی عرف پر ہے۔ ولوقال له رجل اجلس فتعد عندی فقال ان تعدیت فعبدی اخرج فخرج اے منزله و تقدی لم یحینث لان کلامہ خرج مخرج الجواب فینطبق علی السؤال فینصرف الی القدر المدعویہ بخلاف ما اذا قال ان تعدیت ایوم لانه زاد علی حرف الجواب فیعمل مبتدئاً۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھائے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام اڑا دے پھر بیان سے اپنے گھر جا کر اُس نے نہاری کھائی تو حانت نہوگا یعنی اُسکا غلام اڑا نہوگا کیونکہ خالد کا کلام بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائیگا جبکہ زید نے دعوت کی بخلاف اسکے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج میں نہ نہاری کھائی تو میرا غلام اڑا دے یعنی عورت مذکورہ میں حانت ہو کر غلام اڑا دے گا کیونکہ اسنے مقدار جواب سے بڑھا دیا پس الگ نئے قسم کھائے والا ٹھہرایا جائیگا۔ ومن حلف لایرکب دابة فلان فرب دابة عبداؤن له مدیون لم یحینث عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ اذا کان علیہ دین مستغرق لایحینث وان لوی لانه لا ملک للمولی فیہ عنده وان کان الدین غیر مستغرق او لم یکن علیہ دین لایحینث مالم یؤد لان الملک فیہ للموے لکنه لقیات الی العبد عرفاً ولذا شرعاً قال علیہ السلام من باع عبداً وله مال فهو للبايع الحدیث فتحتل الاضافۃ الی المولی فلا بد من النیت وقال ابو یوسف رحمہ فی الوجہ کما یحینث اذا نواه لاختلال الاضافۃ وقال محمد رحمہ یحینث وان لم یؤد علیاً حقیقۃ الملک اذا الدین لایمنع وقوله للسید عندہما۔ اگر شاذ زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہوگا پھر خالد نے غلام باذن کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام باذن فرضداری یا نہیں ہے تو زید حانت نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر اس غلام پر اسقدر قرضہ ہو کہ اُسکے مال کو اور اسکی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حانت نہوگا اگرچہ اُس نے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اُسکی ملک کسی کے جانور پر سوار نہونے کی نیت ہو تو بھی حانت نہوگا کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولیٰ کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر

وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہو یا اسپر کچھ بھی قرضہ نہو تو حادث نہین ہوگا تا وقتیکہ اُسکی نیت نہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہوگا تو حادث ہو جائیگا اور نہ نہین کیونکہ ایسے غلام میں مولیٰ کی ملک باقی ہو لینے غلام کا جانور بھی مولیٰ کا جانور ہو لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہو اور شرع میں بھی یہی حکم ہو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہو تو وہ بائع کا ہوگا انخ تو مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہو اور ابو یوسف نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حادث ہو جائیگا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولیٰ کی طرف اُسکی نسبت ناقص ہو لینے نیت ضرور ہو اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت میں حادث ہو جائیگا اگرچہ نیت نہ کرے کیونکہ حقیقی ملک مولیٰ کا اعتبار ہو کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک ہونا منع نہیں ہوتا ہو **فت** خلاصہ یہ کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دی گئی تو عرف میں اُسکی چیز اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہو اگرچہ حقیقہ مولیٰ کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہ نے عرف کا اعتبار کیا پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حادث نہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولیٰ کی ملک بھی واقع نہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک واقع ہو جاتی ہو لیکن ابو یوسف کے نزدیک نسبت میں خلل ہو لہذا اگر نیت ہو تو حادث ہو جائیگا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حادث ہو جائیگا اور اگر قرضہ مستغرق نہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نیت شرط ہو اور امام محمد کے نزدیک شرط نہین ہو۔

باب لیمن فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہو۔ قال ومن حلف لایاکل من ہذا الخلة فهو علی شرا لانه اضاف لیمن الی مالا یوکل فینصرف الی ما یخرج منه و ہوا لثما لانه سبب لہ فیصلح مجازا عنہ لکن اشترط ان لا یتغیر بصیغۃ جدیدۃ حتی لا یحینث بالینید و الخل والدیس المبطوخ و ان حلف لایاکل من ہذا البسر فصار طہا فاکلم لم یحینث۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اسکے بھلون پر واقع ہوگی کیونکہ اُس نے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہین جاتی ہو تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھیری جائیگی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ بھل ہو کیونکہ خلت ان بھلون کی پیدائش کا سبب ہو تو مجازاً سبب کو بول کر سبب مراد لینا جائز ہو لیکن بھل سے حادث ہونے میں شرط یہ ہو کہ وہ کسی مٹی ترکیب سے متغیر نہو جائے حتی کہ اگر خرما یا انگور کے بھل سے بنید یا سرکہ یا پکائی ہوئی ٹاڑی یا غرہ انگور کھایا تو حادث نہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بھر لینے نہ کھاؤں گا پھر طہب یعنی پورا پختہ ہو جانے کے بعد اُس میں سے کھایا تو حادث نہین ہوگا۔ و کذا اذا حلف لایاکل من ہذا الرطب و من ہذا اللبیب فصار قمر او صار اللبیب شیرازا کم حینث لان صفۃ البسورۃ و الرطوبۃ داعیۃ الی لیمن و کذا کو نہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبیب ماکول فلا ینصرف لیمن الی ما یتجد نہ بخلاف ما اذا حلف لا یتکلم ہذا البصی او ہذا الشاب فکلم بعد ما شاخ لان ہجران اسلم منع الکلام منہی عنہ فلا یتبر الداعی داعی فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے جوارہ سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر تر یعنی خشک جوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حادث نہوگا کیونکہ اگر دودھ یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہو کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہو اور یہی دودھ کا حال ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی کیونکہ دودھ خود کھلا جاتا ہو تو قسم اس سے پھیر کر ایسی چیز دن کو شامل نہ کی جائیگی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اسکے اگر یہ قسم کھائی کہ اس فضل سے یا اس جان سے بات نہ کروں گا پھر اُس کے بڑھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حادث ہوگا۔ حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم مرتبہ پہن باجانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقل کیا کیونکہ مسلمان سے کلام چھڑنا شرعاً منع ہے۔

تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لایا کل لحم ہذا کل فاکل بعد ما صار کحاش
لان صفۃ الصغر فی ہذا البیت بدیعیۃ الی البین فان المتنع عنہ اکثر متناعا عن لحم البش۔ اور اگر قسم کھائی کہ آہ
خاوان کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بڑھکر بکرا یا مینہ یا جو جانے کے بعد اسکو کھایا تو حاش ہو جائیگا اسواسطے کہ حلوان میں بچپن کی
صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہو کیونکہ وہ شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اسکو بڑے ہو جانے کے بعد
روڑے گوشت سے زیادہ انکار کریگا۔ قال ومن حلف لایا کل بسر فاکل رطباً لم یحش لانه یس بسر۔ اور جسے
قسم کھائی کہ میں بسر لینے لگا رہیں کھاؤنگا اسنے بختہ تازہ کھایا تو حاش ہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہو سکتا۔ جیسے کہا کہ کپا آم
نہ کھاؤنگا تو بختہ آم سے حاش ہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا آم نہ کھاؤنگا تو بیٹھے آم سے حاش ہوگا۔ ومن حلف
لایا کل رطباً او بسر او حلف لایا کل رطباً ولا بسر فاکل مذنباً حش عندانی حنیفۃ وق لا لا یحش فی الرطب
یعنی بالسر الذنب ولا فی البسر بالرطب الذنب لان الرطب الذنب سیمی رطباً والبسر الذنب سیمی بسر فاصلاً
کما اذا کان البین علی الشرا و لہ ان الرطب الذنب مایکون فی ذنبہ قلیل بسر والذنب علی عکس فیکون اکمل
اکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشرا لانه لیسادف الجملة یتبع القلیل فی اکثر حصہ
قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤنگا یا قسم کھائی کہ نہ رطب نہ کھاؤنگا اور نہ بسر کھاؤنگا اسنے مذنب کھایا (یعنی جو مجموعہ
کہ دم کی طرف سے بختہ ہو گیا اور باقی گڈر ہو) و مذنب کھانے سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک حاش ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا
کہ رطب کی صورت میں حاش نہیں ہوگا۔ یعنی جب بسر مذنب کھائے تو حاش نہیں ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤنگا اور رطب مذنب
سے بھی حاش ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ بسر نہ کھاؤنگا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی
قسم ایسی ہو گئی جیسے خریدنے کی قسم لینے مسئلہ آئندہ میں آتی ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہو جسکے دم
میں بخود سا گڈر ہو اور مذنب اسکو برعکس ہوتا ہو تو اسکا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہو تو حاش ہوگا بخلاف
خرید کے کیونکہ خریداری پورے بچے پر واقع ہوتی ہو تو اس میں قلیل ہو وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہو لینے خرید پر قیاس ہوگا۔ و حلف
لا یشتري رطباً فاشتری کیا ہے بسر فیما رطب لا یحش لان الشرا لیسادف الجملة و الغلوب تابع ولو کان
البین علی الاکل یحش لان الاکل لیسادف شیا فشیاً فکان کل شئ مقصوداً و صار کما اذا حلف لا یشتري
شعیراً و اما کما فاشتری حش فیما حبات شعیر و انکما یحش فی الاکل دون الشرا لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی
کہ رطب نہیں خریدونگا پھر اسنے ایک خوشہ بسر کا لینے لگا پھر اردن کا خرید اس میں رطب یعنی بختہ بھی قلیل ہیں تو حاش ہوگا کیونکہ
خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہو اور قلیل بیان کثیر کے تابع ہو جائیگا اور اگر قسم کھانے پر ہوتی لینے رطب نہ کھاؤنگا پھر کہ
خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حاش ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کر کے ہوتا ہو تو کھانے میں رطب اور بسر ہر ایک مقصود
ہو یعنی کوئی تابع ہوگا اور اب ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر نہیں خریدونگا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤنگا پھر کہوں
خریدے جو کچھ دلے میں اور مع جو کے انکو کھایا تو کھانے سے حاش ہو جائیگا اور خریدنے میں حاش ہوگا بدلیل
مذکورہ بالا۔ یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہو لہذا جب کہوں زیادہ ہیں تو ان میں خریداری ہوگی اور خرید نہیں
کہا جائیگا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہو جو کھانا بھی ثابت ہو پس حاش ہو جائیگا۔ و قال ولو حلف لایا کل
لحم فاکل لحم السمک لا یحش والقیاس ان یحش لانه سیمی لحم فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان لحم
منشأۃ من الدم ولا دم فیہ لیسکو نہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤنگا پھر مجلس کا گوشت کھایا تو حاش
ہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہو کہ حاش ہو جائے کہ قرآن میں اسکو گوشت کہا گیا ہو (قال تعالیٰ ومن کل ما کون یطعم بالیسے

گوشت کھایا تو حانت نہوگا۔ ع۔ ومن حلف لایاکل من ہذہ الحنظلہ لم یحنت حتی یقضمہا ولو اکل من خبزہ لم یحنت عندہ ابی حنیفہ رحمہ وقال ان اکل من خبزہ حانت ایضاً لانہ مفہوم منہ عرفا ولا ابی حنیفہ رحمہ ان لہ حقیقۃ مستعملہ فانہما تعلقا وتعلقا وکل قضایا وہی قاضیۃ علی المجاز المتعارف علی ما ہو الاصل عندہ ولو قضیہا حانت عندہا ہو الصیح لعلوم المجاز کما اذا حلف لایضع قدمہ فی دار فلان والیہ الاشارة بقولہ فی الخبر حانت ایضاً۔ اگر قسم کھائی کہ اس گھون سے نہ کھاؤنگا تو جب تک اٹکو جبار نہ کھائے حانت نہیں ہوگا اور اگر اسنے گھون کی روٹی کھائی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ اگر اسکی روٹی کھائی تو بھی حانت ہو جائیگا کیونکہ اس قسم سے روٹی میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائیگا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤنگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گھون کھانے کے حقیقی سے متعلق ہیں کیونکہ گھون اوبال کر اور بھون کر جبار کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے یعنی اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر کسی کو جبار کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانت ہو جائیگا یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلان کے گھر میں قدم نہ رکھیگا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوا داخل ہو حانت ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانت ہو جائیگا۔ یعنی لفظ بھی سے ظاہر ہو کہ چبانے سے بھی حانت ہوگا۔ قال ولو حلف لایاکل من ہذا الدقیق فاکل من خبزہ حنت لان علیہ غیر ما کول فانصرف الی ما یتخذ منہ۔ اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤنگا پھر اسکی روٹیاں کھائیں تو حانت ہو گیا کیونکہ بعینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے جو چیز آٹے سے بنائی جائے اسپر قسم رکھی جائیگی۔ ولو استغفہ کما ہوا یحنت ہوا صحیح لتعین المجاز مراداً۔ اور اگر اسنے آٹا اسی طرح نکل لیا تو حانت نہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا معین ہیں۔ و لو حلف لایاکل خبزہ فیمینہ علی ما یعتقد اہل المصر اکھ خبزہ وذلک خبزہ الحنظلہ والشعیر لانہ ہوا معتاد فی غالب البلد۔ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤنگا تو اہل شہر اپنی عادت میں جبکہ روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گھون کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اسی روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبزہ القطائف لایحنت لانہ لایسمی خبزہ مطلقاً الا اذا انزاع لانہ محتفل کلامہ۔ اور اگر اسنے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانت نہوگا کیونکہ اسکو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اسکی بھی نیت کی ہو تو حانت ہو جائیگا کیونکہ اسکے کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں و کذا اذا اکل خبزہ الارز بالعراق لم یحنت لانہ غیر معتاد عندہم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدہ طعائم ذلک یہ حنت۔ اسی طرح اگر اسنے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حانت نہوگا کیونکہ وہاں کے لوگ ان میں اسکی عادت ہیں اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جسکا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانت ہو جائیگا۔ ولو حلف لایاکل الشواء فهو علی اللحم دون البارد بخان واکھز لانہ ہوا وہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان نیوے مایشوے من بیض او غیرہ لمکان الخقیقہ۔ اور اگر قسم کھائی بھٹا ہوا نہ کھاؤنگا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بھین و گاجر و شکر قند پر نہوگی کیونکہ خالی بھٹا ہوا کہنے سے بھٹا ہو گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اسنے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنی پائے جانے کی وجہ سے اسکی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لایاکل الطبیخ فهو علی ما یطبخ من اللحم و ہذا استحسان اعتبار المعروف و ہذا لان التعمیم متعدد فیصرف الی خاص ہو متعارف ہو اللحم مطبوخ بالماء الا اذا نوى غیر ذلک لان فیہ تشبہا و ان اکل من مرقۃ یحنت لما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ لیس الطبیخ اگر قسم کھائی طبیخ یعنی چبہ نہ کھاؤنگا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم لمجاہ عرف کے استحسان اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص سنی کی طرف قسم پھیری جائیگی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہو گوشت ہے لیکن اگر اسنے گوشت کے

سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس میں اُسپر سختی بڑھتی ہو اور اگر اُس نے مطبوخ گوشت کا شور یا کھانا تو بھی حانت ہو جائیگا ایسے کہ اس میں گوشت کے اجزاء موجود ہیں اور ایسے کہ اُس کو بھی طبع کتے ہیں۔ ومن حلفت لایاکل الرؤس فمید علی مالکس فی التناخیر و بیاع فی المصر و لیقال لکینس و فی الجامع الصغیر و لو حلفت لایاکل راسا فهو علی رؤس البقر و النعم عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف و محمد رحمہ علیہم انعم خاصۃ و ہذا اختلاف عصر و زمان کان العرف فی زمانہ فیہما و فی زمانہما فی النعم خاصۃ و فی زمانہما لیتی علی حسب العادۃ کما ہوا لکذا کورنی مختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سریان نہ کھاؤں گا تو اس کی قسم اسی سری پر واقع ہوگی جو جابون میں ڈاکٹر شہین بیٹی جاتی ہو اور جامع صغیر میں مذکور کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤں گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گائے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں گائے اور بکری دونوں کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادی ہو رہا ہے فتویٰ دیا جائیگا یہی مختصر قدوسی میں مذکور ہے۔ و قال وان حلفت لایاکل فاکتہ فاکل عینا اور مانا اور طبیا و قثا و اخیرا لم یکنش وان اکل قثا و اطیحا او شمشا حنت و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف و محمد رحمہ حنت فی العنب و الرطب و الرمان ایضا و الاصل ان الفاکتہ اسم لما یتفکک بہ قبل الطعام و لبعده اسی تنعم بہ زیادۃ علی المعتاد و الرطب و الیابس فیہ سوار بعد ان یکون التفکک بہ معتادا حتی لا یکنش بایس لطیخ و ہذا معنی موجود و فی التفح و اخواتہ فی حنت بہا و غیر موجود و فی التفح و الخیار لانہما من البقول بیعا و اکلا فلا یکنش بہما و اما العنب و الرطب و الرمان فہما یقولان ان معنی التفکک موجود فیہما فانہما اعز الفواکہ و التعم بہما یفوق التعم بغیرہما و ابو حنیفہ رحمہ لیقول ان ہذہ الاشیاء مما یتغذی بہا و یتداوی بہا فواجب قصور الی معنی التفکک للاستعمال فی حاجۃ البقاء و لہذا کان الیابس منہا من التوابل او من الاقوات۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکتہ نہ کھاؤں گا پھر اُس نے انگور یا انار یا تازہ خرما یا لکڑی یا کھیرا کھایا تو حانت نہوگا اور اگر سب یا خرما یا شمش کھائی تو حانت ہو جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرما اور انار میں بھی حانت ہو جائیگا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکتہ ایسی چیز کہ کتے ہیں جبکہ ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکک کیا جائے یعنی اصلی غذا سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جائے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اس کا خشک و تازہ برابر ہو حتیٰ کہ خشک خرما سے حانت نہیں ہوتا ہے یعنی خشک خرما کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکک کے معنی سبب اور اور اس کے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حانت ہو جائیگا اور لکڑی اور کیرے میں موجود نہیں ہیں کیونکہ یہ بطور ساگ کے پیچے اور کھائے جاتے ہیں تو ان کے کھانے سے حانت نہوگا رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفکک کے معنی ان میں موجود ہیں کیونکہ یہ فواکہ میں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے ان میں لذت کے معنی زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی ہیں و خالی لذت کے معنی میں کمی ہو گئی کیونکہ ان کا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور معالجہ کے یا بطور قوت یعنی انج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں و من محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز بطور تفکک معتاد ہو وہ فواکہ میں جو نہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ ع۔ قال و لو حلفت لایا تم فکل شئ اصطیخ بہ ادام و الشوار لیس بادام و اللہج ادام و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال محمد رحمہ کل ما یوکل مع الخبز غلبا فهو ادام و ہذا عن ابی یوسف رحمہ لان الادم من الموادۃ وہی الموافقہ کل ما یوکل مع الخبز موافق لہ

کالحم والبیض ونحوہ ولما ان الادم یوکل تبعاً والتبعية فی الاضطرار حقیقة لیکون قائماً فی ان لا یوکل
 علی الاضطرار حکماً وتمام الموافقة فی الامتناع فی الضیاء والتحل وغیرہ من الامتاعات لا یوکل وحده بل یشرّب ویکل
 لا یوکل بالضرر عاده ولانہ یدوب فیکون تبعاً بخلاف اللحم والیضاہیہ لانہ یوکل وحده الا ان ینویہ لما فیہ
 من التشدید والعنب والبطیخ لیس بادم ہوا صحیح۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں
 ادم کے ساتھ نہ کھاؤں نہ پیاؤں ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادم ہے پس بھونا گوشت ادم نہیں ہے یعنی اکیلا بھی
 کھایا جاتا ہے اور نمک ادم ہے اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے ہر روایت ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر ایسی چیز جو اکثر روٹی کے
 ساتھ کھائی جاتی ہے وہ ادم ہے اور یہی ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے کیونکہ ادم کا لفظ مواد سے
 نکالا گیا ہے جسکے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اسکے موافق ہے جیسے گوشت دانہ اور اس کے مانند چیزیں
 اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادم عت میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک
 حقیقت ملنے میں ہے تاکہ ادم اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اسطرح کہ حکماً تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے اور یہی موافقت وہ جب
 پوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں ملائی جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیلا کھائی نہیں جاتی ہیں بلکہ پی لجاتی ہیں اور
 نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گھل بھی جاتا ہے جو تابع ہو جاتا ہے بخلاف گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیلا بھی
 کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اُسے ادم کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اُسکی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہونگی
 کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اُسے سختی بڑھتی ہے یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالت ایسی نیت بیان کرے جس سے اُسے
 سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اُسکے قول کی تصدیق کرتا ہے اور انکو اور خبر بڑہ ادم نہیں میں یہی صحیح ہے۔ و اذا حلف لا یتخذ
 فالغداء الا کل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوٰۃ الظهر الى نصف اللیل لان ما بعد الزوال اسمی
 عشاء ولہذا اسمی الظهر احد صلوات العشاء فی الحدیث۔ اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یتعدی یعنی میں غدا نہ کھاؤں گا
 بنشین سجدہ و ال محلہ تو غدا وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہوا و عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک
 ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اُسکو عشاء کہتے ہیں اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازوں سے ایک نماز کا گیا ہے
 فن۔ یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوٰۃ کے باب سہو میں ہے۔ والسمو من نصف اللیل الى طلوع الفجر لان ما خور من
 السحر ویطلق علی ما یقرب من غم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عاده ولیعتبر عاده اہل کل بلدۃ فی حقہم
 ولینظر ان یكون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اكلت او شربت فبعدی حر و قال غلبت
 شیاؤ دون شیء لم یدتن فی القصار وغیرہ لان النیت انما تقع فی المملووظ والثوب وما یضاہیہ غیر مذکور تخصیصاً
 والمقتضی لا عموم لہ فلعلت نیت التخصیص فیہ۔ اور سحر کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے
 قریب سحر تک جو کھانا ہوا اُسکو سحر کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے پھر غدا و عشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے موافق
 سیری مقصود ہے یعنی اگر صبح کو ایک ڈالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غدا نہ ہوگا پھر ہر ایک شہر والوں کے حق میں اُحییٰ کی عادت معتبر ہے اور
 شرط ہے کہ آدھی سیری سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پتیا کھایا یا پانویز غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع
 ہوگی اور اگر اُسے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اُسکی تصدیق کرے گا اور دیانت میں بھی اُسکی
 تصدیق ہوگی کیونکہ نیت اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو لفظ میں لائی جائے حالانکہ بیان نہتے دکھانے و پینے کے ساتھ کپڑا یا طعام
 وغیرہ کچھ بھی صحیح لفظ میں مذکور نہیں اور اگر کہو کہ پتیا کھانا اُسکو مقفی ہے تو اس کے واسطے عدم نہیں ہوتا ہے اور جب تقسیم نہ کرے تو
 تخصیص کی نیت نہ ہو فن۔ ان اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعویٰ کرے کہ میں نے خاص کر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص

ہو سکتی ہو چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست فباوا داکلت طعاما وشربت شرابا لم یدین فی القضا خاصۃ لانہ نکرۃ
 فی محل الشرط فتمت فعلت نیتہ تخصیص فیہ الا انہ خلاف الظاہر فلا یدین فی القضا۔ یعنی اگر اُس نے کہا کہ اگر میں نے کبر
 بنا یا طعام کھا یا یا پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہو پھر تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اُسکی تصدیق نہیں
 کرے گا کیونکہ جو لفظ اُس نے بیان کیا لینے کے لئے اور طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نہ کرے۔ تو وہ عام ہو گیا پس خاص ہونے کی نیت اس میں کاربہم
 ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اُسکی تصدیق نہیں کرے گا قال ومن حلف لا یشرب من دجلۃ فشرب منها بائنا ولم یحیش
 حتی یشرب منها کرعاً عند ابی حنیفہ رحمہ و قال اذا شرب منها بائنا لم یحیش لانہ لم یعارف المفہوم ولہ ان کلہ من التبعض
 حقیقۃ فی الکمرع وہی مستعملۃ ولہذا یحیش بالکمرع اجماعاً فتمت المصیر الی المجاز وان کان متعارفاً۔ اور جسے قسم کھائی
 کہ دریا سے دجلہ سے نہیں پیے گا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لیکر پیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حاشا نہیں ہوگا یہاں تک کہ دریا سے
 ٹھہ لگا کے پیے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اُسکا پانی لیکر پیا تو حاشا ہو گیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے اور
 امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں سے کتنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اس میں سے پیے اور اُسکے حقیقی معنی یہ ہیں کہ ٹھہ لگا کر پیے اور سطح
 بنیا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے ٹھہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حاشا ہو جاتا ہے پس جب حقیقی معنی میں برے تو حاشا
 سے لینا منع ہیں اگرچہ مجازی سے عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا یشرب من ماء دجلۃ فشرب منها بائنا و حشاً لانہ
 بعد الاغتراف بقی منسوب الیہ وہو الشرط فصار کما اذا شراب من ماء نہر یاخذ من دجلۃ۔ اور اگر اُس نے یہ قسم کھائی کہ
 دجلہ کے پانی سے نہ پیو گا پھر دجلہ سے برتن میں لیکر پیا تو حاشا ہو گیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی
 تو ایسا ہو گیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اُس نے اس نہر میں سے پیا۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حاشا ہوتا ہے
 تو برتن میں لینے سے بھی حاشا ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی ہذا الکوز الیوم فامرأۃ طالق ولیس
 فی الکوز ماء لم یحش فان کان فیہ ماء فارقی قبل اللیل لم یحش و ہذا عند ابی حنیفہ ومحمد وعلی ابی یوسف لم یحش فی ذلک
 کلمۃ یعنی اذا مضی الیوم وعلی ہذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالیٰ واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وحقانۃ
 التصور عند ہما خلافاً لابی یوسف رحمہ لان الیمین انما تنقذ للبر فلا بد من تصور البر لیکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول
 بالنعقادہ موجباً للبر علی وجہ ظہر فی حق الخلف وہو الکفارۃ قلنا لا بد من تصور الاصل لیسبق فی حق الخلف
 ولہذا لا ینعقد الغفوس موجباً للکفارۃ۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری زوجہ طالق
 ہے حالانکہ کوزے میں کچھ پانی تھا تو حاشا نہیں ہوگا خواہ اُسکو کوزہ میں پانی نہ ہوتا معلوم ہو یا نہ ہوا اگر اس میں پانی ہو مگر اتنے
 سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حاشا نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابی یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حاشا ہو جائیگا
 لیکن جب دن گزر جائے تب حاشا ہو جائیگا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے
 یعنی اگر قسم کھائے کہ اللہ آج کے دن اس کوزہ میں جو پانی ہے پیو گا تو اس صورت میں یہی اختلاف ہو اور اس اختلاف کی اصل
 یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور بانی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کو پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ
 شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو ہوا ہے منعقد کیجائی کہ وہ پوری کیجائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم
 واجب کیجاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ بیان یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی اور حالیکہ اُسکا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ
 اُسکے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اُسکا خلیفہ کفارہ ہے پھر لینے زبان سے جب اسے قسم نکالی تو ہم اُسکو غوث نہیں کریں گے بلکہ اگر پورا کرنا متصور
 نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا یہ فائدہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے (وہ) اور ہم اسکا جواب یہ دیتے ہیں (کہ خلیفہ اپنی اصل کا
 ہوتا ہے) تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غفوس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں

فہم یعنی قسم غوس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم نہیں پوری ہو سکتی تو کفارہ اُس کا خلیفہ دیا جائے اس لیے کہ جب اصل ہی نہیں ہو سکتا تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو كانت الیمن مطلقہ ففی الوجه الاول لا یحیث عندہما وعند الی یوسف رحمہ اللہ فی الحال
 و فی الوجه الثانی یحیث فی قولہم جمیعاً ابو یوسف رحمہ فرق بین المطلق والموقت و وجہ الفرق ان التامین للقسۃ
 فلا یجب افضل الا فی اخر الوقت فلا یحیث قبلہ و فی المطلق یجب البرکاء فرغ و قد یحیث فی الحال و ہما فرقاً بین
 وجہ الفرق ان فی المطلق یجب البرکاء فرغ فاذا فات البرکاء مات ما عقد علیہ الیمن یحیث فی یمینہ کما اذا مات
 الحالف والمارباق اما فی الموقت یجب البرکاء فی المجرى الاخر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیۃ البرکاء لم یبق
 فلا یجب البرکاء و تبطل الیمن کما اذا عقدہ ابتداءً فی ہذہ الحالۃ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم
 میں اگر آج کی قید ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابو حنیفہ کے نزدیک حاش
 نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حاش ہو جائیگا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجودہ پانی بہا دیا گیا ہو تو بلا تعلق
 سب کے قول میں حاش ہو جائیگا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا لینے در صورتیکہ آج کی قید ہو تو دن
 گذرنے پر حاش ٹھہرایا اور در صورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حاش ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا ہوگا
 ہو تا ہے کہ اس وقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی پینا بھی واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے یعنی جب دن گذرے تو دن
 گذرنے سے پہلے حاش نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم سے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ کوزہ
 پانی پینے سے عاجز ہو یعنی پانی نہ ہو تو فی الحال حاش ہو گیا اور امام ابو حنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق و وقت مقید میں فرق
 کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ میں قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کو پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا واجب
 ہو تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جبیر قسم ہے وہ نہ ہاں تو قسم میں جو ٹھہرا ہو گیا جیسے اگر حالف مر جائے حالانکہ پانی پانی ہو تو جو ٹھہرا
 ہو جاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید نہ ہو تو مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزو میں واجب
 ہوگا اور آخری جزو پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا عمل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا مقصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور
 قسم باطل ہو جائیگی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منقذ کی تو بھی باطل ہے۔ یعنی جیسے قسم پانی ہونے کے واسطے
 یہ شرط ہے کہ پورا کرنا مقصور ہو اسی طرح قسم منقذ ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ عمل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف بصیغۃ
 السماء او یقلبن ہذا الحجر فہا انقذت یمینہ وحنت عقیقہما وقال زفر رحمہ لا تنقذ لانه تسخیل عادة فاشبه
 استخیل حقیقۃ فلا یقع ولا ان البر تصور حقیقۃ لان الصعود الی السماء ممکن حقیقۃ الا تری ان السماء ممکن بصیغۃ
 السماء ولا تحول الحجر ذہباً تسخیل اللہ تعالیٰ و اذا کان تصور ان یقع الیمن موجباً لخلفہ ثم یحیث بحکم الحجر القام
 عادة کما اذا مات الحالف فانه یحیث مع احتمال اعادۃ الحیوۃ بخلاف مسألۃ الکوزۃ لان شرب الماء الذی فی الکوزۃ
 وقت الحلف ولا ما فیہ لا یصور فلم یقع۔ اور جس شخص نے یون قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس چتر کو بدل کر
 سونا کر دوں گا تو قسم منقذ ہو جائیگی اور قسم کے بعد ہی حاش ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منقذ نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور
 بدلنا ازراہ عادت کے محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منقذ نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا
 اور حقیقت مقصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں اور اسی طرح اگر
 اللہ تعالیٰ چتر کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر مقصور ہو تو قسم منقذ ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کر دیتی
 پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حاش ہو جائیگا جیسے اس صورت میں کہ حالف مر جائے تو اُس کے حاش ہونے کا حکم دیا جاتا ہے
 باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہو جانے کا احتمال موجود ہے بخلاف مسئلہ کوزہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اُس کا پینا

حالانکہ اس میں کچھ بھی نہ تھا منصور نہیں ہو تو قسم ہی منقذ نہوگی وند اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابو حنیفہ
ہو اور یہی قول ائمہ ہے۔ ع۔

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یفعل فلان فکلمہ وہو بحیث یسمع الا انہ نام حنث لانہ
قد کلمہ ووصل الی سمعہ لکن لم یفعل لکنہ فیسع لکنہ لم یفعل متغافلہ فی بعض روایات
المبسوط شرط ان یوقظہ وعلیہ مشایخنا رہ لانه اذ لم یتنبہ کان کما اذا ناداه من بعید وہو بحیث لا یسمع صوتہ۔
قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلان سے بات نہ کروں گا پھر ایسے طور پر اس سے بات کی کہ وہ سن سکتا ہو مگر وہ
خواب میں تھا تو یہ شخص حانث ہو جائیگا کیونکہ اس نے اس شخص سے کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا لیکن وہ خواب کی وجہ سے
نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حانث نے اسکو بکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ پر کہ کلام کو سن سکتا ہو مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا
حالانکہ اس صورت میں وہ حانث ہو جاتا ہے اور مبسوط کی بعض روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اسکو جگا دیا تو حانث
ہو جائیگا اور ہمارے شاخ اسی قول پر ہیں (یہی صحیح ہے اتحدہ ۴) کیونکہ جب وہ بیدار نہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اسکو وہ
سے بکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ پر کہ اسکی آواز نہیں سن سکتا ہے۔ و لو حلف لا یفعل فلان فاذنہ فاذنہ لم یفعل بالاذن حنث کلمہ
حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی ہو الاعلام وامن الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یحقق الا باسماع
وقال ابو یوسف رحمہ لا یحنث لان الاذن ہو الاطلاق وانہ یتیم بالاذن کالرضا وقلنا الرضا من اعمال القلب
ولا ینال الاذن علی مام۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن اپنے زید کی اجازت سے پھر
زید نے اسکو اجازت دیدی مگر اسکو اجازت کا حال معلوم نہوا یہاں تک کہ اس نے زید سے کلام کیا تو حانث ہو جائیگا۔ کیونکہ اذن کا لفظ
اذن سے مشتق ہے جسکے سننے آگاہ کرنا یا اذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدون سننے کے متحقق نہوگا
اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت و اجابت دینا اور یہ خالی اجازت
سننے والے سے پوری ہو جاتی ہے جیسے رضا خالی راضی سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رضا تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن
کا یہ حال نہیں ہے جیسا کہ اوپر گذرے۔ اور فتاویٰ صغریٰ و تنبیہ میں نوازل سے مذکور ہے کہ ایک نے قسم کھائی کہ اسکی زوجہ بدن
اسکے اذن کے نہ نکلیں پھر اسکو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول میں یہ اذن نہیں ہے
اور ابو یوسف و زفر کے قول میں اذن ہے۔ ع۔ قال وان حلف لا یفعل فلان فکلمہ شہر افہوم من حین حلف لانہ لو لم ینکر الشہر
یتا بد الیمین و ذکر الشہر لا یراج ما وراہ فنفی الذی پہلے مبینہ داخلہ عملاً بدلالہ حالہ بخلاف ما اذا قال و اسعد
لا صوم من شہر الا انہ لو لم ینکر الشہر لا یتا بد الیمین فکان ذکرہ لتقدير الصوم یہ وانہ منکر فالتعین الیہ۔ اور اگر قسم
کھائی کہ فلان شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا لفظ ذکر نہ کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کھاتا
ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ مہینہ کے مساوی زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے وہ داخل رہا بدلیل اسکی حالت کے
یعنی غصہ اسکو فی الحال بجا رہا ہے بخلاف اسکے کہ اگر اس نے کہا کہ واسطہ میں ایک مہینہ روزہ رکھو گا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہوگا
اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نہ کرتا تو ہمیشہ اس پر روزہ رکھنا واجب نہوتا مہینہ کا ذکر صرف اس واسطے ہے کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے
اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ مذکور ہے تو معین کرنے کا اختیار اسکو حاصل ہے وند یعنی اس پر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ
کے روزے رکھے تو اسکو اختیار ہے کہ روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے۔ وان حلف لا یفعل فلان فکلمہ فقر القرآن فی صلاۃ

لا یحیث وان قرنی غیر صلوة حثث و علی هذا التبعیع والتلیل والتکبیر فی القیاس یحیث فیما ہو قول الشافعی
لانه کلام حقیقہ ولنا انه فی الصلوۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شیء من
کلام الناس وقیل لے عرفا لا یحیث فی غیر الصلوۃ ایضا لانه لایسبی متکلم بل قارنا و مسجدا۔ اور اگر قسم کھائی کہ کلام
نہیں ہو بولنگا بھرا سنے نماز میں قرآن پڑھا تو حاثت نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حاثت ہو جائیگا اور اسی طرح سبحان اللہ
یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اگر نماز میں کہا تو حاثت ہوگا اور نماز سے باہر حاثت ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حاثت
ہو جائے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفا اور نہ شرعا چنانچہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما
نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حاثت نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو شک نہیں کہ میں نبی و رسول
کرنے والا نہیں کہلاتا ہی بلکہ اُسکے قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں۔ یہی قول فقہ ابو اللیث و شیخ الاسلام و صدر شہید و
غالبی کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے سع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فہو علی اللیل والنہار لان اسم الیوم اذا امر
بفعل لایمتد یا و بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذ دبرہ والکلام لایمتد۔ اور اگر اُسنے کہا کہ جس روز فلان شخص
سے کلام کروں تو میری جودہ طالعہ ہو تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اسکی جودہ
طالعہ ہو جائیگی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو روزانہ نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے
فرمایا ومن یولہم یومئذ دبرہ یعنی جو شخص کہ حج کے دن کا فردن سے اپنی بیٹھ بھر لگائے جہاد میں کسی وقت ہو کہ فردن سے پہلے بھر ہاں جس
غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو روز ہو۔ وان عتہ النہار خاصۃ دین فی القضا لانه مستعمل فیہ ایضا و
عن ابی یوسف رحمہ اللہ لایدین فی القضا لانه خلاف المتعارف ولو قال لیلہ اکلم فلانا فہو علی اللیل خاصۃ لانه
حقیقۃ فی سواد اللیل کا لہار للبیاض خاصۃ وما جاز استمال فی مطلق الوقت۔ اور اگر اُسنے فقط دن ہی دن کی نیت
کی ہو تو قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا کیونکہ یہ لفظ اس سنہ میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں
کرے گا کیونکہ یہ متعارف مجاورہ کے خلاف ہے اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ جس رات میں فلان شخص سے کلام کروں تو میری جودہ طالعہ ہو تو یہ قسم
فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات
کے اور رات کا استمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا لا ان یقدم فلان اذ قال حتی یقدم
فلان اذ قال الا ان یا ذن فلان اذ حتی یا ذن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والا ذن حثث ولو کلمہ بعد
القدوم والا ذن لم یحثث۔ لانه غایہ وایمین باقیۃ قبل الغایہ ومنتہیۃ بعد ہا فلا یحیث بالکلام بعد انتہار الیمین
اور اگر اُسنے یون کہا کہ اگر میں نے فلان سے کلام کیا مگر آگے زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہاں تک کہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ اگر زید مجھے
اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جودہ طالعہ ہو پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلان شخص سے کلام
کر لیا تو حاثت ہوگی یعنی اسکی جودہ کو طلاق پڑگئی اور اگر اُسکے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلان شخص سے کلام کیا تو حاثت نہیں ہوگا کیونکہ
زید کا آنا یا اجازت دینا انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم ہوجانے کے بعد
کلام کرنے سے حاثت نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلا فالابی یوسف رحمہ لان المنوع عنہ کلام منتہی بالاذن
والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود سقطت الیمین وعنده التصور لیس بشرط انقطاع الغایۃ یا بد الیمین۔
اور اگر زید میری قسم ساقط ہوگئی اس میں امام ابو یوسف کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالت کو ایسا کلام منع تھا جو زید کی اجازت
یا آنے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت کے بعد یہ تصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہوگئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک تصور ہوتا ہے کہ شرط

نہیں تو زید کے مرنے سے قسم دہی ہو جائیگی۔ یعنی اگر کبھی فلان شخص سے کلام کر گیا تو اسکی زوجہ طائفہ ہو جائیگی۔ ورنہ حلف لایکلم بعبد فلان ولم یؤعبدا بعینہ او امرأۃ فلان او صدیق فلان فباع فلان عبداً او بانت منہ امرأۃ او عادی صدیقہ فکلمہم لم یحنت لانه عقیدہ عینہ علی فعل واقع نے محل مضاف الی فلان اما اضافۃ ملک او اضافۃ نسبت ولم یوجد فلان یحنت قال زید ہذا فی اضافۃ الملک بالاتفاق و فی اضافۃ النسبہ عند محمد رحمہ یحنت کالمراۃ والصدقہ قال فی الزیادات لان ہذہ الاضافۃ للتعریف لان المرأۃ والصدقہ مقصودان بالہجران فلا یشرط دوم ہما متعلقو الحكم بعینہ کما فی الاشارۃ و وجہ ما ذکر ہما و ہو روایۃ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یکون غرض ہجرانہ لانہ لا جمل للمضاف الیہ ولہذا لم یعینہ فلا یحنت بعد زوال الاضافۃ بالشک۔ جسے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نہ کروں گا اور کسی غاص غلام کی نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلان کی زوجہ سے یا فلان کے دوست سے بات نہیں کروں گا پھر فلان نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اسکی زوجہ اس سے یا نہ ہو گئی یا اس کے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اس نے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانت ہو گا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے عمل میں واقع ہو گا جسکی نسبت فلان شخص کی طرف ہو لینے اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جنکو فلان شخص کے ساتھ نسبت ہو خواہ نسبت ملک ہو جیسے غلام فلان یا نسبت نکاحی یا دوستی ہو پھر جب نسبت نہ رہی تو حانت نہیں ہو گا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو قیون اما مومن کا اتفاق ہو کہ حانت نہیں ہو گا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمد کے نزدیک حانت ہو جائیگا جیسے اسکی زوجہ یا دوست سے لیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہو تو بھی حانت ہو گا اور امام محمد نے زیادات میں اسکی یہ وجہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف بچان کے واسطے ہوتی ہو کیونکہ اصل مقصود یہ ہو کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہو اور فلان بچہ یا دوست ہونا صرف انکی شناخت کے واسطے ہو تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہیں ہو پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہو گا جیسے اشارہ میں ہوتا ہو یعنی مثلاً کہا کہ فلان کے اس دوست سے یا فلان کی اس زوجہ سے کلام نہ کروں گا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام کرے تو حانت ہوتا ہو اگرچہ فلان سے جدت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت بیان مذکور ہے لینے فلان کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانت ہو گا یہ جامع الصغیر کی روایت ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ شاید اسکی غرض یہ ہو کہ ان دونوں کو بوجہ فلان شخص کی نسبت کے چھوڑے ہی وجہ سے اس نے کسی زوجہ یا کسی دوست کو نہیں کیا (اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا) پس جب فلان شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حانت نہ ہو گا۔ وان کانت بعینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ہذا امرأۃ فلان بعینہا او صدیق فلان بعینہ لم یحنت فی العبد و حنت فی المرأۃ والصدقہ و ہذا قول ابی حنیفہ والابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما حنت فی العبد ایضا و ہو قول زفر فرج۔ اور اگر اسکی قسم اس فلان شخص کے کسی معین غلام پر ہو مثلاً کہا کہ فلان شخص کے اس غلام یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلان شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نہ کروں گا پھر فلان شخص کی طرف ان کو کون کی نسبت نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حانت نہ ہو گا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حانت ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حانت ہو جائیگا اور یہی زفر کا قول ہے۔ اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ وان حلف لایدخل وار فلان ہذہ قبا عہا ثم دخلها فوعلی ہذا الخلاف وجہ قول محمد و زفر فرج ان الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منہا لکنہا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ و لکن الاضافۃ و صار کا لصدقہ والمرأۃ ولہما ان الداعی الیہم معنی فی المضاف الیہ لان ہذہ الاعیان لا تجر ولا تقار لہذا و اتہا و کذا العبد لیسقط منزله لیس فی ملا کہا فقیہ الامین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ اضافۃ منسبۃ کا لصدقہ والمرأۃ لانہ لیس فی الاضافۃ للتعریف والداعی الیہ معنی فی المضاف الیہ غیر ظاہر

لعدم التعین بخلاف ما تقدم۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص کے اس گھر میں بجاؤنگا پھر فلان شخص نے اس کو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اُس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہو یعنی شخصین کے نزدیک حادث ہوگا اور امام محمد و زفر کے نزدیک حادث ہوگا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہو اور اشارہ کر دینے میں پھر پورے شناخت ہو جاتی ہو کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہو جاتی ہو بخلاف نسبت کے تو بیان اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہو گئی پس دوست و زود جی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہو گیا اور شخصین کی دلیل یہ ہو کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہو جو صفات الیہ کے اندر ہو یعنی فلان شخص کی وجہ سے اُسے قسم کھائی کہ اُس کے غلام وغیرہ سے بات نہ کرونگا کیونکہ یہ چیزیں بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ جن کو چھوڑا جائے یا جس سے عداوت کی جائے اور یہی حال غلام کا ہو کیونکہ اُس کا درجہ بہت گھٹا ہوا ہو یعنی اس قابل نہیں ہو کہ اُس سے عداوت کی جائے یا اُس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا ہی ایسے سبب سے ہو جو ان چیزوں کے مالک میں موجود ہو تو قسم اُسی وقت تک رہی جب تک ملکیت قائم ہو بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہ ہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلان شخص کا دوست یا اُس کی زوجہ تو ان دونوں سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہو سکتی ہو تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث تو مضاف الیہ یعنی فلان شخص میں خاص کر کوئی امر ہونا ظاہر نہیں ہو اسی واسطے اُسے معین نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہو کہ قسم کا باعث فلان شخص میں کوئی امر ہو۔ قال وان حلف لایکلم صاحب ہذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ہذا الاضافۃ لا یحتمل الا التعریف لان الانسان لا یباع دے لکھنی نے الطیلسان فباعہ رکھا اذا اشار الیہ۔ جابح صنف میں فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ میں اس چادر والے سے بات نہ کرونگا پھر اُسے چادر فروخت کر دی پھر اُس سے کلام کیا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی اور احتمال نہیں ہو سوا اسے شناخت کے کیونکہ جابح میں کوئی ایسی بات نہیں ہو جس سے آدمی سے عداوت کی جائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کرونگا۔ ومن حلف لایکلم ہذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو و ہذہ الصفۃ لیست بدارعۃ الی الامین علی ما مر من قبل اگر قسم کھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کرونگا پھر اُس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ ادھر ہو گیا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ حکم کا تعلق اُس سے ہو جائیگا جس کی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہو اور یہ صفت ایسی نہیں ہو کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل۔ فصل قسم تعلق باوقات۔ قال ومن حلف لایکلم حیثا اوزمانا او الحین او الزمان فهو علی ستم اشہر لان الحین قد یراد بہ الزمان القلیل وقد یراد بہ اربعون ستم قال اللہ تعالیٰ ہل اتی علی الانسان حین من الدہر وقد یراد یہ ستم اشہر قال اللہ تعالیٰ توفی اکھما کل حین و ہذا ہو الوسط فینصرف الیہ و ہذا لان الیسیر لا یقصہ بالمتع لوجود الامتناع فیہ عادیۃ والمؤبد لا یقصد بہ غالباً لانه بمنزلة الابد ولو سکت عتہ یتا بد فیتعین ما ذکرنا و لکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین و منذ زمان یعنی و ہذا اذا لم یکن لہ نیت اما اذا نوى شیئاً فهو علی ما نوى لانه نوى حقیقۃ کلامہ۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی لایکلم حیثا اور مانا او الحین او الزمان یعنی میں نے کلام نہیں کرونگا کسی ایک حین یا زمانہ پھر یا ایک حین یا زمانہ پھر حالانکہ اُس کی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہو تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی اس واسطے کہ لفظ حین سے کسی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہو اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہل اتی علی الانسان حین من الدہر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا توفی اکھما کل حین اور یہی درمیانی وقت ہو تو قسم اسی کی طرف پھر گئی اور یہ امر اس واسطے ہو کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہو کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا تو عادت میں بھی پایا جاتا ہو اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہو کیونکہ وہ بمنزلة ہفت

کے ہر اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہوگا کہ جو جتنے ذکر کیا یعنی دہائی و ماہ بھی صحیح ہو اور یہی حال لفظ
 زمانہ کا ہے کہ وہ عین کی طرح مستعمل ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں مارا ایک منہ عین اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں مارا ایک منہ زمانہ عین
 خواہ زمانہ بولیں یا عین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی کچھ نیت نہو اور اگر کسی
 کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اسے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لیے۔ وکذلک الدہر عندہما وقال ابو حنیفہ
 الدہر لا اور ہی ماہو و هذا الاختلاف فی المنکر ہوا تصحیح اما المعروف بالالف واللام ہر اوہ الابر عفا لہما ان دہرا
 استعمال استعمال الحین والایمان لبقال مارا ایک منہ عین و منہ دہر بمعنی و ابو حنیفہ رحمہ توقفت فی تقدیرہ
 لان اللغات لا تدرک قیاسا و المعروف لم يعرف استمراره لا اختلاف فی الاستعمال۔ اور ہی طرح اگر اس نے عربی میں قسم
 کھائی کہ لا اکلہ دہر تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی
 صورت میں ہے کہ اسے دہر کہہ دون الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے
 عرفہ میں ہر شے مراد ہو اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی عین و زمانہ کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ ہر
 مستمین اور مارا ایک منہ دہر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابو حنیفہ نے دہر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ
 قیاس سے لغت نہیں دریافت کیے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہر حرف خاصہ
 یہ ہے کہ عین و زمانہ خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی
 مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتیٰ کہ دہری اسکو کہتے
 ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عزوجل سے منکر ہوا اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں اُنکا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے
 اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگوئی مت کر کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہی ہے دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ
 نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس نے کیا معنی مراد لیے ہیں کیونکہ جو معنی مراد لیے
 اسی پر قسم ہوگی اور جب اس نے کوئی معنی مراد نہیں لیا تو اس کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ ولو حلف لایکلمہ ایاماً فمؤ علی ثلث
 ایام لانہ اسم جمع فکرمکرافتہا ول اقل الجمع و ہوا ثلث ولو حلف لایکلمہ الا ایاماً فمؤ علی عشرة ایام عند ابو حنیفہ
 وقال علی الاسبوع ولو حلف لایکلمہ الشہور فمؤ علی عشرة اشہر عندہ وعندہما علی اسے عشر شہر الا ان اللام للمعہ
 و ہوا ما ذکرنا لانہ بدور علیہما ولہ انہ جمع معروف فیمصرف الی اقصى ما یدکر بلفظ الجمع وذلك عشرة۔ اور اگر اس نے عربی میں
 قسم کھائی کہ لا یکلمہ ایاماً یعنی دنوں تک بات نہ کرؤ گا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر
 جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہوں (لیکن اردو و فارسی میں دو ہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے) اور اگر قسم کھائی کہ
 لا یکلمہ الا ایام یعنی ایام بالف لام داخل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن
 پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشہور تو ابو حنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ
 الف لام بیان مہود کے واسطے ہے اور وہ اسی قدر ہے جو جتنے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابو حنیفہ کی
 دلیل یہ ہے کہ اس نے ایام کو الف لام سے معروف کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد ذکر ہوتا ہے وہ رکھا جائیگا اور وہ دس ہر حرف یعنی
 عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثہ ایام واربعہ ایام و خمسہ ایام اور اس کے بعد ہر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یا بولتے ہیں پس
 عشر انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے مہود ہے اور شہور یعنی مہینوں کا
 لفظ بارہ مہینوں کے واسطے مہود ہے اور یہی بارہ مہینہ و سات دن گھیر کر آتے ہیں تو انھیں پر مدار ہے اور عقابہ میں مذکور ہے کہ ہر
 زبان میں ایام کا لفظ دوا نہیں جاتا ہے بلکہ ہر زبان میں تو امام ابو حنیفہ کی دلیل بیان جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ یا

قسم رکھی جاوے۔ وکذا الجواب عنہ فی الجمع والسنین وعندہما یصرف الی العمر لانه لا معهود ورونہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمع کی جمع الف لام سے بیان کی یا سنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک انتہائے معهود یعنی دس جمع یا دس برس مراد ہونے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معهود نہیں ہے۔ ومن قال لعبدہ ان خدمتینی ایاماً کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفہ روح عشرۃ ایام لانه اکثر ما یتناولہ اسم الایام وقال السبعۃ ایام لان ما زاد علیہا تکملہ وقل لو کان الیمین بالفارسیۃ یصرف الی سبعۃ ایام لانه یدکر فیہا بلفظ الف ورون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتینی ایاماً کثیرۃ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایام کثیرہ دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے اس میں سب سے زیادہ دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ کر رہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مراد بسیار خدمت کردی (آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانک طالق فولدت ولدہ انتی طلقت وکذا قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانک حرۃ لان الموجد مود وود فیکون ولدا حقیقۃ۔ ولسی بے فی العرف ولعبر ولدا فی الشرع حتی تنقض بہ العدة والدم بعدہ نفاس۔ وامہ ام ولد لہ فی تحقیق طلاق و ہو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہو تو تو طلاق ہے پھر اسکا ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طلاق ہو جائیگی اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہو پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائیگی کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا یہ حقیقت میں پیدا نہیں ہوا اور اسکو عین میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شیخ ابن بھی اسکو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتیٰ کہ اسکی پیدائش سے عدت گزر جاتی ہے اور اسکے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اسکی ماں ام الولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ باقی لگی و لو قال اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدہ انتی طلقت وکذا قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانک حرۃ لانه لا یصلح منہ لان الشرط تحقیق بولادۃ میت علی ما بینا فی محل الیمین لانی جزاء لان المیت لیس بحل للحرۃ وہی الجزاء ولابی حنیفہ ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرۃ جزاء وہی قوۃ حکمیۃ نظر فی دفع تسلط الغير ولا غلبت فی المیت فیتقید بوصف الحيوة فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا جانا بخلات جزاء الطلاق وحرۃ الام لانه لا یصلح مقیداً۔ اور اگر باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہو گا بعد اسکے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر وہ مردہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہو گا اور صاحبین نے کہا کہ وہ دونوں میں سے کوئی آزاد ہو گا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط باقی لگی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا ہے ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ کچھ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزائے قسم بھی ہے قسم بغیر جزاء کے ہو چکی اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق فرزند وہی ہے کہ جمین حیات ہو اسو سطر کے موطن نے اسکی آزادی کا قصد کیا تھا بجز جزاء شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوئی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہوتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہو تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولے نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہو اور یہ مسئلہ بخلات جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ و اذا قال اول عبد اشتري فهو حر فاشترى عبداً عتق لان الاول اسم مفرد ساقب

اگر کہا کہ پہلا غلام جسکو کہ میں خریدوں وہ آزاد ہو پھر ایک غلام خریدتا تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ پہلا وہ فرد ہو جو سب سے سابق ہو یعنی دوسرا
 اس کے ساتھ شریک نہ ہو۔ قال اشتری عبدین معا ثم آخر لم یعق واحد منهم لانعدام التفرذ فی الاولین ولسبق فی الثالث
 فالعدم الاولیۃ۔ اور اگر اس نے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدتا تو ان میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ پہلے دو دن میں سے کوئی
 ایک نہیں ہو اور تیسرا سب سے پہلا نہیں ہو تو پہلا ہونا نہ رہے۔ وان قال اول عبد اشتریہ وحده فهو حر عتق الثالث لانه یراد
 التفرذ فی حالۃ الشراء لان وحده للمحال لغتہ والثالث سابق فی ہذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اس نے یوں کہا ہو کہ پہلا
 غلام جسکو میں خریدوں درحالیکہ ایکلا ہو تو وہ آزاد ہو تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت میں ایکلا ہونا مراد ہوتا ہے کہ
 ایکلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنی خرید کا حال ہے اور ایکلا خرید ہونے میں تیسرا غلام سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتریہ فهو
 حر فاشتری عبد او مات لم یعق لان الآخر لفرط لاحق ولا سابق لہ فلا یکون لاحقا۔ اور اگر اس نے کہا ہو کہ آخر غلام جسکو میں
 خریدوں وہ آزاد ہو پھر ایک غلام خرید کر مر گیا تو یہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی
 سابق نہیں ہو تو یہ غلام لاحق یعنی آخر بھی نہ ہو۔ ولو اشترى عبد ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فالصف بالآخر
 اور اگر اس نے ایک غلام خریدنا پھر دوسرا غلام خرید کر خود مر گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف آئین
 پایا گیا۔ ولیعق يوم اشتراه عند ابی حنیفۃ رحمۃ حتی یعبر من جمیع المال وقال لیعق يوم مات حتی یعبر من الثلث
 لان الآخر یتثبت الابدعۃ بشرای غیرہ وذلک یتحقق بالموت فکان الشرط تحققاً عند الموت فیتقصر علیہ ولا یتحقق
 ان الموت معرف فاما اتصافہ بالآخر یتثبت من وقت الشراء فیتثبت مستنداً علی ہذا الخلاف تعلیق اطلاقا لثالث
 بہ وفائدہ تلک فی جریان الارث وعدمہ۔ پھر یہ غلام خرید کے روز سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال
 سے اسکی آزادی معتبر ہوگی یعنی خرید کے وقت حالت میت میں مولیٰ کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہو نہ ہونے کے مرنے پر ہوا
 تو اسکی آزادی مولیٰ کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولیٰ کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی گویا موت کے وقت آرام
 کیا حتی کہ تنہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اس واسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہیں ہو سکتا مگر اسی طور سے کہ اسکے بعد کوئی غلام خریدنا نہ جاوے
 اور یہ بات مولیٰ کے مرنے پر تحقق ہونی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ
 کہ موت نے یہ بات بتلا دی کہ ہی آخری غلام ہے اور ہر اسکا آخری ہونا تو وہ خرید کے وقت سے ثابت ہو گیا خالصی اس وقت معلوم نہ تھا
 مگر حقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اسکا آخری ہونا ثبوت ہو جائیگا اور جیسے آخری ہوا اسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور
 یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ میں تین طلاقین مشروط کین اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے
 یا نہ ہونے میں ظاہر ہوگا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کروں وہ نہیں طلاق سے
 خائفہ ہے پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جبکہ تین حیض گزرنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت
 موت کے طائفہ ہو کر میراث کی مستحق ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اُسی وقت سے طائفہ ہوئی جو وقت سے
 اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہ ہوگی۔ ومن قال کل عبد بشرۃ بولادة فلانہ فهو حر فبشرۃ ثلثۃ متفرقین
 عتق الاول لان البشارة اسم یخبر بغير بشرۃ الوجه ولینشر لکونہ سارا بالعرف وہذا انما یتحقق من الاول
 اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھ کو فلانہ وجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اسکو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنی
 ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائیگا کیونکہ بشارت ایسی خبر کہتے ہیں جو چہرہ کا بشرط متغیر کرے اور عرف میں
 یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے تحقق ہوگی تو یہی آزاد
 ہوگا۔ وان بشر وہ معا عتقوا لانہا تحقق من الكل۔ اور اگر کچھوں نے ساتھ ہی اسکو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائینگے

کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی۔ ولو قال ان اشتریت فلانا فهو حرقا شتره یلوی بہ کفارة میدیہ لم یجزہ لان الشرط
 قران النیۃ بعلة العتق وہی الیمین فاما الشراء فشرط۔ اور اگر کہا اگر میں نے فلان کو خرید لیا تو وہ آزاد ہو بھر اسکو اس نیت سے
 خریدے گا اس کے کفارہ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ شرط یہ ہو کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط
 ہو۔ یعنی جب اسکو خرید لیا تو وہ خریدنے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ
 کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ بیان نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔
 وان اشترے اباه ینوی عن کفارة میدیہ اجزاء عندنا خلافا لفرق الشافعی رحمہما ان الشراء شرط
 العتق فاما العلة فی القراۃ وبذل الان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالہ وبینہما منافاة ولنا ان
 شراء القریب اعتاق لقولہ علیہ السلام من یجزئی ولد والدہ الا ان یجده ملوکا فیشترہ فیعتقہ جعل
 نفس الشراء اعتاقا لانه لا یشرط غیرہ فصار نظیر قولہ سفارہ فارواہ۔ اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خرید لیا تو مالک
 اسکو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہو تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا اور اس میں زعفرانی کا خلاف ہوا ان دونوں کی دلیل
 یہ ہو کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہو اور اسکی علت قرابت ہو کہ نہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہو اور آزاد کرنا اپنی
 ملک دور کرنے کا نام ہو اور ان دونوں باتوں میں منافات ہی تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اپنے قریب
 کو خریدنا اسکو آزاد کرنا ہوتا ہو کہ نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ
 کو کسی کا ملک پاکر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ مسلم والاربعة اس میں خریدنے کو اعتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط
 نہیں لگائی ہو تو گو یا نظیر اسکی عیب کا یہ قول ہو کہ سفارہ فارواہ یعنی اسکو باپ پاکر رباب کر دیا۔ ولو اشتری ام ولدہ لم یجز یعنی
 ہذا المسألة ان یقول لامة قد استولد یا بالنکاح ان اشتریک فانت حرة عن کفارة میدیہ ثم اشترى ما فانها لتعتق ولو جاز
 الشرط ولا یجز بہ عن الکفارة لان حریتما مستحقہ بالاستیلاء فلا تضایف الی الیمین من کل وجه بخلاف ما اذا قال
 القنتہ ان اشتریک فانت حرة عن کفارة میدیہ حیث یجوز عنہا اذا اشترى ما لان حریتما غیر مستحقہ بحجة اخری فسلم
 یختل الاضافة الی الیمین وقد قارنتہ النیۃ۔ اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خرید لیا تو کفارہ جائز نہیں ہو اور اس مسئلہ
 کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اسکو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہو بھر
 اسکو خرید تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائیگی لیکن کفارہ قسم سے کافی نہ ہوگی کیونکہ اسکی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے
 خود مستحق ہو چکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے منافی نہ ہوگی بخلاف اسکے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہو یعنی اسکی ام ولد نہیں ہو کہا
 کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہو بھر خریدی تو کفارہ قسم ادا ہو جائیگا کیونکہ اسکی آزادی کسی دوسری چیز سے
 مستحق نہیں ہو تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہو اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی پس کفارہ ادا ہو جائیگا
 ومن قال ان تسری جاریتہ فحرۃ فترے جاریتہ کانت فی ملک عتقت لان الیمین انعقدت فی حقها لمصاوتہا
 الملک وبذل لان الجاریۃ منکرۃ فی ہذا الشرط فیتناول کل جاریتہ علی الانفراد۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں
 لاؤں تو وہ آزاد ہو بھر اپنی ملک باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہو گئی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہو گئی کیونکہ یہ قسم اسکی
 ملک میں واقع ہوئی اسکی وجہ یہ ہو کہ اس قسم میں باندی نہ ہو تو ایک ایک کے کل باندیوں کو شامل ہو۔ وان اشتری جاریتہ
 فتسرا لم یعتق بہذا الیمین خلافا لفرق فانه یقول الشراء لا یصح الا فی الملک فیکان ذکرہ ذکر الملک فصار کما اذا
 قال لا جنبیۃ ان طلقک فبعدی حر لیمیر التزوج مذکور ولنا ان الملک لیمیر مذکور ضرورة صحة التسری وهو شرط
 فیتقد بہ۔ رہ فلا یطہرنی حق صحۃ الجزاء وهو الحرۃ و فی مسألتہ اطلاق انما یطہرنی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال

لہا ان طلاق فانت طالق ثلثاً فتر وجہاً وطلقہا لا تطلق ثلثاً فترہ وزان مسالمتاً۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اسکو بیچ
تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہ ہوگی اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہو نہ فرماتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے
کہ ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر بھی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبی عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دو
تو میرا غلام آزاد ہو تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا
صحیح ہو اور بیان تحت میں لانا شرط ہے پس جہاں تک ضرورت ہے وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائیگا یعنی شرط تک ملک مذکور
ہوگی اور جزاء یعنی آزادی کے حق میں ملک ظاہر ہوگی اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتی ہے
نہ جزاء کے حق میں حتیٰ کہ اگر اجنبی عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دو تو تو مطلقہ تشریح پھر اس سے نکاح کر کے اسکو طلاق دی
تو تین طلاقیں واقع ہوگی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے۔ ومن قال کل مملوک لی حر لیتق احمات اولادہ
وہد بروہ وعبیدہ لوجود الاضافۃ لمطلقة فی ہولاء الاملاک ثابت فیہم رقبۃ ویدا۔ اور جس نے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد
ہو تو اسکی ام ولد باندیان اور اسکے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائینگے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اسلئے کہ ملک ان سب
میں ارزاء ذات اور قبضہ کے ثابت ہے۔ ولا یعتق مکاتبہ الا ان ینوہم لان الاملاک غیر ثابت ید اولہذا الاملاک کسبابہ
ولا یحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فاحتلت الاضافۃ فلا بد من النیۃ۔ اور اس کے مکاتب مملوک آزاد نہ کئے
مگر اس صورت میں کہ انکی بھی نیت کرے اسواسطے کہ ملکیت مکاتب میں ارزاء قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کمان
کا خود مختار ہے اسی واسطے اسکی کمان کا مالک مولیٰ نہیں ہوتا ہے اور مولیٰ کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و
مدبرہ کے جس مکاتب کی طرف ملاؤں ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضروری ہے۔ ومن قال لنسوة لہ ذہ طالق
او ذہہ و ذہہ طلقت الاخیرۃ ولہ النخیار فی الاولیین لان کلمۃ اولیات ثابت احد المذکورین وقد ادخلہا میں الاولیین
ثم عطف التثانیۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی حکم فیمتخص بمجاہ فصار کما اذا قال احد لکما طالق و ذہہ کذا
اذا قال لعبیدہ ہذا حر او ذہہ اعتق الاخیر ولہ النخیار فی الاولیین لما بینا۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالق
ہو یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالق ہو جائیگی اور پہلی دونوں عورتوں میں اسکو اختیار باقی ہے یعنی
دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے اسواسطے کہ حرف ید اس غرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت
ہو اور کسے پہلے دونوں کے درمیان حرف ید داخل کیا ہے پھر اسے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واحد کی شرکت
کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاص کر اپنے محل پر نہ لگا گیا اسنے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالق اور یہ طالق ہے اسی طرح اگر اپنے غلاموں
سے کہا یہ غلام آزاد ہو یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہو جائیگا اور پہلے دونوں میں اسکو اختیار ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی حرف
(یا) پہلی دونوں میں سے ایک کے لیے ہے۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور انکے سوا سے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یبیع
اولا لیسری اولایو اجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ
ولہذا لو کان العاقد ہو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ہو الشرط وہو العقد من الامر وانما الثابت لہ حکم العقد
اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کریگا یا فروخت نہ کریگا یا اجارہ نہیں کریگا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جس نے یہ کام کیے تو حائث ہوگا
کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتیٰ کہ اس کے حقوق نہ ہو وکیل میں لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حائث ہو جائیگا

توجہ بات شرط تھی وہ نہیں باقی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اُسکے واسطے صرف حکم ثابت ہوا۔ یعنی
مثلاً وکیل کے خرید سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہو، لیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے
عقد کرنے سے قسم کھانے والا حاث نہوگا۔ الا ان نیوی ذلک لان فیہ تشدید او یکون الحالف ذا سلطان لایتم
المقید بنفسه لانه یتبع نفسه عما یتساوہ۔ لیکن اگر اُس نے اپنی قسم میں اسکی بھی نیت کی ہو تو حاث ہو جائیگا کیونکہ اس میں اُس پر سختی
ہر حثی ہو یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا، تو بھی وکیل کے عقد سے حاث ہو جائیگا
اسی لیے کہ اُس نے اپنے آپ کو ایسے کام سے روکا جس کا کرنا اسکی عادت میں تھا۔ ومن حلف لایترفع اولایہ یطلق اولایہ یعق
فوکل بذلک حث لان الوکیل فی ہذا سفیر ومعبر ولہذا لا یغنیہ الی نفسه بل اے الامر وحقوق العقد ترجع
اے الامر لا الیہ۔ اور جس نے قسم کھائی میں نکاح بن نہیں لاؤ گا یا علق بنین دونگا یا آزاد بنین کو نہ گا پھر اُس نے اس کلام کے
واسطے کسی کو وکیل کیا تو حاث ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معامات میں وکیل خالی سفیر ہوتا ہے یعنی اُس نے دوسرے کی عبارت بیان کر دی اس
واسطے وہ نکاح یا علق یا علق کو اپنی طرف نسبت نہیں کرتا، ہر بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح
کیا یا آزاد کیا یا علق دی اور یہ عقد اسے میں کہ انکے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔ و
لو قال عنیت ان لا اکتحم بہ لم یدر فی القضاء خاصۃً وسنیر الی المعنی فی الفرق ان اشار الی اللہ تعالیٰ۔
اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری طرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا علق یا علق کا کلام میں خود بنین دونگا یعنی چاہے کہ وکیل کرنے سے
حاث نہو تو فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا نیزہ راہ دیانت تصدیق ہو سکتی ہے اور ہم اسکا فرق عنقریب بیان کریں گے اشار الی اللہ تعالیٰ
من یعنی خرید و فروخت و اجارہ میں اور نکاح و طلاق و اعتاق میں وجہ فرق آئندہ آتی ہے۔ ولو حلف لایضرب
عبدہ اولایہ یضرب شاتہ فامر غیرہ ففعل یحث فی یمینہ لان المالک لہ ولایہ ضرب عبدہ و ذبح شاتہ فیما یک تولیہ
غیرہ ثم منفعۃ راجعۃ الی الامر فیجعل ہو مباشر الا لحقوق لہ ترجع اے المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو بنین
مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اُس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حاث ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے
غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ مجھے اپنے دوسرے کو قائم کر سکتا ہے پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچے گا
تو ہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو مالک کی طرف راجع ہوں۔ وقال عنیت
ان لا اوتی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ و وجہ الفرق ان الطلاق لیس
الاتکام بکلام لیضرب الی وقوع الطلاق علیہا والامر بذلک مثل اتکلم بہ واللفظ یتطہر فاذا نومی اتکلم بقدر
نوی الخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا قضاء اما الذبح والضرب فعل احسن یعرف بانہ والنسبۃ اے الامر
بالتبسیب مجازاً فاذا نومی بالفعل بنفسہ فقدر نومی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے
نے کہا کہ مار و ذبح کا متولی بذات خود نہو تا میری مراد تھی تو قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق و اعتاق و نکاح میں تصدیق بنین
کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اسے کہ ایسا کلام ہو جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا حکم تیار
مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہو وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اُس نے
خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اُسے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی لیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا پھر
مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اصل سے ہچا نا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اسوجہ سے ہے کہ وہی سبب
واقع ہوا پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اُسے اپنے قول کے حقیقی معنی سے مراد لے تو ازراہ دیانت تصدیق
ہوگی اور قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لایضرب ولدہ فامر انسا نافر بہ لم یحث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد

عائدة الیہ و ہوا التادب و المتعفف فلم یسب فعلم الے الامر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعة الامان لا یجوز فیہا
 الفعل الیہ۔ اور جسے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں مار دنگا بھراستے کسی آدمی کو حکم دیا جسے اس کے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حانت نہوگا
 کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہونچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر ہوتا ہے تو نائب کا فعل اس کے حکم دینے والے کی طرف
 منسوب نہوگا بخلاف اس کے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کا
 حکم بجالا دے و مارنے کا فعل اس کے مولیٰ کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال لغيره ان لعبت لک هذا الثوب فامر انہ طالق
 قد سن المخلوف علیہ تو بہ فی ثياب الحال فباعہ ولم یعلم لم یحش لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاص
 بہ وذلک بان یفعلہ بامرہ اذا البیع یجرے فیہ النیابہ و لم یوجد بخلاف ما اذا قال ان لعبت تو بالک حيث یحش
 اذا بلع تو یا مملوکا لہ سوار کان بامرہ او بغیر امرہ علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانا قرب الیہ
 فیقتضی اختصاص العین بہ وذلک بان یكون مملوکا و لہ نظیرہ البصیائہ و کل ما یجری فیہ النیابہ بخلاف الاکل
 و الشرب و ضرب الغلام لانه لا یحتمل النیابہ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں
 تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جو روٹا لے کر یہ بھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیے
 حالانکہ اس کو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حانت نہوگا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ زید دخت خاص اسی کے واسطے ہوا
 اسکی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اس کا یہ کپڑا فروخت کرے کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہیں ہائی گئی
 بخلاف اس کے اگر کوں کہا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو ایسی صورت میں حانت ہو جائیگا کیونکہ اس نے خالد کا مملوک کپڑا فروخت
 کیا تو حانت ہوا خواہ اس کے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیے
 اور یہ دستور پر ہو سکتا ہے کہ اس کا مملوک ہو اور جو حکم یہاں بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جو جہین نیابت ہو سکتی ہے جیسے
 زرگری اور سلانی (وہ ہب کرنا و صدقہ دینا اور رکات کرنا اور غلام کو مارنا ع۔) برخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان
 چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو وہ دونوں صورتوں میں حکم مختلف نہوگا۔ یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا
 یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حانت ہوگا کیونکہ اسکی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو خود
 اس کے حکم سے کرے یا بغیر حکم ہو اور خواہ جانکر کرے یا بغیر جانے بہر حال حانت ہو جائیگا۔ ع۔ ومن قال هذا العبد حران لعبت فباعہ
 علی انہ بانحیا رعتق لوجود الشرط و ہو البیع و الملک فیہ قائم فیزیل الحجزاء۔ اور جس نے کہا کہ یہ غلام آزاد ہے اگر میں اس کو
 فروخت کروں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی اپنے واسطے جا کر کی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائیگا
 کیونکہ شرط یعنی بیچنا یا ایسا کرنا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم ہے تو جزاء نازل ہوگی۔ اور اگر اس نے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد
 نہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہوتا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اسکی ملک میں باقی نہیں رہا ع۔ وکذلک لو قال المشتري
 ان اشتريتمہ فمحر فاشترہ علی انہ بانحیا رعتق ایضالان الشرط قد تحقق و ہو اشتر و الملک قائم فیہ و ہذا علی
 اصلہما ظاہر وکذا علی اصلہ لان ہذا لعق تعلیقہ و المعلق کالمحجز ولو لم یحجز لعق ثبت الملک سابقا علیہ فکذا ہذا۔
 اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اس کو خریدوں تو یہ آزاد ہو پھر اس کو اس شرط پر خرید لے کہ مجھ کو تین دن تک حیار حاصل ہے یعنی جا کر خود
 تو بھی آزاد ہو جائیگا اس واسطے کہ شرط یعنی خریدہ تحقق ہو گئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
 ہے یعنی جا کر ہونے سے بیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ یہ آزادی شرط ہے و اگر
 شرط یہ آزادی مانند فی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے و اگر مشتری جا کر خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک
 ثابت ہو گئی یعنی اس نے اپنی جا کر کا اختیار خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر

آزاد ہو گیا اور جا کر کا اختیار ڈٹ گیا۔ ومن قال ان لم یبع ہذا العبد او ہذہ الامۃ فامرأتہ طالق فاعنی او دہر طلقت امرأتہ لان الشرط قد تحقق و ہو عدم البیع لغوات محلۃ البیع و اذا قالت المرأۃ لزوجہا تزوجت علی فقال کل امرأۃ لے طالق ثلث طلقت ہذہ التي حلفتہ فی القضا و عن ابی یوسف رحمہما اللہ لا تطلق لانی اخرجه جابا ینطبق علیہ لان غرضہ ایضا و ہما و ہو بطلاق غیر ما فیتقید بہ و وجہ الظاہر عموم الکلام و قد زاد علی حرف الجواب فیجعل سببہ یا و قد یكون غرضہ ایضا شہا حین اعترفت علیہ فیما احلہ الشرع مع التردد لا یصلح مقیدا وان نومی غیر ما یصدق دیا لا قضا لانہ یخصیص العام۔ اگر موی نے کہا کہ اگر تین یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کروں تو میری جو روطانہ ہو پھر اگر اسکو آزاد یا دیر کر دیا تو اسکی جو روطانہ ہو جائیگی اسواسطے کہ شرط پائی گئی یعنی بیع نہ کرنا یا یا کیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہوتی تو طلاق سے طلاق ہو تو حکم نسا و تن یہ صورت بھی طلاق ہو جائیگی جسے اسکو قسم دلائی ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طلاق نہ ہو گی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر منطبق کی جائیگی اور ایسے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس زوجہ کو رخصی کرے اور یہ بات جب تک ہو گی کہ جب اس کے سوا سے دوسری عورتیں طلاق ہوں پس طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہو گی اور اول جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائیگا اور بھی یہ غرض بھی ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اُسپر ایسے امر میں اعتراض کیا جسکو شرع نے اُسپر حلال کیا ہے تو اس نے طلاق سے زوجہ کو حشت دلائی ہے اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کر کے اس زوجہ کے سوا سے دوسریوں کو مراد لیا ہو اور شاید کہ غصہ ہو کے اسکو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اگر اُس نے دعوے کیا کہ میں نے اس عورت کے سوا سے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو وہ بابت کی راہ سے اسکی تصدیق ہو گی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال و ہونی الکعبۃ او فی غیر ما علی اشی الی بیت اللہ تعالیٰ او الے الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاورکب و امراق و ما و فی القیاس لا یلزم شیئ لان التزم مالیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل و نہ ہینا ما و عن علی رضہ و لان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرة بہذہ اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزم ماشیا وان شاورکب و امراق و ما وقد ذکرنا ہذا فی المناسک۔ امام محمد نے حاج صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اُس نے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھ پر واجب ہے تو اُسپر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہو گا اور اگر چاہے سوار ہو جاوے مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اُسپر کچھ واجب نہ ہو کیونکہ اُس نے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قریب واجب یا مقصودہ نہیں ہے اور جو ہما مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کسی نے کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اُسپر پیدل جانا واجب ہو گا اور اگر چاہے سوار ہو کر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کر چکے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جس نے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے یا کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو پیدل استحسان یہ بخار ہے کہ پیدل جاوے

اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اسکو ایک قربانی دینی ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اس واسطے کہ بیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے لیکن جتنے قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی ابتلع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم مخنی سے روایت کی کہ جس نے اپنے اوپر بیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور بیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو مخنی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہان سے سوار ہوا اور وہاں سے پھر بیدل چلا امام محمد نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی دے جبکہ وہاں فسخ کے صدقہ کرے اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اسے سوائے اس کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے اسے بھیقی نے اپنے اسناد کے ساتھ ثانی سے روایت کی کہ حدیث ابن علی عن سید بن ابی عوف عن قتادہ عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ - اور عبدالرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم مخنی عن علی رضی اللہ عنہ - روایت کی اور آئین مذکور ہے کہ بیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوا ہو لے اور ایک ہدی بھیجے - ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہے - اور یہ بھی ہمارے نزدیک مفسرین ہیں اور حدیث حنفیہ ابن عسمرین مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پایہ جانے کی مذکر کچھ بیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری و مسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اسقدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلیٰ و الطحاوی و البیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند میں اور ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خطبہ پڑھا آئین ضرور چکو صدقہ کا حکم دیا اور شلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلاً ہے کہ آدمی بیدل حج کی مذکر کرے پھر جسے بیدل حج کی مذکر اسکو چاہیے کہ ایک قربانی دیدے اور سوار ہو لے - رواہ الحاکم - م - ع - و لوقال علی الخرج او الذباب الی بیت اللہ قال فلاشی علیہ لان التزائم الحج و العمرة بهذا اللفظ غیر متعارف - اور اگر اسنے کہا کہ بحج بیت اللہ کی طرف نکلتا یا جانا لازم ہے تو اسیر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے - پس علم قیاس کے موافق رہیگا یعنی کچھ لازم نہ ہوگا - و لوقال علی لمشی لے الحرم او الی الصفا والمرۃ فلاشی علیہ و ہذا عند ابی حنیفہ و قال ابو یوسف و محمد رحم فی قولہ علی لمشی الے الحرم حجۃ اور عمرۃ و لوقال الی المسجد الحرام فهو علی ہذا الاختلاف لہما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال و کذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذا کہ بخلاف لصفاء والمرۃ لانہما منفصلان عنہ ولہ ان التزائم الاحرام ہذہ العبارة غیر متعارف ولا یکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فامتنع اصلاً - اور اگر کہا کہ بحج حرم کی جانب یا صفا و مروہ کی جانب چلنا واجب ہے تو اسیر کچھ واجب نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب اسنے کہا کہ بحج حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اسیر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اسنے کہا کہ بحج مسجد الحرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خارج کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا شامل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلاف صفا و مروہ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہیگا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام واجب نہ ہونے میں نہیں ہے تو بالکل متنع ہو گیا - یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہے تو جب سنت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوئی تو احرام کا واجب نہ ہو گیا -

ومن قال عبیدی حران لم لاج العام فقال حج و شہد شاہدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبیدہ و ہذا

عند ابی حنیفہ دابی یوسف رحمہ و قال محمد بن یحیی لان ہذہ شہادۃ قامت علی امر معلوم و ہوا التفتیحہ من ضرورتہ
 اتفاد الخ فی تحقیق الشرط ولما انها قامت علی النفی لان المقصود منها نفی الحج لا اثبات التفتیحہ لانه لا مطالب
 لہا فصار کما اذا شہدوا انہ لم یحج غایۃ الامر ان ہذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی و نفی تیسیر اور جس
 کہ کہ میرا غلام آزاد ہو اگر میں اس کی حج نہ کروں پھر اس نے دعوی کیا کہ میں نے حج کر لیا اور دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اس سال
 کو ذہین قربانی کی ہے تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائیگا اور یہی
 ابن الہمام نے ترجیح دی (کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی ہے اس لیے اس سال کو ذہین قربانی کرنا اور اس کے ساتھ یہ بات فردی
 ہے کہ حج نہ کروں گا تو شرط تحقیق ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے کیونکہ اس
 گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج نہ کروں گا اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو
 ایسا ہو گیا کہ گواہوں نے یوں گواہی دی کہ اس نے اس سال حج نہیں کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی)
 غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ایسی ہو جس کو گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہے لیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم
 کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعۃ ثم افطر من یومہ حنث لوجوبہ
 اذا الصوم ہوا لا مساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اس نے صوم کی
 نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط بانی گئی اس واسطے کہ صوم کے منہ یہ ہیں کہ
 کھانے پینے و جماع سے اقرب کی نیت کر کے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعۃ ثم افطر لا حنث
 لانه یراد بہ الصوم التام المعتبر شرعا و ذلک بانہما الے آخر الیوم والیوم صرح فی تقدیر المدة یہ۔ اور اگر
 قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا یا ایک روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے
 پورا صوم جو شرعا معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان
 کرنے کو دن کا لفظ صریح ہے۔ ولو حلف لا یصلی فقام و قرو رکع لم یحنث وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث
 والی قیاس ان یحنث بالافتتاح اعتبارا بالشرع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوۃ عبارة عن الارکان
 المختلفة فحالم یات جمیعہا لا یسمی صلوۃ بخلاف الصوم لانه رکن واحد و ہوا لا مساک و یتکبیر فی الحجر الثانی ولو حلف
 لا یصلی صلوۃ لا یحنث فحالم یصل رکعتین لانه یراد بہ الصلوۃ المعتبرۃ شرعا و اقلہا رکعتان للسنۃ عن التیسیر۔ اور اگر قسم
 کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر
 توڑ دی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حانث
 ہو جاتا ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا کرے نماز اس کا نام نہ ہوگا بخلاف صوم کے
 کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے روکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت میں مکرر ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی
 کہ کوئی صلوۃ نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہیں پڑھے مع قعدہ کے تب تک حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی
 ہے جو شرعا معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتیں ہیں کیونکہ ایک طاق رکعت سے مانعت وارد ہے من جنانہ ابن عبد البر نے
 تہذیب میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قیراء یعنی پھٹ رکعت سے منع کیا ہے
 بن طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھ کر اس کے ساتھ وتر کرے۔ اس کے اسناد میں عثمان بن محمد ابن ربیعہ میں کلام ہے جنانہ عبد الحمزہ
 کہا کہ اکثر اس کو اپنی حدیث میں وہم ہو جاتا ہے اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاہ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اس کی تفسیر حضرت
 ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس طرح وارد ہے کہ قیراء وہ نماز جس کے رکوع میں نقصان ہو لیکن بیان یہ تفسیر نہیں ہو سکتی کیونکہ

خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ع

باب الیمین فی لبس الثیاب الحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اسکے سوا سب دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔
 ومن قال لامرأته ان لبست من غیر ذلک فهو بدی فاشتری قطنا وغیر ذلک ففسخ فیہ فلیس فموبدی عند ابی حنیفہ
 وقال لیس علیہ ان یمدے حتی تغزل من قطن ملکہ یوم حلف ومعنی المدی اتصدق بہ بکلمۃ لانہ اسم لایمد
 الیہا لہما ان النذر انما ینصح فی الملک او مضاعفا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأة لیس من
 اسباب ملکہ ولہ ان غزل المرأة عادة یکون من قطن الزوج والمعقاد ہو المراد وذلک سبب ملکہ ولہذا یحیی
 اذا غزلت من قطن ملوک لہ وقت النذر لان القطن لم یصر نہ کورا۔ جسے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے
 سوت سے کپڑا پہنا تو وہ بدی ہی لینے فقرا کہ ہر صدقہ ہر پھر شوہر نے روٹی خریدی پس اسکو عورت نے کاتا بھرا اسکو بنا پھر شوہر نے پہنا
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ بدی ہی (اور چاہے اسکی قیمت فقرا کہ کھد کر کے دیدے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر بدی کرنا واجب
 نہیں ہے یہاں تک کہ عورت ایسی روٹی کا سوت کاتے جسکا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور بدی کے معنی یہ ہیں کہ اسکو مکہ میں صدقہ دیدے
 کیونکہ بدی اس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو بدی بھیجی جائے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی ملوک ہو
 یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہو) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں بانی گئی
 کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پھنکا کچھ مرد کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یون
 جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی عیسیٰ سے سوت کاتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے
 اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی ملوکہ روٹی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانت ہو جاتا ہے کیونکہ روٹی یہاں لفظانہ کو نہیں ہوتی
 رومی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روٹی سے کاتی کرتی ہے لہذا وہ ان امام کے قول پر فتویٰ ہے اور مصر کے شہر دن میں عورت اپنی عیسیٰ کاتی
 ہے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ الہز۔ ومن حلف لایلبس حلیا فلیس خاتم فضتہ لم یحلف لایلبس بکلی
 عر فا ولا شرعاً حتی ینصح استعمالہ للرجال والتختم بہ بقصد الختم۔ اور جسے قسم کھانی کہ میں زیور نہیں پہنوں گا پھر اسنے چاندی کی
 انگوٹھی پہنی تو حانت نہیں ہوگا کیونکہ عورت میں اسکو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے حتیٰ کہ مردوں کو اسکا پہنا اور مہر کی
 غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذہب حش لا نہ حل ولہذا لایحل استعمالہ للرجال۔ اور اگر سونے
 کی انگوٹھی ہو تو حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اسکا استعمال حلال نہیں ہے۔ اور اگر چاندی کی
 انگوٹھی دہانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو بان طور کہ انہیں نگینہ ہو تو حانت ہو جائیگا بھی صحیح ہے اور اگر اُسپر سونے کا طبع ہو تو حانت ہونا چاہیے
 جیسے پادریب و ننگن میں ہوتا ہے۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اسکا کہ پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانت ہوگا
 اور اسی پر فتوے دیا جاوے جیسے کہا کہ فلان کا بنا ہوا نہیں پہنوں گا پھر اسکا غلام کا بننا ہوا پہنا تو حانت نہیں ہوگا بشرطیکہ فلان شخص اپنے
 ہاتھ سے بننا ہو ورنہ حانت ہو جائیگا۔ ولولیس عقدہ نو لو غیر مرصع لایحلف عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا یحلف لا نہ حل
 حقیقہ مستحسبی بہ فی القرآن ولہ انہ لایتحل بہ عرفا لامر صحا ونبی الایمان علی العرف وقیل ہذا اختلاف عصر وزمان
 وبعث بقولہما لان التحلی بہ علی الانفراد مستاد۔ اور اگر سوتی کا بار غیر خیر ہو پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا اور جنہیں
 نے کہا کہ حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ در حقیقت زیور ہے حتیٰ کہ قرآن میں اسکو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موترون
 کو زیور پر کے جب ہی پہننے میں کر مرصع کہیں اور قسموں کا ماریع پر ہوتا ہے تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی نیام

پر ہو اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ دیا جائیگا کیونکہ خالی موتین کو بطور زیور پہنا ہمارے زمانہ میں متداول ہے۔ ومن حلف لاینا علی فراش فنام علیہ وفوقہ قرام حنث لانه تبع للفراش فبعد ناما علیہ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئیگا پھر ایسے فراش پر سو یا جس پر ایک جا در ہو تو حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ جا در اس بچھونے کے تابع ہو تو وہ بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان خبل فوقہ فراش اخر قنام علیہ لایحنث لان مثل الشئ لایکون تبعاً فینقطع الحنث عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر اُس پر سو یا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ وہ چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اُسکی تابع نہیں ہوتی، یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو بچھونے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائیگی۔ من بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاویگا۔ ولو حلف لایجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھئیگا پھر بچھونے یا بورے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانه لایسبی مجالس علی الارض بخلاف ما اذا حال بدینہ وین الارض لباسہ لانه تبع لہ فلا یعتبر حالہ۔ کیونکہ اسکو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اسکے اگر زمین و حالت کے درمیان اُسکا لباس جائے ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اُسکے تابع ہو تو حائل شمار ہوگا۔ من۔ اور اگر اُسے لباس اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اُس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ ہنر نہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لایجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقہ بساط او حصیر حنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھئیگا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث ہو جائیگا۔ من۔ پس تخت سے مراد تخت معین ہی ہو پھر۔ لانه یعد مجالس علیہ والجلوس علی السریر فی العادۃ کذلک بخلاف ما اذا جمل فوقہ سریر آخر لانه مثل الاول فقطع اللبۃ عنہ۔ کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہو بخلاف اسکے اگر اُسے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اُس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہو تو اول سے نسبت منقطع ہو جائیگی۔ من۔ یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلا دیگا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلا دیگا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلیگا پھر جو یا موزہ پہن کر یا انیٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حانث ہو جائیگا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا۔ ت۔ اگر کہا کہ اگر میں ترے کپڑے یا بچھونے پر سو یا تو میرا غلام آزاد ہو پھر وہ اُسکے کپڑے یا بچھونے پر سو یا کر کچھ بدن باہر ہو پس اگر دیدہ بدن اُسکے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ و۔

باب ایمن فی القتل والنزب وغیرہ

یہ باب مارنے و قتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مرد کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ و مرد کا حال کیساں ہوتا ہے تو اُسکی قسم دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر فقط زندگی کے ساتھ خاص ہو جیسے دکھ و درد و لذت و غم و خوشی تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبی حرفی علی الحیوة لان الضرب اسم لفعل موئم متصل بالبدن والایلام لا یتحقق فی المیت ومن یغضب فی القبر یضع فیہ الحیوة فی قول العامة وکذلک الکسوة لانه یراد بہ التعلیک عند الاطلاق ومنہ الکسوة فی الکفارة وھو من المیت لا یتحقق الا ان یؤی بہ استرو قیل بالفارسیۃ فیصرف الی اللیس۔ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہو تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اُسکو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اُسکی موت کے بعد اُسکو مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ ازاں ایسے دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہ ہوگا اور رہا قبر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اُس میں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ یہ حکم آخرت ہی جسکا

قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے اور واضح ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنی زندگی تک متعلق ہوگا مردے کا کفن اس میں شامل نہوگا کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ استیمن زید کو کسوت دوں گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا بہت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اُسکی سرپوشی کروں گا تو مردہ کے حق میں بھی مستحق ہو جائیگا اور فقیہ ابو الیث نے کہا کہ فلاں سے کسوت سے صرف پھانا مراد ہوگا۔ یعنی مالک کرنا فرد پر نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد بنایا تو بھی حائث نہوگا۔ ولذا الکلام والدخول۔ اور۔ اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے۔ یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام کروں گا تو اُسکی زندگی میں کلام کرنے سے حائث ہوگا نہ بعد موت کے حتیٰ کہ اگر موت کے بعد اُس سے کلام کیا تو حائث نہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہوں گا تو زندگی تک مخصوص ہوگا حتیٰ کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد اُسکے پاس گیا تو حائث نہوگا۔ لان المقصود من الکلام الافہام والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اُسکو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اسکے منافی ہے۔ یعنی موت کے بعد سمجھا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے قتل کافروں کو اُنکے ناموں سے بجا کر فرمایا کہ تمہارے رب نے جو تمکو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تمہیں سچ پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا میرے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہو سکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم اُسے زیادہ سنتے والے نہیں ہو یعنی وہ تم سے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور سماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم جو م۔ ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پاس داخل نہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ والہر ادمن الدخول علیہ زیارت و بعد الموت یزار قبرہ لا ہو۔ اور داخل ہونے سے مراد اُسکی زیارت ہے اور بعد موت کے اُسکی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اُسکی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولوقال ان غسلتک فعبسی حرم غسلہ بعد مامات یحیث لان الغسل ہو الاسالۃ ومعناہ تطہیر و تحقیق ذلک فی المیت۔ اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلا یا تو میرا غلام آزاد ہو پھر اُسکے مرنے کے بعد اُسکو نہلا یا تو حائث ہو جائیگا اس واسطے کہ غسل کے معنی بانی بہانا اور مقصود اسکا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی تحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأۃ فمد شعرہا او غصھا حنث لانه اسم لفعل مو لم وقد تحقق الا یلام وقیل لا یحیث فی حال الملاعبۃ لانه یسیر معا رتھ لا ضربا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اُسکے بال کھینچے یا گلا دیا یا دانت سے اُسکا بدن دبا یا تو حائث ہو جائیگا اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو اس واسطے کہ مارنا اک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا یا باگیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں حائث نہوگا کیونکہ اُس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کھاتی ہے۔ اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ م۔

ومن قال ان لم اقبل فلا نافرأت طالق وفلان میت و ہو عالم بہ حنث لانه عقد یمیذ علی حیوۃ یکد ثما اللہ تعالیٰ فیہ و ہو تصور فنی عقد ثم یحیث للعجز العادی۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلاں کو قتل کر دوں تو میری زوجہ طالق ہو حالانکہ فلاں شخص انتقال کر چکا ہو اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حائث ہو کر طلاق بڑ جائیگی اس واسطے کہ اُس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منع کیا جسکو اللہ تعالیٰ اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات تصور ہے تو قسم منع ہو جائیگی پھر وہ فی الحال حائث ہو جائیگا کیونکہ ازراہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے۔ م۔

واضح ہو کہ جس کو زے میں پانی نہو اگر اُسکی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اس میں ہے وہ میں پیوں گا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منع نہوگی کیونکہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں اللہ تعالیٰ پانی موجود کر دے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہوگا جس پر اُس نے قسم کھائی ہے کیونکہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حائث ہو جاتا ہے کیونکہ اُنکے نزدیک قسم پوری ہونے کا اسکا شرط نہیں ہے چنانچہ باب اہل و غریب میں یہ مسئلہ ذکر کیا اور بیان آوے کہ قتل

کرنے کی قسم اس طرح منظور ہو کہ اگر اس نے قتالی اسکو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منع ہوگی لیکن عادت الہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہو کہ اگر عادت یہ شخص اس کے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس مانتا ہو جائیگا۔ وان لم یسلم لا یحیث لانه عقد یمدینہ علی حیوۃ کانت فیہ ولا یتصور فی عصر قیاس مسأله الکلوز علی الاختلاف ولیس فی تک المسأله التفصیل یسلم ہو تصحیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حانت ہوگا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسی زندگی پر منع کی جو اس کے لیے موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا تصور نہیں ہے تو قیاس مسئلہ کوزہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اسکا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانت ہو جائیگا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے اور مسئلہ کوزہ میں جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر جہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانت ہو جائیگا اور یہی صحیح ہے۔

باب الامین فی تقاضی الدرہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لیقضین دینہ الی قریب فهو ما دون الشہر وان قال الے بعد فہو اکثر من الشہر لان ما دونہ بعد قریبا والشہر وما زاد علیہ بعد بعدیہ او لہذا یقال عند بعد العمد بالقیس مند شہر اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اسکا قرضہ غریب ادا کر دوں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کر دوں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو دن کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعد شمار کرتے ہیں لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ القبیح مند شہر یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دراز گذرا۔ ومن حلف لیقضین فلانا دینہ الیوم فقط اہ ثم وجد فلان بعضہا زیوفا او نہرجہ او مستحقہ لم یحیث الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لا یعدیم الجنس ولہذا لو تجوز بہ صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقۃ صحیح ولا یرتفع برہہ المرء المتحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کر دوں گا پھر اسکو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بھٹے درم کھوتے یا ناسرہ پائے یا اسکا کوئی دوسرا شخص سستی ہے تو قسم کھانے والا حانت ہوگا اس واسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتا اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ بھربانے والا ہو جائیگا پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درم کا کوئی دوسرا شخص سستی ہے ان پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور حالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم سستی کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور ہوگا۔ زلیت جسکے معنی کھوٹا لکھے گئے ہیں ایسے درم کو کہتے ہیں حکومت المال پیر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درم سے معاملہ کرتے ہوں اور نہرجہ اس سے زیادہ رومی ہوتے ہیں کہ انکو تاجر لوگ بھی پیر دیتے ہیں اور مستحق سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رنگ کے درم بنائے ہیں اور ستودہ فارسی میں سطاۃ درم کو کہتے ہیں یعنی بتیل کو دونوں طرف چاندی سے طبع کر دیتے ہیں۔ م۔ ع۔ وان وحیدہ رصاصا او ستودہ محنت لانہما لیسا من جنس الدرہم حتی لا یجوز التجوز بہما فی الصرف والاسلم۔ اور اگر قرضہ منہ نے ان درم کو رصاص یا ستودہ پایا تو قسم کھانے والا حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ شریعت کے طور پر ان دونوں کو بیع مرز یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے۔ بیع صرف نقد کے بیع کو کہتے ہیں جیسے اثری کے عوض روپیہ لیا اور اس میں شرط یہ ہے کہ بائع مشتری جہاں ہونے سے پہلے بائع قبضہ کر لیں پس اگر اثری بھٹائی اور اس نے رصاص یا ستودہ درم دیا اور مشتری نے چشم پوشی کر کے لے لیے تو بھی بیع باطل ہے کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ

نہیں ہوا اور بیع سلم یہ ہو کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی سیوا کے اندر دنیا کھڑا یا مثلاً سودم کے دس من کہیوں کھڑے کہ
انکو ایک مہینہ کے اندر ادا کر دے تو عین شرط یہ ہو کہ اس المال پر بالفعل قبضہ ہو جائے پس اگر اس المال میں ریاض
یا ستودہ درم دیے تو درحقیقت درم ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہو۔ وان باعہ بہا بعد او قبضتہ برنی مینہ لان قبضہ
الدین طریقہ المقاصد وقد تحققت بحجۃ البیع فکان شرط القیض لیتقر بہ وان وہبہا لہ یعنی الدین لم یسر لعدم
المقاصد لان القضا فعلہ والہبۃ استقاط من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ اسکے قرضہ کے
عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اسکا قرضہ ادا کر دیا اور اپنی قسم میں سچا ہوا کیونکہ اسے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہو کہ باہمی
مقاصد ہو جائے لینے ادا بلا ہو جائے اور یہ بات صرف بیع سے متعلق ہوئی پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا منہ ہوا
ہو کہ بیع پورے طور پر ثابت ہو جائے اور اگر قسم کھانے والے کو اسکے قرض خواہ نے اپنا قرضہ ہیہ کر دیا تو قسم کھانے والا اپنی
قسم میں سچا نہیں ہو گا لینے آج اسے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ بیان کوئی اولہ یہ نہیں ہو اسیلے کہ ادا کرنا تو قرضہ کا فعل ہو اور
ہیہ کرنا قرضہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہو۔ ومن حلف لا یقبض دینہ درہما دون درہم فقبض بعضہ لم یحنث حتی
یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الكل لکنہ یوصف التفرق الایری انہ اصناف القبض الی دین معرف
مضاف الیہ فینصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر سطح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ کروں
نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا پھر اسے متفرق قرضہ وصول کیا تو حانث نہیں ہو گا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے ہوا
کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہو کہ پورا قرضہ سطح وصول کرے کہ متفرق ہو کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ سرفہ کو اپنی طرف
مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیرا جائیگا تو جب ہی حانث ہو گا کہ یہ شرط پائی جائے یعنی متفرق وصول کرے۔ خلاصہ یہ ہو کہ اگر ایک ہی
جلسہ میں وصول کے طور پر قرضہ کے ٹکڑے کر لیے تو حانث نہ ہو گا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہو جائیگا حانث
قبض دینہ فی وزنہ ولم یشاغل بہما الابلع الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانه قد تعذر قبض کل
رفقہ واحدا عاده فیصیر ہذا القدر مستثنی عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونوں تول کے درمیان
سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حانث نہ ہو گا اور اسکو متفرق نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار
وصول کرنا عادیہ حال ہوتا ہو تو اسقدر تفرق مستثنی ہو۔ ومن قال ان کان لی الامانۃ درہم فامرأتہ طابق فلم یحاک
الاخسین درہم لم یحنث لان المقصود منہ عرفا لفظی ما زاد علی الامانۃ ولان استثناء الامانۃ استثناء جمیع اجزائہا
کذلک لو قال غیر ماتۃ او سوی ماتۃ لان کل ذلک مادۃ الاستثناء ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہوا الا سودم یا
مگر سودم تو میری جو روح طاقہ ہو پھر اسکے ملک میں صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہ ہو گا اسیلے کہ عرف میں اس کلام سے مقصود
ہوتا ہے کہ سودم سے زیادہ نہیں ہیں اور اسیلے کہ سو کے استثنائین اسکے تمام اجزاء کا استثناء ہو گیا یعنی پچاس بھی مستثنی ہو گئے
اور اسی طرح اگر یون کہنا کہ اگر میری ملک میں سوائے سودم کے ہوں یا بجز سودم کے ہوں تو میری روح طاقہ ہو تو بھی پچاس درم
ہونے میں ہی حکم ہو گا کیونکہ یہ سب حروف استثنائین (مسائل متفرقہ) و اذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابدالا
نفی الفعل مطلقا نعم الاستناع ضرورۃ عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہیں
کرے گا تو اسکو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہو تو عموم نفی کی ضرورت سے عموما ہر زمانہ میں اس سے باز رہی وہ
حلف لبقولن کذا ففعلہ مرۃ واحدا برنی مینہ لان المتلزم فعل واحد غیر عین اذا المقام مقام الاثبات فبعبار
فعل فعلہ والما یحنث لوقوع الہاس عنہ وذلك بموتہ او بغیوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کروں گا پھر
ایک بار اسکو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر عین التزام کیا ہو کیونکہ مقام اسکو مقتضی ہو کہ فعل کو موجود کرے۔

تو جب کسی ایکبار کر دے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائیگا اور حادث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے یا کسی ہو جائے اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم کھانے والا مر جائے یا جان یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا ہے فن مثلاً کہا کہ اس دوریہ پر نماز پڑھو تو جب کبھی آپس زرض یا نقل نماز ایکبار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر پڑھنے سے پہلے خود مر گیا یا پوریہ جل گیا تو حادث ہو جائیگا۔ واذنا استخلف الولی رجلاً لیسلمہ کل داعر دخل البلد فذا علی حال دلالتہ خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او شر غیرہ بجز حرہ فلا یغیب فائدہ بعد زوال سلطنتہ والذوال بالمرئ وکذا بالعزل فی ظاہر الروایۃ۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ اس ملک میں جو سفید آوے یعنی چور و ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو یہ قسم صرف اُسکے والی رہنے تک ہوگی کیونکہ اس قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ سفید کو سزا دیکر اُسکا شر یا دوسروں کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اُسکو آگاہ کرنے کا کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اُسکے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر مغرب ہو جائے تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن حلف ان یشرب عبہ لفلان فہو یشربہ ولم یقبل فقہ برفی یمینہ خلا فالزفر فرح فانه یعتبرہ بالبیع لانه تلک شلہ ولنا انہ عقد تبرع فیم بالمتبرع ولذا یقال یشرب ولم یقبل ولان المقصود اظہار اسماۃ وذلک تیم بہ واما البیع فمما یمت قاتقنی الفعل من البیانین۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلان شخص کو شلہ زید کو ہیکر گا بھراؤنے زید کو ہیکر کیا مگر دینے اُسکو قبول نہ کیا تو حلف اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ ہیکر کویت پر قیاس کیا کیونکہ یہ کی طرح ہیکر بھی دوسرے مالک کر دینے کا نام ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ ہیکر ایک احسانی معاملہ ہے تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی دیکر بولتے ہیں کہ زید نے خالہ کو ہیکر دیا اور خالہ نے قبول کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہیکر دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسے ہیکر سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہیکر کرنے والے سے برا ہو جائیگا اگر ہی بیع تو وہ معاوضہ کا ساتھ ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ یقینی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔ ومن حلف لا یشرب رجلاً فاشربہ فشرم وردا او یا سمینا لا یخشب لانه اسم لملاساق لہ ولہما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں رجوان نہیں سونگھو گا بھر گلاب کا بھول یا چنبیلی کا بھول سونگھو تو حادث ہوگا کیونکہ رجوان ایسے درخت کا نام ہے جسکے ساق نیویں میل کی طرح زمین پر پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے فن ساق سے مراد پاؤں کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹی ہیں اور نصف میں رجوان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہاء کے نزدیک جسکی ٹنڈی خسل چوں کے خوشبو دار ہو کہ انی المغرب ساقی عواق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فقرہ الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عت برمدار ہے پس جس ملک میں جو چیز رجوان معروف ہو اُسکے سونگھنے سے حادث ہو جائیگا۔ ومن حلف لا یشرب رجلاً فاشربہ فشرم وردا او یا سمینا لا یخشب لانه اسم لملاساق لہ ولہما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں رجوان نہیں سونگھو گا بھر گلاب کا بھول یا چنبیلی کا بھول سونگھو تو حادث ہوگا کیونکہ رجوان ایسے درخت کا نام ہے جسکے ساق نیویں میل کی طرح زمین پر پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے فن ساق سے مراد پاؤں کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹی ہیں اور نصف میں رجوان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہاء کے نزدیک جسکی ٹنڈی خسل چوں کے خوشبو دار ہو کہ انی المغرب ساقی عواق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فقرہ الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عت برمدار ہے پس جس ملک میں جو چیز رجوان معروف ہو اُسکے سونگھنے سے حادث ہو جائیگا۔ ومن حلف لا یشرب رجلاً فاشربہ فشرم وردا او یا سمینا لا یخشب لانه اسم لملاساق لہ ولہما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں رجوان نہیں سونگھو گا بھر گلاب کا بھول یا چنبیلی کا بھول سونگھو تو حادث ہوگا کیونکہ رجوان ایسے درخت کا نام ہے جسکے ساق نیویں میل کی طرح زمین پر پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے فن ساق سے مراد پاؤں کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹی ہیں اور نصف میں رجوان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہاء کے نزدیک جسکی ٹنڈی خسل چوں کے خوشبو دار ہو کہ انی المغرب ساقی عواق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فقرہ الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عت برمدار ہے پس جس ملک میں جو چیز رجوان معروف ہو اُسکے سونگھنے سے حادث ہو جائیگا۔

شامل ہوتا ہے اس میں بھی حکم ہے کہ اگر ہمارے عورت میں گائے ویل اور کرکڑی اور گھوڑا دھوڑی وغیرہ کے زردا وہ میں فروق کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کر دنگا بھر کسی درمیانی نے اسکا نکاح باندھا اور نئے زبان اسکی اجازت دیدی تو عتق ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا ہر دید یا تو حانت ہو گا اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ ق۔ اور اگر درمیانی نے اسکا نکاح باندھا پھر اسنے قسم کھائی کہ میں ترویج نہ کر دنگا پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت ہوئی تو بالاتفاق حانت ہو گا۔ قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالعہ ہے پھر درمیانی کے نکاح کے اپنے فعل سے اجازت دے تو حانت ہو گا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں بچاؤنگا تو اس کے ملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوئے گھر سب کو شامل ہے کیونکہ عرف میں اس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر بچاؤنگا پھر اس کے شوہر کے پاس گیا تو حانت ہو گا کیونکہ وہ گھر اس کے شوہر کا مسکن ہے۔ انہر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہیں ہے حالانکہ اسکا قرضہ ایسے مفلس پر ہے جس کے افلاس کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی توکر پر ہے زنی الحال اس کے قبضہ میں نہونے سے حانت ہو گا۔ زید نے خالد سے کہا کہ واسطہ تو یہ کام کر گیا میں اگر اسکو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حانت ہو گا ورنہ خود حانت ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر خالد اسکو نہ کرے تو حانت ہو جائیگا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھے امتد کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید حانت ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالد سے کہا کہ تجھے امتد کا عہد ہے کہ تو ایسا کر اسنے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھائے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے مسکن میں جو زید کو کرایہ پر دیا ہے نہیں چھوڑ دنگا پس اگر زید سے کہا کہ تو کل جا قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑ دنگا پھر اسکو قاضی کے پاس لاکر اس سے قسم لی پنے قسم کھا گیا کہ میرے اوپر اسکا کچھ مال نہیں ہے تو حانت سچا ہوا۔ زید نے خالد پر دعویٰ کیا اور خالد قسم کھا گیا کہ اسکا مجھے کچھ نہیں ہے پھر زید نے مال کے گواہ قائم کر کے ثابت کر دیا تو خالد اپنی قسم میں چھوٹا ہو گیا حتیٰ کہ اگر اسنے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت نہ کر دنگا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین میں زراعت کی تو حانت ہو گیا بخلات اسکے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤنگا پھر فلاں وغیرہ کے خستر کے گھر میں داخل ہوا تو حانت ہو گا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا ہو۔ قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں جاگی پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاہ گزر گیا تو حانت ہو گا۔ قسم کھائی کہ زید کے پاس آٹھ گائے اس کے گھرا دوکان پر آ جاوے خواہ اس سے ملاقات ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک مر گیا تو حانت ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلتے ہیں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہونگی اور اسکے بعد اگر شوہر نے اسکو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ قسم کھائی کہ سوار ہو گا تو اسکی قسم ایسی چیز پر ہوگی جیسے وہان کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی بیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان میں حانت ہو گا اور ہاتھی و بالکلی وریل پر حانت ہو جائیگا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز جانے کے لائق ہو اسکو شہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اتارے خواہ جادوے یا دجادوے اور پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز جانے کے لائق نہیں ہے اسکو جوت میں پہونچا دے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤنگا تو قسم اسکی پھل پر ہے اور اگر پھل نہون تو اس کے دامن پر ہے حتیٰ کہ اگر اسکی قیمت سے کوئی چیز خرید کے کھائی تو حانت ہو جائیگا اور اگر عینہ اس درخت کی چھال یا پتی کھا گیا تو حانت ہو گا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤنگا تو صرف اس کے گوشت پر ہے حتیٰ کہ اس کے دودھ کے کھانے سے حانت ہو گا۔ اصل یہ ہے کہ مخلوق علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہو تو قسم اسی صفت تک رہی خواہ مخلوق علیہ معروف ہو یا نہ ہو پھر جب اس میں سے یہ صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائیگی مثلاً گدھے چھوڑ دے نہ کھاؤنگا یا بگدھے چھوڑ دے نہ کھاؤنگا تو یہ صفت مستتر ہے حتیٰ کہ بعد پکنے کے حانت ہو گا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو مکروہ میں مستتر نہ ہے۔ معرفہ میں دیکھیں مبنی میں لکھا ہے کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نہ بول دنگا پھر وہ اچھا ہو گیا یا اس کافر سے بات نہ کر دنگا پھر وہ مسلمان ہو گیا۔

ہو گیا پھر کلام کیا تو حانت نہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے۔ سو رکاوٹ اہل کوفہ میں گوشت ہی مترجم کتاب کہ یہی ہمارے یہاں ہوتا ہے یہی قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤ نہ لگاؤ اس کے کراہے کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے نہ کھاؤ نہ لگاؤ اس کے پڑے ہوئے شکار پر نہیں ہوگا سے کا گوشت نہ کھاؤ نہ لگاؤ یہاں بھی جس کو شامل نہیں ہوا۔ کچا کھانے سے بھی حانت نہوگا یہی صبح ہو۔ فلا نہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤ نہ لگاؤ آٹا گوند ہنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم ہوگی بلکہ بڑھا کر تنور میں لگانے والی پر قسم ہوگی۔ قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤ نہ لگاؤ بھر بھوک سے مضطر ہو کر مردار کھا یا تو حانت نہوگا۔ ایدائع۔ قسم کھائی کہ روغن کھاؤ نہ لگاؤ اس کی کچھ نیت نہیں ہے بھر روغن پڑے ہوئے ستو کھائے پس اگر نچوڑنے سے روغن ہے تو حانت ہوگا ورنہ نہیں۔ الجود طعام کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو پیروں و ذرا کہ کو بھی شامل ہو لیکن جاری عورت میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عرف ہے۔ م۔ امام محمد کے نزدیک ادا م وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ البعر۔ ایک نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤ نہ لگاؤ دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤ نہ لگاؤ تیسرے نے قسم کھائی کہ نمک مچ نہ کھاؤ نہ لگاؤ بھر گوشت مع پیاز و مصالحہ کچا یا گیا اسکو سبھون نے کھا یا تو فقط تیسرا شخص حانت ہوگا۔ د۔ مترجم کتاب کہ ہمارے عرف کے موافق سب کا حانت ہونا لازم ہے کیونکہ ہمارے عرف میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھائی کہ دودھ نہیں کھاؤ نہ لگاؤ بھر کھیر بکا کھائی تو حانت نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھو نہ لگاؤ بھر اس کے ہاتھ یا پاؤں یا نالو کو نہ دیکھا تو حانت نہوگا اور اگر اس کے سر و پیٹ کو نہ دیکھا تو حانت ہو جائیگا۔ قسم کھائی کہ اسکو نہ چھوؤ نہ لگاؤ اس کے ہاتھ پاؤں چھونے سے حانت ہو جائیگا۔ زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ دانت تو یہ امر کرنا سننے کا ہاں تو صحیح یہ کہ حالت ہو جائیگا یہی مشہور ہے اور تانا زمانہ میں اس کے خلاف کو صحیح کہا گیا۔ اصل یہ کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی عام لفظ کہا مگر اس کی نیت خاص ہو تو یا نہ بالا جمع صحیح ہے اور قضاء نقدیق نہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر دعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے دعی کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہوور نہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھائی کہ تکلم نہوگا بھر نماز میں قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانت نہوگا اور اگر نماز سے باہر یا کیا تو ظاہر الروایۃ میں حانت ہو جائیگا اسی کو بحر الرائق میں ترجیح دی اور فتح القدیر میں کہا کہ مطلقاً حانت نہیں ہوگا اور یہی اصح ہے کیونکہ یہی عرف ہے اور اس کے مخالف تصحیح معتبر نہیں ہے قسم کھائی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتاب میں پڑھو نہ لگاؤ اس میں دیکھ کر سمجھنے سے حانت نہیں ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جاوے الوقعات۔ قسم کھائی کہ جب تک بخارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں گا بخارا سے باہر گیا بھر وہیں آکر یہ کام کیا تو حانت نہیں ہوگا قسم کھائی کہ تجھ کو حاکم کے پاس بھیج لیجاؤں گا اور قسم دلاؤں گا بھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہوگی غزوہ ماہ اور سرماہ اس کی پہلی رات مع دن ہے اور اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہے۔ ایام گرجا جب سے گرم کپڑا اتار جائے شروع ہوگا میانک کہ گرم کپڑا پہنا جائے ایام سرماہ کے ضد ہے۔ ایدائع۔ قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نہوگا تو جب تک سب سے کلام نہ کرے نہ حانت نہوگا۔ زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالعہ ہے بھر اسے قصاص نماز پڑھی تو بقول اللہ وہ طالعہ ہو جائیگی۔ قسم کھائی کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر نہ کرے بھر سو گیا اور قصاص پڑھی تو علامہ باقانی کے نزدیک حانت نہوگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اس کا وقت ہے اور مترجم کتاب کہ یہ جب ہی ہوگا کہ جلنے کے بعد ہی بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو۔ م۔ قسم کھائی کہ آج پشیا ب سے وضو نہیں کرے گا پھر پشیا ب کیا بھر نکیر پھوٹی بھر وضو کیا تو حانت ہو جائیگا اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدیث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔ قسم کھائی کہ اسکو ہزار بار مار دوں گا یا میانک مار دوں گا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہے اور اگر کہا کہ میانک مار دوں گا کہ ہوش ہو جائے یا فریاد کرے یا رومے تو حقیقی معنی پر واقع ہوگی قسم کھائی کہ آج تیرہ ذی القعدہ ہوگا بھر مال لایا کو قرضخواہ نہیں ملا تو قاضی کو دیدے اور جہاں قاضی نہو تو حانت ہو جائیگا اسی پر فتویٰ دیا جائے اور اگر قرضخواہ کو پا کر دیا اور اسے قبول نہیں کیا تو اس کے پاس رکھ دے جہاں اسکا ہاتھ پہنچ سکتا ہے اگر قرضہ کرنا چاہے پس قسم سچی ہو جائیگی ورنہ حانت ہو جائیگا۔ قسم کھائی کہ کل اسکا قرضہ ادا کر دوں گا بھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل

کہ دنگا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھا تو دنگا پھر آج ہی کھا گیا تو حائث نہیں ہوگا۔ البتہ - قسم کھائی کہ زید کا قرضہ ادا کر دنگا پھر خالد کو ادا کرنے کا دلیل کیا یا زید کو خالد پر اتر دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدون حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو حائث پھر ٹٹا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے ایک درم نہ دن تو تجھے طلاق دی پھر کبھی شام کو دیا کبھی غنا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر نمانہ نہ کیا تو حائث نہ ہوگا۔ اگر کہا کہ میری جو روحانہ ہے اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اسکے پاس اسباب و زمین دگر جو تجارت کے واسطے نہیں ہیں موجود ہیں تو حائث نہ ہوگا اور ستر جم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں مال کا اطلاق بالیتی اسباب پر بھی ہوتا ہے پس فتوے میں تامل جائیے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لعنت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حد و شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم کو یا اسکی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں۔ اور شرع میں حد ایک سزا سے مقدمہ ہے جو جرم کے واسطے خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے لیے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے۔ اور جس شخص نے جرم کیا جب اسکو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گنہگار سے پاک کر لے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا تو یہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے انیادی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پر حد جاری ہوئی انھوں نے خود توبہ کر لی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقتلت ابی قحطہ اس باب میں مبیح ہے بلکہ یہی مذہب قوی و اشہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لعنة ہو المنع ومنہ الحد واللہ وافی الشریعۃ ہو العقوبۃ المقدرۃ حق اللہ تعالیٰ حتی لا یسعی القصاص حد لانه حق العبد ولا التعزیر بعدہم التقدیرو المقصد الاصل من شرعہ الا تزجار عما یتضرر بہ العباد والطہارۃ لیست اصلیۃ فیہ بدیل شرعی فی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لعنت میں حد معنی منع ہے اور اسی سے دیان کو حد کہتے ہیں (کیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے) اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الہی کے واسطے مقدر کر دی گئی ہے حتیٰ کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کر کے دیتے لینے کا اختیار ہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی انمازہ ایسا نہیں ہے کہ کم و بیش ہو سکے اور حد شرع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندہ کو ضرر پہنچتا ہے اسکے کر لے والے کو زجر کیا جائے اور نہ سے پاک ہوتا اسکا مقصد اصل نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد کو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے۔ حالانکہ کافر کبھی گنہگار سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا یموت بالبیتۃ والاقارب والامراء بثوۃ عند الامام لان البیتۃ دلیل ظاہر وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لاسیما فیما یتعلق بثوۃ مفرقة ومعرفة والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاہر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی مرجح ہے خصوصاً جس چیز کے ثبوت ہونے میں ضرر و عار لائق ہو اور قطعی علم تک پہنچنا محال ہے لظاہر پر اختلاف کیا جائیگا۔ م۔ پھر گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیلی حال بیان فرمایا۔ قال فالبیتۃ ان تشہد اربعة من اشدھو علی رجل وامرأة بالزنا لقولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعة منکم وقال اللہ تعالیٰ ثم لم یأتا باربعة شہداء وقال علیہ السلام للذی قذفت امرأۃ ایت باربعة شہداء علی صدق مقاتلک ولان فی اشراط الاربعة تحقیق منہ استرہو مندوب الیہ والاشاہۃ ضدہ۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دین بدلیل قولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعة منکم یعنی اسی

عورتوں پر انہوں میں سے چار شخص گواہ طلب کر دے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم لم اتوا باربعہ شہدا یعنی پھر سے لوگ چار گواہ نہ لانا
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس مرد کو جس نے اپنی زوجہ کو زنا کی تہمت دی تھی یوں فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر
گواہی دیں اور یہ بھی دلیل ہو کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی تحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جسکی
جانب ترغیب دی گئی ہے اور بخش کو شایع کرنا اسکے برخلاف ہوتا ہے۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ وابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ
جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اُسکی پراد پوشی کرے گا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و النسائی۔ و اذا شہدوا
یسألہم الامام عن الزنا ما ہو و کیف ہو و این زنی و تسی زنی و من زنی لان ابی علیہ السلام استفسر ما عر
عن اللیفیۃ و عن المزمیۃ و لان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عساه غیر یقفل فی الفرج عنہ اذ زنی فی دارہ
او فی المتقادم من الزمان او کانت ایسبغہ لا یعرفہا ہو ولا الشہود کو طی جاریۃ الا ان قیت تقصی فی ذلک
احتیاطا لا للحد۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام اسے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہاں تھا
کیا اور کب زنا کیا اور کسے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں مالک سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ
کیا ہے استفسار فرمائی تھی۔ کہا رواہ ابوداؤد۔ اور اسے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج
کے سوا سے دوسری چیز مرادی ہو یعنی مثلاً نظر بازی، بوس و کنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا اسنے دار الحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں
ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا شبہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور گواہ جانتے
ہیں مثلاً باپ نے اپنے پسری کی باندی سے دہلی کی پس اسکو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو۔ فہی
توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی کہ یہی اُسکو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا
پوس لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے حد جاری کیجے حالانکہ اس پر حد زنا
واجب نہیں ہے اسی طرح اگر دار الحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے
ثابت ہوتا ہے کہ زنا کیے ہوئے زمانہ دراز گذرا تو اسکا ثبوت ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی
تو یہ لوگ خود فاسق ہیں انکی گواہی قبول نہ ہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا ملوکہ نہیں ہے حتیٰ کہ گواہ لوگ
بلکہ خود وہ مرد اسکو زنا خیال کرتا ہو مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اُسین کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے لہذا
دریافت کر لیا جائے کہ بیجا حد جاری نہ ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالا رایناہ طہمانی قریجا کالمیل فی الملحہ۔ وسائل الشہاد
عنہم فعدوا فی السرد العلانیۃ حکم بشہاد و تم ولم یکتف بطاہر العدالیۃ فی الحدود و احتیالاً للحد و قال علیہ السلام اور قال
الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند الی حقیقۃ رحم و تعدیل السرد العلانیۃ یعنی فی الشہادات ان شارب
اللہ تعالیٰ قال فی الاصل بحسبہ حتی یسال عن الشہود ولا تنہام بالجناۃ وقد حبس رسول اللہ علیہ السلام رجلاً
بالتمہ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیہا قیل ظہور العدالیۃ و سیاتیک انفرق ان شارب اللہ تعالیٰ۔ بچوب گواہوں
نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہم نے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اسکی فرج میں دہلی کی جیسے سرمدانی میں سلائی ہوتی ہے اور
قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ انکا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی انکی گواہی پر حکم دیدیگا۔ یعنی زنا کا وہی
ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہیں کرے گا تاکہ دفع حکم جلد پیدا ہو
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف
دیگر حقوق کے کہ ان میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا بشرطیکہ ختم ان گواہوں میں طعن نہ ہو اور
خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں ان شارب اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ امام محمد نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو

جس پر گواہی گزری ہو قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تمت موجود ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تمت کی وجہ سے مجبوس کیا تھا۔ رواہ ابو داؤد۔ برخلاف فرضوں کے کہ انہیں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائیگا اور فرق ان شاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگا۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔

قال والاقرار ان یقر البائع العاقل على نفسه بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کما اقرده القاضی فاشترط البلوغ والعقل لان قول البصی والمجنون غیر معتبر او ہو غیر موجب للحد واشترط الاربع مہمبتا وعند الشافعی رحمہ کیستی بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بسائر الحقوق وهذا لانه مظهر وتکرار الاقرار لا یفید زیادة الطهور بخلاف زیادة العدد فی الشهادة ولنا حدیث ما غرض فانه علیہ السلام اخر الاقامة لے ان تم الاقرار منه اربع مرات فی اربع مجالس فادھر دونہا لما اخر بالثبوت الوجوب ولان الشهادة اختصت فیہ زیادة العدد فكذا الاقرار اعطی الامر الزنا وتحققا لیسے استر ولا بد من اختلاف المجالس لما روينا ولان لا تحاد والمجلس اثرانی جمع المتفرقات فعندہ یتحقق شبهة الاستناد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضی فلا اختلاف بان یرده القاضی کما اقر فیہ مہمبتا حیث لا یراد فیہ کسے نفیقر ہو المرادی عن ابی حنیفة رحمہ لانه علیہ السلام طرد ما غرافی کل مرة حتی تواری بحیثان المہر نیت۔ اور اقرار کی صورت یہ ہو کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اُسکو رد کرے پس بلوغ وعقل کی شرط لگانا اس واسطے ہو کہ طفل ومجنون کا اقرار معتبر نہیں یا حد جب کرنے والا نہیں ہو اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہو اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہو جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہو اور یہ اسوجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہو اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظاہر کا فائدہ نہیں دیتا بخلاف گواہوں میں حد زیادہ ہونے کے معنی زیادتی گواہوں سے طمانیت پڑھتی ہو اور ہماری دلیل وہ حدیث ہو جس میں قصہ ماغان مالک مروی ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسپر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اُس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری ومسلم داؤد و نسائی وغیرہم۔ پھر اگر اس سے کم میں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے میں تاخیر نہ کرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معتبر ہو تو اقرار میں بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے سنے پائے جاوے اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہو بدلیل اُس حدیث کے جسکے ہم روایت کر چکے اور بدلیل اسکے کہ متفرق چیزوں کو جمع کرنے میں مجلس واحد کو دخل ہو اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہ پیدا ہوگا اور اقرار اپنے مقرر کے ساتھ قائم ہو تو مقرر کا اختلاف مجلس معتبر ہو اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں ہو اور مجلس مختلف ہونا اس طرح ہو کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہاں تک کہ اُسکو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغان کو ہر بار دیکھا یہاں تک کہ مدینہ کی دیواروں میں پوشیدہ ہو گیا۔ ماغان نے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہو پس آپ مجھے پاک کر دیں پس آپ نے مجھ پھر لیا پھر ماغان نے دوسری جانب اگر یہی عرض کیا پھر آپ نے مجھ پھر لیا پھر تیسری جانب حاضر ہو کر یہی عرض کیا اور چوتھی جانب بھی یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اُس نے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اُسکا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اُسکو چپٹا یا ہوگا اُس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ کیا تجھے جنون ہو۔ اور ایک روایت میں ہو کہ اسکے اہل و عیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اسکی عقل میں کچھ فتور سمجھتے ہو انھوں نے کہا کہ نہیں پھر دریافت کیا کہ کیا محسن ہو تو معلوم ہوا کہ ان تب آپ نے اُسکے جرم کا حکم دیا۔ ابو ہریرہ کی روایت میں ہو کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الہم۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہی حدیث جابر

ابن عبد اللہ میں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث جابر بن سمرة میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رو کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتیٰ کہ اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا۔ رواہ ابو داؤد و نسائی و مسلم۔ و حدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ جو بھئی بار اقرار کے بعد آپ نے اُسکو قید خانے میں رکھ کر اُسکا حال دریافت کیا۔ رواہ اسحاق و ابن ابی شیبہ۔ اور قاضیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اُس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رو فرماتے تھے تو اُس نے عرض کیا کہ کیا آپ جانتے ہیں کہ مجھے پھر دین جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھر دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہاں تک کہ جسے بچہ پیدا ہو جائے پھر جب بچہ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اسے دکھا دیا کہ آپ نے فرمایا کہ ابھی جا یہاں تک کہ مکا دودھ چھوڑا دے پھر جب دودھ چھوڑا تو حاضر ہوئی اور اُس کے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جو وہ بچہ کھاتا تھا اُس نے اُسکو عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب دین اُسکے دودھ سے فلغ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اسکا پردہ کرتے والا ہو پس ٹھہر یہاں تک کہ یہ اپنے ہاتھ بائیں والا ہوا اتنے میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اسکی پرورش کروں گا تب آپ نے اس عورت کے رحم کا حکم دیا اور حالت بزمین خالد بن الولید نے جبراً لفظ لکھ کر اُسکو ایک پتھر مارا کہ اُسکے سر سے خون جاری ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کے برا کھنے پر غضب کیا ہو کر فرمایا کہ واللہ اُس نے ایسی توبہ کی کہ اگر تشریہ میں نہ کوئی دیکھائے تو سبکو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقرارہ اربع مرات ساک عن الزنا ما ہو و کیف ہو و این زرنے و بمن زرنے فاذا بین ذلک لزومہ الحد لتمام الحجۃ و منی السؤل عن ہذہ الاشیاء برمیثاء فی الشہادۃ ولم ینکر السؤل فیہ عن الزنا و ذکرہ فی الشہادۃ لان تقادم العہد یمنع الشہادۃ دون الاقرار و قیل لوسالہ جازا زنا زنا فی صباہ پھر جب چار بار اقرار پورا ہو جائے تو اُس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور اُس نے کہا کہ زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اُسکو بیان کر دے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اُس پر حد لادم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی یہ ہے کہ اہی کی صورت میں بیان کر دے ہیں اور یہاں زنا کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت میں ذکر کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ زنا کا بہت ماضی ہو جانا کو اہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زنا بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اُس نے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ مانع نہیں تھا۔ فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ و خلی سبیلہ و قال الشافعی رحمہ و ہو قول ابن ابی لیلیم یقیم علیہ الحد لانه جب الحد باقرارہ فلا یطبل برجوعہ و انکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ و صراہ کا نقصان و حد القذف و لنا عند الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار و لیس احد یکنز بہ فیہ فی تحقیق الشبہۃ فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد و ہو القصاص و حد القذف لوجود من یکنز بہ و لا کذلک ما ہو خالص حق الشہادۃ پھر جس شخص پر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہوا ہے اگر حد قائم کیے جانے سے پہلے یا قائم کیے جانے سے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنی اقرار سے پھر گیا تو اُسکا پھرنا قبول کرے اُسکی راہ چھوڑ دی جائیگی اور امام شافعی و ابن ابی لیلیم نے کہا کہ اُس پر پوری حد قائم کر دی جائیگی کیونکہ اسکے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اُسکے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں ٹھیک جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں مٹتی ہے اور حد زنا مانع نقصان و حد القذف کے ہو گئی یعنی یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں مٹتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہے جس میں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور پھر نے میں کوئی اُسکو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اُسکے خلاف دلیلہ موجود نہیں ہے تو اُسکے اقرار میں شبہ پیدا ہو گیا (اور ہر حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہ کی وجہ سے حد کو دور کر دین) خلاف قصاص کے جس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور خلاف حد قذف کے کہ اُس میں بھی بندہ کا حق متعلق ہے تو پھر پھر جانے سے باطل نہوگا کیونکہ اُسکا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال ایسے

حدود کا نہیں ہے جو فاحش حق شرع ہیں جسے حد زنا وغیرہ۔ ویتحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک
لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لما غرض لعلک مستہا او قبلتہا وقال فی الاصل ویشنی ان یقول
لہ الامام لعلک تزوجتہا او طیتہا بشبہتہ و ہذا قریب من الاول فی المعنی۔ اور امام کے واسطے مستحب ہے کہ اقراہی
کو پھر تالیقین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اُسکو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغز کہ فرمایا کہ شاید تو نے
اُسکو چھوا یا اُسکا بوسہ لیا ہوگا اور امام محمد نے مبسوط میں کہہ کر امام کو یوں کہنا چاہیے کہ شاید تو نے اُس سے نکاح کر لیا یا شبہتہ میں اُس سے
وطی کی ہو اور یہ بھی معنی میں قریب اول ہے۔ یعنی اگر اقراہی نے کہہ دیا کہ ہاں تو حد ساقط ہو جائیگی۔ واضح ہو کہ زنا و جبر حد ہے
ہوئی ہو وہ اسقدر وطی ہو کہ مرد مکلف کا خضف لینے سے مرد عاقل بالغ ناطق کا بطع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جو فی الحال
لاق شہوت ہے یا زمانہ ماضی میں تھی حالانکہ یہ عورت اسکے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شبہتہ بھی خالی ہو اور یہ فعل دار الاسلام میں واقع
ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اُس نے اقرار کیا تو حد
مارا جائیگا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائیگا اور اگر گونگا ہو تو اُس کی کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیت لیا اور عورت کو قابو دیا و باقید
تحتہ کے اُس نے داخل کر لیا تو وہ وفن کو حد ماری جائیگی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائیگی اگرچہ وہ دوسرے کی
زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اُس سے نکاح کیا یا اُسکو خرید تو واضح ہے کہ حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہتہ نہ تھا۔ الب۔

فصل فی کیفیتہ الحد و اقامتہ و اذا وجب الحد و کان الزانی محصنا رجہ بالجحارۃ حتی یموت لانه علیہ السلام
رجم ماعزا وقد احسن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان و علی ہذا اجماع الصحابۃ۔ یہ فصل حد
کی کیفیت اور اُس کے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محسن ہے تو حاکم اُسکو پتھرون سے سنگسار کرے
یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغز بن مالک کو یہ حکم کیا کہ وہ محسن تھا اور حدیث معروف میں ہے۔ وازنا
بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ ف۔ رجیم ماغز کی حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے اور دوسری
حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ
احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجیم کیا جائیگا یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو
ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الحاکم و ابو حدیث حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان
آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جسے بعد احصان کے زنا کر لیا کہ وہ رجیم کیا جائیگا اور
دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ رنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکا مارتا ہو تو وہ قتل کیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے
اور سوم وہ کہ جسے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص میں قتل کیا جاوے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف
ہے۔ قال و یخرجہ الی ارض فضاء ویبتدی الشہود برجہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضوان اللہ علیہ الشاہد
قد تجاہر علی الاذاع ثم یستعظم الباشرة فیرجع فکان فی بدایتہ احتیال للحد و قال الشافعی رحمہ اللہ لا یشرط بدایتہ
اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع ہلک و الا ہلک غیر مستحق و لا ینکح الزم لانه اطلاق۔ اور جبریم
واجب ہو اُسکو۔ کذا و مریدان میں لجا بین اور پہلے اُسکو گواہ پھر بارین پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے
روایت ہے اور اس واسطے کہ گواہ کسی جو ٹھہری گواہی دینے پر جرات کرتا ہو پھر اُس کے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے بھر جاتا ہو تو
گواہ سے شروع کرانے میں حدود کرنے کا حیل نکلتا ہو اور امام شافعی نے کہا کہ کوڑے پر قیاس کر کے گواہ سے جرم شروع کرنا بھی شرعاً نہیں ہے
یعنی اگر کوڑا مارا ہو جیسو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ شرعاً نہیں کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارے میں بھی یہ شرعاً نہیں ہے
اور ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا ہلک ہو جاتا ہے حالانکہ جبریم کوڑے واجب ہیں۔

وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور جرم کا یہ حال نہیں کیونکہ اس سے ہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ قال فان منع الشہود من الابتداء بسقط الحد لانه دلالة الرجوع ولذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لغوات المشروط۔ پھر اگر گواہوں نے ابتداء کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایہ میں حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ حد ماسے جانے کی شرط جاتی رہی۔ وان كان مقرا ابتداء الامام ثم الناس كذا روى عن علي رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انما جسدته مثل الجسد وكانت قد اعترفت بالزنا وسادها ركن محسن زانی پر اس کے اقرار سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ مابین ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور عورت غامدہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سچے برابر چند پتھر مارے اور غامدہ نے خود اپنی زنا کا اقرار کیا تھا۔ شعیبی نے روایت کی کہ شراح نے اپنی زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اسکو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا لیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہونگا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد اور ابن ابی یونس نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنا ثابت ہوتا تو آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگ مار کرتے اور اگر زنا اس کے اقرار سے ثابت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدہ کو کنگریاں مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اسکو ابو داؤد و نسائی و بزار نے روایت کیا اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اس کے چہرہ کو بچا کر اسکو پتھر مارو اور ظاہر اس مقصود یہ تھا کہ اسکی مرصے کی ہیئت ناگوار نہ ہو جاوے واللہ تعالیٰ اعلم۔ وغسل ویكفن ویصلی علیہ لقوله علیہ السلام لما غرم صنعوبہ کما تصنعون بموتاکم ولانه قتل بحق فلا یسقط الغسل کالمقتول قصاصا وصلی ابنی علیہ السلام علی الغامدۃ بعد ما رجعت۔ اور مرد کو غسل دین اور کفن دین اور اس پر نماز پڑھیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو اور ایسے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہو تو غسل ساقط نہ ہو گا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدہ پر نماز پڑھی بعد از جرم وہ جرم کی گئی۔ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حد ثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفہ عن علقمہ بن مرثد عن ابن بربقہ عن ابیہ قال لما رجم ماعز فیل یا رسول اللہ ما تصنع بہ قال صنعوبہ ما تصنعون بموتاکم من الغسل والکفن والحطوبہ لصلوة علیہ یعنی جب ماعز کو جرم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اس کے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتی ہو وہی اس کے ساتھ کرو کہ غسل و کفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اس پر نماز پڑھو۔ اور اسناد صحیح جدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابو امامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غامدہ پر خود نماز پڑھی تو فی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہے۔ م۔ سبب زانی محسن کا بیان ہے کہ جرم کیا گیا ہے۔ وان لم یکن محصنا وكان حرافه ما تہ جلدہ لقوله تعالیٰ الزانیۃ والزانیۃ فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدہ الا انه یتخلف فی حق المحسن فبقی فی حق غیرہ معمولایہ۔ اور اگر زنا کرنے والا محسن نہ ہو اور آزاد ہو تو اسکی حد سو درے ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدہ۔ یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو ستودرے مارو لیکن یہ حکم بیا ہی عورت اور بیاہے مرد کے حق میں منسوخ ہو کر جرم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا۔ یا مہر الامام یضربہ بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا لان علیا رضی اللہ عنہما راوان لقییم الحد کسر ثمرة والمتوسط بین المبرح وغیر المولم لافضاء الاول اسے المملک دخلو الثانی عن المقصود و ہوا لان زنا جاز پس امام اسکو حکم دے کہ ایسے درے سے اسے کہ جبین گزہ نہ ہو اور ایسی مار ماسے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ

وجہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مارے یہ مراد ہو کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کر دے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر ذلت پہنچگی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باز رہے۔
 فت۔ جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہو لیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دیجائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرسل مروی ہے۔ رواہ مالک و عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ۔ وینزع عنہ ثیابہ معناه دون الازار لان علیا رضکان یا مری بالتحرید فی الحد و دولان التحرید بلع فی ایصال الالم الیہ و ہذا الحد میناہ علی الشدة فی الضرب و فی نزع الازار کشف العورة فیتوقاہ۔ اور حد مارنے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جائیں اسکے معنی یہ ہیں کہ سوائے آزار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حد مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر چوٹ خوب پہنچگی اور حد زنا کی شان یہ ہو کہ محد و کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں پردہ کھل جائیگا پس اس سے پرہیز کیا جائے۔ فت۔ اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائیگا تو آپ نے اسکو حد ماری حالانکہ اس کے اوپر قسطانی مٹی تھی پس بٹھال کر حد ماری یہ حدیث محمول ہو کہ سوائے حد زنا کے ضرب خوارسی وغیرہ میں لایا گیا ہوگا۔ اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور بھلا کر ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہو لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ و یفرق الضرب علی اعضاءہ لان الجمع فی عضو واحد قد یفیض الی التلف و الحد زاجرا لمتلف۔ اور یہ مار اس کے اعضاء پر متفرق کیا وے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہو حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہو اور تلف کرنے والی نہیں ہوتی۔ فت۔ اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہو تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس سنو کوڑے اس کے اعضاء پر متفرق مارے جائیں۔ قال الاراسہ و وجہہ و فرجہ لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحدائق الوجہ و المذاکیر و لان الفرج مقفل و الراس مجمع المحاسن و کذا الوجہ و ہو مجمع المحاسن ایضا فلا یومن فوات شئی منہا بالضرب و ذلک اہلک معنی فلا یخرج حد او قال ابو یوسف یضرب الراس ایضا رجح الیہ و اما یضرب سوطا لقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اضر بوا الراس فان فیہ شیطانا قلنا تاویلنا نہ قال ذلک فین اربع قتله و یقال انہ ورد فی حربی کان من دعاة الکفرۃ و الاہلک فیہ مستحق۔ سوائے اس کے سر و چہرہ و شرکاء کے یعنی انہیں اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اسکو ارشاد فرمایا کہ چہرہ و شرکاء ہوں کو بچا دے اور سوج سے کہ شرکاء کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہو اور سر اس کے حواس کا مجمع ہو اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہو اور چہرہ اس کے خوبون کا بھی مجمع ہو لہذا عین نہیں کہ مار کی وجہ سے اس کے حواس خوبون میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اسکو ہلاک کرنے کے معنی میں ہو تو بطور حد کے مشروع نہوگا اور امام ابو یوسف نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اس میں شیطان ہے۔
 رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکی تاویل یہ ہو کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کا فر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالنا جائز مستحق ہے۔ و یضرب فی الحد و کلما قاما غیر ممد و لبقول علی رضی اللہ عنہ یضرب الرجال فی الحد و د قیام و النساء قعود و لان مبنی اقامۃ الحد علی التشہیر و القیام بلع فیہ ثم قولہ غیر ممد و و نقد قیل المدان یلقی علی الارض و یکما یفعل فی زماننا و قیل ان ید السوط فی رفع الضارب فوق راسہ و قیل ان یدہ بعد الضرب و ذلک کلا یفعل لانه زیادۃ علی المستحق۔

اور جملہ حدود میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچ کر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردان کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بیٹھا کر حد ماری جائے۔ رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف اور اسیلہ کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں مگر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اسکی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈال کر اُسکے چہرہ پھیل کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ کوڑا اُسکے بدن پر مار کر کھینچے اور بالکل ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائیگی کیونکہ جتنی بار کا وہ مستحق ہے یہ سب اُس پر زیادتی ہے نہ۔ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کر کے کا حکم ہے۔

وان کان عبداً جلدہ خمسین جلدۃ لقولہ تعالیٰ فعلیس نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلات فی الامار ولان الرق منقص للنعمة فیکون نقصاً للعقوبۃ لان الجنایۃ عند توافر النعم فیکون ادعی الی التغلیط اور اگر زنا کر کوئی غلام (یا باندہ) ہے۔) ہو تو اُس کو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعلیس نصف ما علی المحصنات من العذاب یعنی باندہ یوں پر اس سزا کی حد کا آدھا ہے جو آزاد یوں پر ہے یہ آیت باندہ یوں کے حق میں نازل ہوئی اور اسیلہ کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے و عقوبت کو بھی آدھا کر گیا کیونکہ جسکو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر ہے تو اسکی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی۔ پس آزاد مرد نے جسکو بار عورتیں جائز ہیں پھر اُس نے زنا کرنا تو سخت سزا دی جائیگی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اسوقت کہ اسے اجازت دے پھر بھی زوجہ کو سو ف پاوے گا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹا ہو لہذا اُسکی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدھی سزا پاوے گا لیکن رحم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خود یا باہویا کنوارا ہو اُسکو جلال میں درے مارے جائینگے۔ والرجل والمرأۃ فی ذلک سوا لان النصوص تشہما۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ قصود شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المرأۃ لا ینزع من ثیابہا الا اللہ ورسولہ لان فی تجریدہ کشف العورۃ والفرود الخشوعین و حصول الکلم الی المضروب والستر حاصل بدو نہما فینزعان۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائینگے سوائے پوشین اور زنی وغیرہ بھراؤ کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ درہی ہے اور پوشین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ کھتا بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوشین اور بھراؤ دونوں اتار ڈالے جائیں۔ و تضرب جالۃ لمار و نیا ولانہ استر لہا اور عورت پر بیٹھا کر حد ماری جائیگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اسیلہ کہ ایسا کرنے میں اُسکے لیے زیادہ پردہ ہے۔ قال وان حفر لہا فی الرجم جاز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڈھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڈھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ لانہ علیہ السلام حفر للغامدیۃ الی ثد و ہما وحفر علی رءسہا لشرارۃ الہدانیۃ وان ترک لا یضرہ لانہ علیہ السلام لم یامر بذلک وہی ستورۃ ثیابہا وحفر احسن لانہ استر ویحفر الی الصدر لمار و نیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اُسکی چھاتیوں تک گڈھا کھودایا تھا۔ رواہ سلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شرارہ ہدانیہ کے واسطے گڈھا کھودایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڈھا نہیں کھود دیا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور عورت کا پردہ ڈھکنا اُسکے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڈھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سیئہ تک گڈھا کھودا جانے بدلیل حدیث غامدیہ کے جوہنے اور پردہ ایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڈھا نہیں کھودا جائیگا۔ لانہ علیہ السلام ما حفر لہا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڈھا نہیں کھودا۔ چنانچہ ابو سعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم دیا تو ہم نے اُسکو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہم نے اُسکو باندھا نہیں اور نہ اُسکے واسطے گڈھا کھودا

ولیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ روادہ سلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابو ذرین آیا کہ اُسکے واسطے گڑھا کھودا۔ اور ابن الحام نے حدیث ابو سعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی باعتماد دلیل ہو اور اگر گڑھا ہوتا تو بھانسنے کی گنجائش نہوتی۔ ولان منبئی الاقامت علی التشریح فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر منبئی ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ولیشہد عذابا عظیم من المؤمنین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رحم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط والامساک غیر مشروع۔ اور باندھنا و روکنا مشروع نہیں ہو۔ لیکن اگر بغیر رحم مکن نہو حالانکہ گراہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہو۔ کافی النبیۃ۔ ولا یقیم الموعیۃ الحد علی عبیدہ الا باذن الامام وقال الشافعی جہلہ ان یشیئہ لان لہ ولایۃ مطلقۃ علیہ کالامام بل ادنی لانہ یملک من التصرف فیہ مالا یملکہ الامام فصلا کالتعزیر ولنا قولہ علیہ السلام اربع الے الولاۃ فذکر منہا الحد وولان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد منہا اخلاص العالم عن الفساد ولہذا لا یسقط باستقاط العبد فیسئو فیہ من ہونائب عن الشریع وہو الامام اذ انابہ بخلاف التعزیر لانہ حق العبد ولہذا یغیر نصبی وحق الشریع موضوع عنہ۔ اور مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم نہیں کر سکتا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعی نے کہا کہ مولے کو جائز ہو کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولے کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہے جیسے امام کو حاصل ہے بلکہ امام سے بڑھ کر کیونکہ مولے کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہے جو امام کو حاصل نہیں ہے ورنہ شریعت تعزیر کے ہو گیا اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہے جو معصوم اور عاری دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جابر جبرین والی کے اختیار میں ہیں از اجلہ حدود کو ذکر کیا (یہ حدیث نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطاء بن راسلی سے یہ قول ذکر کیا۔ ع۔) اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الہی ہے کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اسی وجہ سے اگر نہ معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا پس وہ شخص حد قائم کرے گا جو شریعت کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اُس کا قائم مقام قاضی وغیرہ ہو بخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہو اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہو۔ امام مالک و شافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از اجلہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم ہو چھا گیا جسے زنا کیا حالانکہ وہ محصنہ نہیں ہے یعنی بیابانی نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اُسکو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ روادہ البخاری و سلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی ملکوں پر غواہ محسن ہوں یا غیر محسن ہوں حد و حد قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اُسے درے ماروں پس میں اُسکے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں مجھ جی ہو حتی کہ نفاس میں ہے تو میں ڈرا کہ اگر میں اُسکو درے ماروں تو شاید یہ مرجائے پس میں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا۔ روادہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اُسکو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو اُسکو فروخت کر دو۔ روادہ ابو داؤد و ابویوسف نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مراغہ کو پس اُسکی اجازت سے حد مارو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی مگر ابن الحام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہوگی اس واسطے کہ ظاہر حدیث یہی ہے کہ شریعت نے اس معاصی میں مالکوں کو اپنا نائب مقرر کیا ہے پس جب تک اسکا کوئی معارض قائم نہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائیگا اور مترجم کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علما و فقیہ نے اُسکے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اس میں تاویل کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہے پس شاید کہ آدمی حد

سے تھا و نہ کر کے ملوک کو سخت ایذا پہنچا و سہ خصوصاً جبکہ اس سے ناخوش ہوا و رد و کچھ بندوں کا حق نہیں ہر کیونکہ وہ خالص حق الہی
ہر قوف ہر کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہوا اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہو لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی کے
اختیار کو واجب کہا ہر و اللہ اعلم بالصواب۔ قال واحصان الزم ان يكون حراً عاقلاً بالغاً مسلماً قد تزوج امرأة
نكاحاً صحيحاً ودخل بها وهما على صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لالہیة العقوبة اذ لا خطاب دونها وما ورا
ہما بشرط النکاح البجائیة بواسطة تکامل النعمة اذ كفران النعمة تیغلط عند تکثرها و ہذا الاشیاء من جلائل النعم و مقدرة
الرحم بالزنا عند استجماعها فیما یہ بخلاف اشرف العلم لان الشرع ما ورد باعتبار ہما ونصب الشرع بالرای
ستغذروا لان الحرۃ ممکنة من النکاح الصبیح والنکاح الصبیح ممکن من الوطی الحلال والاصابة شیخ بالحلال والاسلام
یکانہ من نکاح المسلمہ ویکون اعتقاد الحرۃ فیكون اکل مزجرة عن الزنا و البجائیة بعد توفر الزواجر غلط و الشافعی ج
سینا نقضانی اشترط الاسلام وکذا ابو یوسف فی روایہ لہما ما روی ان النبی رحمہ یدین قد زینا قلنا کان ذلک بحکم
التورۃ فتم نسخ یؤیدہ قولہ علیہ السلام من اشرك بالله فلیس بمحصن و لم یعتبر فی الدخول الا یلاح فی القبل علی وجه جب
الغسل و شرط صفة الاحصان فیہما عند الدخول حتی لو دخل بالملوكة الکافرة او الملوكة او المجنونة او العبدۃ لایکون
محصناً وکذا اذا کان الزوج موصوفاً باحدی ہذہ الصفات وہی حرۃ مسلمة عاقلہ بالنعۃ لان النعمۃ بذلک تکامل
اذا الطبع یتفرعن صحبۃ المجنونة وقلما یرغب فی الصبیۃ لقلۃ رغبتہا و فی الملوكة حدرا عن رق الولد ولا یتلاف
مع الاختلاف فی الدین و ابو یوسف یخالفنا فی الکافرة و یحکم علیہا ذکرناہ و قولہ علیہ السلام لا تحصن المسلم الیہودیہ ولا النصرانیۃ
ولا الحر الامتہ ولا الحرۃ العبدۃ و در رحم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہر قوف احصان کے یہ معنی دین کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان
ہو جسے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے داخل کر لیا ہو و حالیکہ دونوں میں احصان کی صفت موجود ہو پس عاقل بالغ ہونا تو ہر امر احد کے
لاق ہونے کی شرط ہو کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الہی متعلق نہیں ہوتا ہر اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی
وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھر پور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہر اور یہ چیزیں بھی بڑی نعمتوں میں
ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے جرم مشروع ہو
تو جرم انہیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف انکے شرافت و علم شرط نہیں ہر کیونکہ شرع میں انکا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں
ہوا ہر اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہر اور دوسری دلیل یہ ہر کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہر اور صحیح
سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہر اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہر اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی
قدرت ہوتی ہر اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی ہوتا ہر تو یہ کیل یا تین اسکو ذمار سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرنے
والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہر اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت
کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہر اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محصن تھے زوجہ زنا کے جرم کیا۔ رواہ ابن حبان۔ اور
ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کرنا قریت کے حکم سے تھا بھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر کہ جسے
اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کیا وہ محصن نہیں ہر۔ رواہ اسحاق ابن راہویہ و الصواب الوقت۔ اور دخول میں معتبر یہ ہر کہ فرج میں
اسطرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہر یعنی خشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوسی نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت
احصان شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی منکوہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا ملوک یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہ ہو جائیگا
اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا ملوک یا مجنون یا بالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزادہ مسلمہ عاقلہ

ہر قودہ حصہ نہوگی کیونکہ نیت انھیں چیزوں سے پوری ہوتی ہو، ایسے کہ بخونہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہو، اور غیر بالفہرہ
کو چونکہ قودے رغبتی ہو تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہو اور ملوکہ سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہو کہ اسکی اولاد قریب
نہو جائے اور کافروں سے بے رغبتی ظاہر ہو کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافروں عورت کے
باسے میں جسے مخالفت کرتے ہیں اور حجت انبر ایک قودہ دلیل ہو جسے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ
عورت محسن نہیں کرتی اور نہ مرد آزاد کو اسکی زوجہ باندی محسن کرتی ہو اور نہ آزادہ عورت کو غلام محسن کرتا ہو۔ یہ حدیث
نہیں پائی گئی اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے مت نکاح کر کہ وہ تجھے محسن نہیں کوگی۔ ع۔ قال ویجمع فی المحسن بین الرجم والجلد لانه
علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یحرم عن المقصود مع الزعم لان زجر غیرہ یحصل بالزعم اذ ہو فی العقوبۃ اقصا ما و
زجرہ لا یحصل بعد ہلاکہ۔ اور محسن ذاتی میں رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دروں
اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اسواسطے کہ رجم کے ہوتے ہوئے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اسواسطے کہ غیر ان کو زجر
ہونا تو ذاتی کے رجم کے جانے سے حاصل ہو کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہو اور خود ذاتی کو زجر ہونا اسکا ہلکا ہونے کے برعکس نہیں
ہو۔ قال ویلایجمع فی البکر بین الجلد والنفی وانشاف فی رجم جمع بینہما حد القولہ علیہ السلام البکر بالبرکۃ جلد ماتہ ونفیس
عام ولان قسم باب الزنا رقتہ المعارف ولنا قولہ تعالیٰ فاجلدوہ وجعل الجلد کل الموجب رجوعا الی حرف
الفاء او الی کو نہ کل المذكور ولان فی التقریب فتح باب الزنا لانه ام الاستیاء من العشیۃ ثم فیہ قطع مواد
البقار فربما یخذ زنا بالکسبہ وہو من الفح ویرہ الزنا ویرہ الیہ مخرجہ نقول علی رجم کفی بالنفی فقتلہ والحدیث
منسوخ کشرہ وہو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد ماتہ ویرم بالجمارۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان یری
الامام فی ذلک مصلوۃ فیغیرہ علی قدر ما یرے وذلک لتزیر وسیاستہ لانه قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الکفر
فیہ لے الامام وعلیہ کل النفی المروی عن بعض اصحابہ رحمہ۔ اور کنواری زنا کار کی سزا میں سو درے کے ساتھ ایک سال کا
شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائیگا خواہ مرد ہو یا عورت بولینے بطور حد کے جمع نہ کیا جائیگا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہو اور امام شافعی رحمہ اللہ دون
باتوں کو بطور حد جمع کرتے ہیں پہل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سو درے اور ایک سال کا شہر بدر کرنا
(رواہ مسلم) اور اس دلیل سے کہ زنا کار دروازہ بند ہونا جو بد شہنشاہی نہاد ہونے کے ہو جاتا ہو اور جاری دلیل یہ ہو کہ انتہا
مے فرمایا کہ فاجلدوہ پس درے کو سزا دے واجب کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فاء کو دیکھو لینے معنی یہ ہیں کہ جسے زنا کرنا اسکی
واجب سزا یہ ہو سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہو یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں (یس اگر افسر دوسری سزا دیا وہ
کیجا نے حکم متغیر ہوا جاتا ہو اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہو) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر
کونے میں زنا کار دروازہ کھلا جاتا ہو کہ اپنے کنبہ سے اسکی حیاداری اٹھ جائیگی پھر شہر بدر کرنے میں اسکے بقا کا مادہ یعنی کھلنے پینے
کا سامان منقطع ہوا جاتا ہو تو بسا اوقات عورت زنا کاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرے اور یہ زنا کاری کے طریقوں میں سب سے
بدتر ہو اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہو کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہو۔ (رواہ محمد فی الاثر)
اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہو جیسے اسکا یہ جز و نسخ ہو کہ بیا باجو بیا ہی کے ساتھ زنا کرے تو سزا
درے اور تچہ دون سے رجم ہو (اور اسی کو حاکمی و منذری نے اختیار کیا) اور اسکا طریقہ اپنے موقع پر بیان کیا ہو پس شہر بدر
کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہو سکتی ہو لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنوں تک وہ مصلحت کے
شہر بدر کرے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہو کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتوں میں مفید ہوتا ہو تو یہ امام کی رائے پر رہا اور بعض صحابہ

رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انھوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی سے لغزیر و سیاست پر محمول ہوئے۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دسے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دسے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے دسے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذ انی المریض وصدہ الرحم رحم لان الاملاک مستحق فلما یمنع بسبب المرض اور اگر مریض نے زنا کیا اور رحم اُس پر واجب ہوا تو رحم کر دیا جائے (اُس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کر دینا اُس پر مستحق ہے تو مریض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یراکم یقضی اسے الہلاک واما لا یقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اُس پر دسے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے دسے نہ مار جائیں گے تاکہ ہلاکت تک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی میں جو رکاوٹ نہ ہو نہین کاٹا جائے۔ واذ انت الحامل لم تحدد حتی تضع حملہا کیونکہ دوسری اے ہلاک الولد و جو نفقہ محترمتہ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اُس کو رحم کیا جاوے یہاں تک کہ وضع حمل کرے تاکہ اسکا بیج بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس مجرم ہے۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی تتعالی من نفاسہا اے ترقیع یہ یہ بہ تخرج منہ لان النفاس نوع مرض فیوخرالی زمان البر بخلات الرحم لان تاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفہ رحم انہ یوخرالی ان یستغنی ولدہا عنہا اذ لم یکن احد یقوم بقربتہ لان فی تاخیر صیانتہ الولد عن الفیاع وقد ردی انہ علیہ السلام قال للغامدۃ بعد ما وضعت ارجعی حتی یتستغنی ولدک ثم اجلی تجلس اے ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبیئۃ کیلا تہرب بخلات الاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یغید الجبس واما علم۔ اور اگر حاملہ کی حد دسے ہوں تو دسے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جائے کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کیا جائیگی بخلات رحم کے کہ اُس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہین کیا جاتی ہے اس واسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رحم میں بھی یہاں تک تاخیر کیا جائے کہ بچہ اسکی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اُسکی پرورش کا کفیل نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لا جاتا یہاں تک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پردا ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے پھر حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ بچہ جسے بشرطیکہ یہ حد بدر لیا گیا ہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے بھر گئی تو مفید ہے کہ جس قید خانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہین ہے واما علم۔ ف۔ واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جانے کی امید ہو اُس کے دون کی حد میں تاخیر کرنا جائز نہ تھا بلکہ قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہ ہوگی بلکہ اُس شخص کے مانند جاری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہین کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو بیچوں کا ایک کچھ ایسے طور پر بنایا جائے کہ ایک بارگی اُسکو مارنے سے شافعی کے سرے اُسکے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث سعید بن سعد بن عبد اللہ ہے کہ انھوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلق تھا جس نے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعید بن عبد اللہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اُسکو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اُسکو حد مار دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے کہ وہ اسکو برداشت نہین کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو بیچوں کا ایک گٹھا باندھ کر ایک بار اُسکو مار دو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و ابی داؤد و ابی حاتم و ابی یوسف و ابی حنیفہ و ابی حنیفہ و ابی حنیفہ و ابی حنیفہ۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجب

یہ باب ایسے وطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب للحد هو الزنا و...

فی عرف الشریع واللسان وطی الرجل المرأة فی القبل فی غیر الملک وشبہہ الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطی سے حد واجب ہوئی تو وہ زنا ہو اور زنا کے معنی شرع ولعت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اسکی فرج میں وطی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو۔ اور مترجم نے اسکی تمام تعریف سابق میں ذکر کر دی ہو اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قیدکی وجہ اور فائدہ بیان فرما دین چاہیے فرمایا۔ لانا فعل مخطور و الحرمۃ علی الاطلاق عند التری عن الملک وشبہہ تہید ذلک قولہ علیہ السلام اور کو احد و بالشہات ثم الشبہہ نوعان شبہہ فی الفعل و تسمی شبہہ اشتباہ و شبہہ فی المحل و تسمی شبہہ حکمیہ فالاولیٰ تحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان معناه ان یظن غیر الدلیل دلیلاً ولا بد من الظن التحقق الاشتباہ والثانیۃ تحقق لقیام الدلیل الثانی ذاتہ ولا یحتاج علی ظن الجانی واعتقاده وایسی یسقط بالتوہین لا طلاق الحدیث و لنسب ثبت فی الثانیۃ اذا ادعی الولد ولا یثبت فی الاولیٰ وان ادعاه لان الفعل تخص زنا فی الاولیٰ واما یسقط الحد لامر راجع الیہ و ہواشبہہ الام علیہ فلم یخص فی الثانیۃ شبہہ الفعل فی ثانیۃ مواضع جاریۃ ایہ و امہ و زوجتہ و المطلقة ثلثا وہی فی العبدۃ و باننا بالطلاق علی مال وہی فی العبدۃ و ام ولد یعتقما بولای وہی فی العبدۃ و جاریۃ المولیٰ فی حق العبد و جاریۃ المرہونۃ فی حق المرہون فی روایت کتاب الحدود فقہ ہذا المواضع لاحد اذا قال ظننت انما تحل لے و لوقال علمت انما علی حرام وجب الحد و شبہہ فی المحل فی سببہ مواضع جاریۃ ابنہ و المطلقة طلاقاً باننا بالکنایات و جاریۃ المبیعۃ فی حق البائع قبل التسليم و الممہورۃ فی حق الزوج قبل القبض و المشرکۃ بینہ و بین غیرہ و المرہونۃ فی حق المرہون فی روایت کتاب الرہن فقہ ہذا المواضع لا یجب الحد وان قال علمت انما علی حرام ثم اشتبہہ عند ابی حنیفہ رجعت بالعقد وان کان متفقاً علی تحریمہ و ہوا عالم بہ وعندہ الباقین لا تثبت اذا علم تحریمہ و یظهر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یتیک ان شاء اللہ تعالیٰ اذا عرفنا ہذا۔ اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہوا اور کامل حرام ہونا اسکا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح و ملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ سے بھی خالی ہوا اور اسی کی تائید فرماتا ہو جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حد کو دو کر دو بھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک فعل میں شبہہ اور اسکو شبہہ اشتباہ کہتے ہیں اور وہ محل میں شبہہ اور اسکو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں (مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیرا رات میں اپنی زوجہ خیال کر کے اُس سے وطی کر لی تو یہ شبہہ فعلی ہو اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دیکر عدت میں اُس سے وطی کی یہ خیال کر کے کہ مجھے حلال ہو یا اپنے پسری کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محلی ہے) پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر اشتباہ طاری ہو جائے کیونکہ اُسکے سامنے یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہو اور گمان ضرور ہو تاکہ اشتباہ متحقق ہو اور دوسری قسم کا تحقق بدون اُسکے گمان کے بھی اُسوقت ہو جاتا ہے کہ جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہو جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے اور اسکا وجہ اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حد زنا کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے لیکن دونوں قسم کے شبہہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہہ میں اگر بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا اور پہلی قسم کے شبہہ میں نہیں ثابت ہوگا اگرچہ نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہہ میں وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اسوجہ سے ساقط ہوگئی کہ اُس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اُسکی طرف راجع ہو یعنی لہا کہ یہ امر مجھے شبہہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہہ میں محض زنا نہیں ہے پس شبہہ فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے اول یہ کہ اپنے باپ و دادا کی باندی سے وطی کی دوام اپنی مان یا نانی و ادوی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوام اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اُس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق یا من دینے کے بعد عدت میں اُس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو اذا ذکر کے عدت میں اُس سے وطی کی سہم غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی کی

سے دلی کی ہشتم مرتبہ نے جس باندی کو رہن لیا تھا اُس سے دلی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے اور یہی روایت مختار ہے اور کتاب الزہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے (ع-د) پس ان آٹھوں مواقع میں اگر دلی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں اسکو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہ کے موقع میں ایک یہ کہ اپنے بستر کی باندی سے دلی کی دوم یہ کہ کناہ سے طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے دلی کی سوم یہ کہ بالغ نے باندہ کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اُس سے دلی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ قبضہ کرنے سے پہلے اُس سے دلی کر لی چشم جو باندی اُسکے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اُس سے دلی کی ششم مرتبہ نے مرہونہ یا سے دلی کی لیکن یہ کتاب الزہن کی روایت پر ہے پس ان موقعوں پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اُسے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے بھروسہ ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وہ کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ دلی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جسے نکاح کرنا دلی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آدیا گیا ہے جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہ دو قسم پر ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تصریح کرتے ہیں۔ ومن طلق امرأته ثلاثاً ثم وطئها في العدة وقال علمت انه علي حرام حد الزوال المالك المحلل من كل وجه فكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانقضاء الحل وعلى ذلك اجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لاختلاف ولو قال طئنت انها تحل لے لا يحل لان النطق في موضعه لان اخر المالك قائم في حق النسب والنسب واجب في النفقة فاعتبرت طئنت في اسقاط الحد واما الاول اذا اعتقها مولاهما والاختلاف في المطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دین بھر عدت میں اُس سے دلی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو اسکو حد ماری جائیگی (یعنی اگر محسن ہے تو رحم کیا جائیگا ورنہ سو دسے مارے جائیگے) کیونکہ حلال کر لے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو شبہ بالکل نثار ہے اور قرآن مجید ایسی عورت کی حالت نثار ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلوت کرے اُسکا قول معتبر نہیں ہے کیونکہ اسکو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلوت ہے اور اگر دلی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال تھی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہی ایسے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت کے اندر لوکا ہو تو اسی مرد سے اُسکا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو نکلتے سے مانعت ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ بھی واجب ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اُسکا گمان معتبر ہو اور اگر ام ولد کو اسے مولیٰ نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو طلع دید یا یا بعد کو مال پر طلاق دیدی پھر عدت میں اُس سے دلی کی تو نکاح حکم بھی بمنزلة مطلقہ ثلاثہ کے ہے کیونکہ اُسکی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت میں بعضے آثار ملک موجود ہیں۔ ولو قال لها انت خلیة او بریة او امرک بیدک فاخارت نفسها ثم وطئها في العدة وقال علمت انها علي حرام لم یجد لاختلاف الصحابة رضیہ فممن مذہب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ رجیة وکذا الجواب فی سائر الکنايات وکذا اذا نُسے ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا بریہ ہے یا کہا کہ تیرا امرتیرے ہاتھ پر ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کناہ یہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اُس سے عدت میں دلی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو بھی اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے چنانچہ حبیب عمر رضی اللہ عنہ یہ کہ کناہ سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کناہات میں ہے اور اسی طرح اگر کناہ سے تین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اسکے بھی اختلاف ہے۔ ولاحد علی من وطئ جاریة ولہ ولولہ ولولہ وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة حکية لا تنشأت عن دلیل وهو قوله عليه السلام انت و مالک لابیک والا بوة قالہ فی حق المحترمة۔

اور جس شخص نے اپنے بصر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اُس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لیے کہ یہ شبہ
 حکیمہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت والک وابیک یعنی تو اور قرآن مال پر
 باپ کا ہے۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن جان فی الصبح والبیہار وغیرہم و ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور حق پوری داد کے بارے میں
 بھی قائم ہے۔ یعنی داد کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اُس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو۔ ع۔ وغیرہ
 النسب منہ وعلیہ قیمۃ الجاریۃ وقد ذکرناہ واذا وطئ جاریۃ ابیہ او امہ او زوجتہ وقال طننت انما تحل لے فلا حد
 علیہ ولا علی قاذفہ وان قال علمت انما علی حرام حد وکذا البعد اذا وطئ جاریۃ مولاد لان میں ہوں لا انبساط فی
 الانتفاع فطنۃ فی الاستمتاع محتمل نکاح شہتہ اشتباہ الا انہ زنا حقیقۃ فلا یجوز قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ
 طننت انما تحل لے والفعل لم یتبع فی الظاہر لان الفعل واحد۔ اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور باپ پر
 فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور ہم اسکو نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے
 وطی کی اور کہنا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اُس پر حد زنا نہ ہوگی لیکن جو شخص کہ اُسکو زنا کاری کی تمت لگا دے
 اُس پر بھی حد قذف نہ ہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہ سے ساقط ہے اور اگر اُس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ
 مجھ پر حرام ہے تو اُسکو حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ
 نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اُسکو وطی مسلح ہونے کا گمان ہو تو یہ شبہ اشتباہ
 ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اُسکو زنا کاری کا عیب لگا دے اُسکو بھی حد قذف نہیں ماری جائیگی اور اسی طرح
 اگر باندی نے کہا کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعوے نہیں کیا تو بھی ظاہر الرادۃ میں غلام پر حد نہ ہوگی
 کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ وان وطئ جاریۃ اخیه او عمہ وقال طننت انما تحل لے حد لانه لا انبساط فی المال فیما بینہما
 وکذا اسائر المحارم سوی الولاد لما بینا۔ اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہنا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے
 تو حد ماری جائیگی کیونکہ اس کے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ میں کوئی انبساط نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل مامون وخال
 وغیرہ کا ہے سوائے اُن کے جنہوں نے ولادت کی قرابت پر بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی باپ و دادا وغیرہ میں جو قرابت ولادت کے
 مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اپنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاویں تو شبہ حلت کو بھی گنجائش
 ہے اور مامون وخال وچچا وغیرہ میں ایسا انبساط نہیں تو شبہ کو بھی گنجائش نہیں ہے۔ ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت انسا
 انما زوجک فوطیہا لا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رضہ وبالعدۃ ولانہ اعتمدہ دلیلًا و ہوا الاخبار فی موضح الاستنباط
 اذا الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبن غیرہانی اول الوہلۃ فصار کالمغزوہ ولا یحد قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف
 لان الملک منعدم حقیقۃ۔ اگر کچھ کے بعد زفات کی رات کو شوہر کے پاس اُسکی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دیکے اور
 عورتوں نے کہا کہ یہی قریبی زوجہ ہے پس اُسے اُس سے وطی کر لی تو اُس پر حد نہیں ہے لیکن اُس پر ہر لازم ہو گا یعنی عورت کا جو ہر ہوتا ہو
 وہ دنیا پڑ جائیگا پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ افرنین ملاحظہ کریں اسی پر جامع
 منع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خروینے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اس واسطے کہ انسان کو اول ہی بارے میں
 اپنی زوجہ وغیرہ میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہو (یعنی جسکو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھے نکاح
 کر لے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھانجی ہوئی تو بھائی سے اُسے بعد نکاح کے وطی کی تو اُس پر حد نہیں ہوتی
 ہے پس ایسا ہی بیان ہو۔ ع۔) اور جو شخص اسکو زنا کی تہمت لگا دے تو اُسکو حد قذف نہ ماری جائیگی جو وطی حرام کے لیے کہ ملکیت
 درحقیقت ندارد اور یہی ظاہر الرادۃ ہے ولیکن ابویوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اُسکی تہمت دینے والے کو حد ماری جائے۔

ومن وجد امرأة علی فراشه فوطيها فعليه الحد لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن لظن مستند الي دليل
 وبه لانه قد ينم على فراشها غير ما من المحارم التي في بيتهما وكذا اذا كان اعلم لانه يمكن التمييز بالسؤال وغيره
 الا اذا كان دعاءا فاجابة اجنبية وقالت انا زوجك فواقها لان الاخبار دليل - جسے اپنے بچھونے پر ایک عورت
 کو پکڑا اس سے دلی کر لی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ یہ تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہو سکتا ہے تو رسکا گن کی دلیل
 کی جانب مستند نہوا تو اشتباہ نہوا کیونکہ کسی اسکے بچھونے پر اسکی زوجہ کے سوا کسی مان بہن وغیرہ دیگر محارم جو اسکے گھر میں نہ ہو سورا
 کرتی ہیں اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے
 نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اسے قبول کیا کہہا کہ میں تیری زوجہ ہوں پس اسے اسکے ساتھ دلی کر لی تو حد واجب نہوگی کیونکہ خبر رسا
 ایک دلیل ہے - اور اگر وہ صرف دلی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اسے زبان سے اچھا کہہ دیا اور اندھے نے دلی کی تو حد جاری جائیگی
 - ومن تزوج امرأة لا یکل لہ نکاحا فوطيها لا یجب علیہ الحد عندی حنیفہ رحمہ لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علم بذلک
 وقال ابو یوسف ومحمد و الشافعی رحم علیہ الحد اذا کان عالما بذلک لانه عقد لم یصادف محله فیلنکما اذا ضیف
 الی الذکور و ہذا لان محل التصرف ما یكون محلا حکمہ وحکمہ الحبل وہی من المحرمات ولابی حنیفہ رحمہ ان العقد صا د بمحل
 لان محل التصرف ما قبل مقصوده والانخی من بنات نبی آدم قابلہ للتولد وہو المقصد وفکان منعی ان ینقض فی حق جمیع
 الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ حقیقۃ الحبل فیورث اشبہہ لان اشبہہ ما یشبہہ الثابت لانفس الثابت الا انہ ارجح
 جریۃ ولیس فیہا حد مقدر بغيرہ جس مرد نے اسی عورت سے نکاح کیا جو دلی حرام ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے دلی کی تو نام
 ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہوگی لیکن اسکو عذاب کی دردناک تکلیف دیکھا لگی بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو اور یہی سفیان ثوری
 و زفر کا قول ہے (اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے) (اور امام مالک و احمد و دیگر فقہانے) کہا کہ اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر ہو کیونکہ
 یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو نہ ہو گیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو نہ ہوتا ہے سو اسے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح
 کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہے وہ دلی محرمات سے ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا
 کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم میں سے عورتیں سب ہی قابل ہیں تو چاہیے کہ یہ
 نکاح جملہ احکام کے حق میں منقذ ہو لیکن شرعی تحريم سے اسے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا پس اس عقد سے ایک شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ شبہ وہی ہے جنابت
 کے مشابہ ہونہ وہ کہ خود ثابت ہو کر جو کہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرری نہیں ہو تو اسکو تعزیر دیکھا لگی ہے لیکن اس
 مسئلہ میں غوی صاحبین کے قول پر ہے - الخلاصہ - اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے المفسر - لیکن شروح میں
 امام کے قول کو ترجیح دی لہذا نتیجہ القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتویٰ دینا اولے ہے - د - مترجم کہتا ہے کہ بھر لغزیر یہ ہوگی کہ ایسے
 شخص کو قتل کر دیا جائے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ میرے مامون ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھگڑا
 دیکر بھجوا تھا کہ جس شخص نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہو اسکا سر کاٹ لاوے - رواہ العزیزی وغیرہ اور ایسے کہ اگر اجنبی عورت یا بچی
 باندی کی متعین دلی کرے تو اسی قسم کی سزا ہے تعزیری درر وغیرہ میں مذکور تو زمان بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے بد جرم
 اولے ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور نہ فطرت کا فرق معارض شدت نفس ہے واللہ تعالیٰ اعلم - ومن دلی اجنبیہ فیسا دون
 الفرج یغزر لانه منکر لیس فیہ شے مقدر ومن اتے امرأۃ فی الموضع المکرود او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیہ عند
 ابی حنیفہ رحمہ و یغزرو قال فی الجامع الصغیر و بدع فی السجمن وقال ابو کالزنا ر فیہ وہو احد قوے الشافعی کہ قول
 فی قول یحتمل ان کل حال لقولہ علیہ السلام فکلوا النواقل و المفعول ویردی فارجوا الالعی والاسفل ولہما انہ فی
 معنی الزنا لانه قضاء الشهوة فی محل مشعشعی علی سبیل الکمال علی وجہ تحضیر جہا المقصد فصح الحارولہ انہ لیس بزنا

مادہ جانور کا ستر ڈھکانا واجب نہیں ہے پس یہ زنا نہوا ولیکن دلی کنندہ کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ فعل مکروہ ہے اور در جو حدیث میں آیا کہ جس چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اُسکو قتل کر کے جلادیا جائے تو یہ حکم اس واسطے تھا کہ لوگ اسکا واقعہ بیان نہ کرتے رہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔ **ف** واضح ہو کہ چوپایہ سے دلی بالاجماع حرام ہے اور اختلاف اس بارہ میں ہوگا ابھر حد زنا جاری ہو نہیں تو چاروں فقہاء کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے ولیکن تعزیر دیجائیگی اور تعزیر میں بحسب مصلحت امام کو تحمل کا اختیار ہے چنانچہ جس شخص کو ولایت کی عادت ہو تو امام اُسکو قتل کر دے اور ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اُسکو قتل کر دو اور چوپایہ کو بھی قتل کر دو پس ابن عباس سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہے تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سنا ولیکن میری رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اُسکا گوشت کھایا جائے یا اُس سے دودھ وغیرہ کا نفع اٹھایا جائے۔ **ر** رواہ الترمذی۔ اور یہ وجہ دوسری حدیث میں مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہے اور اُسکو قتل کر دو اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جسکے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ **ر** رواہ احمد والوداد و الدونائی و الحاکم اور بہیقی نے اس حدیث کی صحت کی طرف میل کیا۔ **ف** ع۔ ومن زنی فی دار الحرب اوفی دار البغی ثم خرج الینا لایقام علیہ الحد وعند الشافعی رحمہ اللہ لانه التزم بالسلامہ احکامہا ینما کان مقامہ ولما قولہ علیہ السلام لا یقام الحد و دنی دار الحرب ولان المقصود ہوا لا ترجار و ولایۃ الامام منقطعة فیہما فیعرے الوجوب عن البغی و لا یقام بعد ما خرج لانہا لم تتعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غری من لہ ولایۃ الاقامۃ بنفسہ کالتخلف۔ **و** امیر المصطفیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ من زنی فی معسکہ لانه تحت یدہ بخلاف امیر العسکر و السریۃ لانه لم یفوض الیہما الاقامۃ۔ اور جس شخص نے ایسے کافروں کے ملک میں زنا کیا جسے لڑائی ہو یا باغیوں کے ملک میں زنا کیا پھر جاری ملک میں نکل آیا ایسے یہاں زنا کا اقرار کر دیا تو ابھر حد نہیں قائم کی جائیگی اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اُس نے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کر لیے چاہے جہاں ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حدود نہیں قائم کیے جائیں گے اور اس وجہ سے کہ حد سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس فعل سے یا ترہے حالانکہ امام کی ولایت حربیوں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حد واجب ہونا بیفائدہ ہے اور وہاں سے دارالاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہو گی کیونکہ یہ بخش جوت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہو جائیگا اور اگر جہاد میں ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہے جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر میں سے جو شخص زنا کرے اُس پر زنی کا حد لگایا جائے کیونکہ یہ اُسکے ماتحت ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی تکرے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا پھر نہیں کیا گیا ہے۔ **ف** اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سر دیکھا گیا ہو تو جائز ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی ولیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی مسلمان پر حد قائم نہ کریں۔ **ر** رواہ ابن ابی شیبہ اور چونکہ یہ حکم بشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود محبت ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسربن ارطاة رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں چاروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔ **ر** رواہ الوداد و الترمذی و النسائی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ دشمن کے سامنے ایسا نہ کرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہو وہ دشمنوں سے جلتے۔ **و** اذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمیۃ او زنی ذمی بحربۃ یحرم الذمی والذمیۃ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ ولا یحد الحربی والحربۃ وہو قول محمد حنفی ذمی یعنی اذانہ نے بحربۃ قما اذانہ الحزلی بذمیۃ لایحد ان عند محمد رحمہ اللہ و قول ابی یوسف رحمہ اللہ و قال ابی یوسف رحمہ اللہ و قول محمد و ہو قولہ الاخر لابی یوسف رحمہ اللہ ان المستامن التزم احکامنا مذمۃ مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزم احکامنا

مدہ عمرہ و لہذا یجد حد القذف ویقتل قصاصاً بخلات حد الشرب لانه یعقد باجنہ و لہما انہ ما دخل للقراریل
لحاجۃ کالتجارۃ و نحو ہا فلم یضرب من اہل دارنا و لہذا تمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی بہ و ہذا
النہی من الحکم ما یرجع الی تحصیل مقصودہ و بہ حقوق العباد لانه لما طمع فی الانصاف یلزم الانصاف و المقصود
و حد القذف من حقوقہما حد الزنا و حق الشہد و محمد رحمہ و ہو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأۃ
ما لعلہ علی ما ذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ فاستنباع الحد فی حق الاصل یوجب استنباعہ فی حق التبع اما الاستناع فی
حق التبع لایوجب الاستناع فی حق الاصل نظیرہ اذ زنی البائع ابصیۃ او مجنونہ و تمکین البائتہ من البصی و المجنون
و لابی حنیفہ رحمہ فیہ ان فعل المحرمی مستامن زنا لانه مخاطب بالحرمان علی ما ہو الصیحح وان لم یکن مخاطباً بالشرع
علی اصلنا و التکمین من فعل ہو زنا موجب للحد علیہا بخلات البصی و المجنون لانہما لایخاطبان و نظیر ہذا لاختلاف
اذا زنی المکرہ بالمطاعۃ متحدہ بالمطاعۃ عندہ و عند محمد رحمہ لا متحدہ۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت
سے زنا کیا یا کوئی حریہ عورت امان لیکر دار الاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد سے زنا کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت
میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائیگی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور حریہ عورت محدود
نہوگی اور ذمی مرد کے حق میں امام محمد کا بھی یہی قول ہے لیکن جب ذمی مرد نے حریہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد
کو حد ماری جائیگی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمد کے نزدیک دو دن کو حد نہیں ماری جائیگی اور یہی ابو یوسف
کا پہلا قول ہے پھر امام یوسف نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائیگی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا
امان لیکر چلے دار الاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا برابر ہمارے احکام کے موافق
عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کی تمت لگاوے تو اس کو حد
قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے میں بھی حد ماری جائیگی بخلات
شراب بخاری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں پہنچتا
بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والے یعنی مسلمان یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے
اس کو قدرت ہوتی ہے کہ دار الحرب کو لوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل
نہیں کیا جاتا ہے اور ہمارے احکام کا التزام اس نے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے اس کا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہیں
کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے بوجھ لازم ہو گا وہ بھی پایا جاوے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز ہے
جس سے جنہوں کا حق متعلق ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور فحش تمت لگانا مقتضی ہے کہ اس کو سزا دی جائے
لہذا حربی کو اس کے التزام کے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دی جائیگی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہوگی
اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کر کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے
چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے توجہ اصل لینے مرد کے حق میں حد متنع ہوتی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق
میں بھی متنع رہے کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں لینے حریہ عورت کے حق میں حد متنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد
ذمی کے حق میں بھی متنع ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد
سے حد ساقط نہیں ہوتی ہے اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو یا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت
کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابعہ ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لیکر آیا اس کا بد فعلی کرنا حد حنیفہ زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی
یہ حکم ہے کہ حرام نکوین اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافروں کی عورت نے اپنے اوپر

زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہو یعنی عورت کا ذرہ پر حد واجب ہوگی لیکن یہ صرف ذمہ عورت میں ہی برخلاف طفل و مجنون کے
یہ دونوں بشریت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے
زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائیگی۔ اور امام محمد کے نزدیک عورت مجنون
ہوگی۔ کیونکہ مرد مجبور سے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت تابعہ سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذ انزلنا النبی
اوالمجنون بامرأة طاعة فلا حد علیہ ولا علیہا وقال زفر و الشافعی رحمہما علیہما وہو روایت عن ابی یوسف
وان زنی صحیح مجنونہ وصغیرۃ تجامع شلہما حد الرجل خاصۃ و ہذا بالاجماع۔ اور اگر طفل یا مجنون نے ایسی عورت سے زنا
کیا جسے خود اپنے اوپر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو اخیر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی
اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی (مرد) کی
سے جو قابل جماع ہو زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائیگی یعنی مجنونہ وصغیرہ پر حد نہ ہوگی اور سپر اجماع ہے۔ پس اختلاف صرف
اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کر لیا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی۔ لہذا العذر من جانبہا
لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فلذا العذر من جانبہ و ہذا لان کلامہ مواخذہ لبعولہ ولنا ان فعل الزنا تحقیق منہ
وانما ہی محل الفعل و لہذا لیس فی ہو واطنا و زانیہ و المرأة موطوءة و من زانیہا الا انہا سمیت زانیۃ مجازا التسمیۃ للمفعول
باسم الفاعل کالراغب فی معنی المرضیۃ اولکونہا منسبۃ بالملکین فیتعلق الحد فی حقہا بالملکین من قبیل الزنا و
ہو فعل من ہو مخاطب بالکف عنہ و مؤثم علی ما خیر فیہ و فعل العصبی لیس بہذہ الصفتۃ فلا ینافی الحد۔ زفر و شافعی
وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا، اسی طرح مرد کی جانب عذر ہونے
سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی زانیہ میں سے ہر ایک اپنے فعل پر اخذ ہیں اور ہر دہریہ دلیل
یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے مدعی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں
اور عورت موطوءہ و مزنیہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اسکو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا
نام دید یا جیسے مرضیہ کو رانیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اُس نے اپنے
او پر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اسوجہ سے متعلق ہوگی کہ اُس نے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس
مرد کا ہے جسکو اس سے بازرہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اُس کے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال و
من اگر ہمہ السلطان حتی زنی فلا حد علیہ و کان ابو حنیفہ رحمہما یقول اولایحد و ہو قول زفر رحمہما لان الزنا من
الرجل لا یكون الا بعد انتشار الآلۃ و ذلک دلیل الطوائف اعمیۃ ثم رجع عنہ فقال لا حد علیہ لان سببۃ الملکی قائم
ظاہر و الانتشار دلیل مرد و لانه قد یكون من غیر قصد لان الانتشار قد یكون طبعاً لا طوعاً کما فی النائم فاوثر
شبیہہ وان اگر ہمہ غیر السلطان حد عند ابی حنیفہ رحمہما و قال لا یحد لان الاکراہ عنہ ما قد تحقیق من غیر السلطان
لان المؤثر خوف الهلاک و انہ تحقیق من غیرہ و لہ ان الاکراہ من غیرہ لا یدوم الا ناور التکلیف من الاستعانة
بالسلطان او بجماۃ المسلمین و تکلیف دفعہ بنفسہ بالسلح و النادر لا حکم لہ فلا یقط بہ الحد بخلاف السلطان لانه لا ین
الاستعانة بغيرہ ولا الخرج بالسلح علیہ فانترقا۔ اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اسکو قتل وغیرہ کا خوف دیا
کہ اُس نے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا جب ہی
صادر ہو تو اسکو آکثر منتشر ہو لینے قائم ہوا اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اُس نے بخوش خاطر ایسا کیا پھر ابو حنیفہ نے اس سے
رجوع کر کے کہا کہ سپر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اسکو اس فعل پر تلامذہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گردانے میں

تو وہ ہو کہ چونکہ انتشار کبھی بغیر قصد کے ہو جاتا ہے یعنی بمقتضای طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد و ارادہ جیسے خواب میں ہو پس شبہ پیدا ہو گیا اور اگر اُسکو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک اگر اہل کبھی سلطان کے سوائے دوسرے سے بھی تحقق ہوتا ہے اسلئے کہ موثر و خوف ہلاکت ہے اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اگر اہل ہو وہ پابدار نہیں ہوتا مگر شاذ و نادر کیونکہ اُسکو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اُسکو اختیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اُسکا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اگر اہل سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اُسکا اگر اہل مجبور کیونکہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر اختیار اٹھا سکتا ہے تو سلطان وغیر سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اقر

البيع مرات فی مجالس مختلفہ انہ زنی بفلانہ وقالت ہی تزوجنی او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد علیہ وعلیہ المہر فی ذلک لان دعوی النکاح یجوز الصدق وھو لیس بالظرفین فادرت شبہہ واذا سقط الحد وجب المہر تعظیماً لخطر البضع۔ اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ میں نے اس سے کچھ نہ کیا ہے اسلئے کہ اس سے کچھ نہ کیا گیا ہو یا ایک عورت نے اس طرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اس کے ساتھ کچھ نہ کیا ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اُسپر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہو گیا اور جب حد ساقط ہو گئی تو اہل عورت کے خلاف ظاہر کرنے کو مہر واجب ہوا۔ ومن زنی بجاریۃ قتلھا فانہ یحد وعلیہ النقیۃ معناه قتلھا بفعل الزنا ولا نہ جنی جناۃ ین فیہ فر علی کل واحد منہما حکم وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یحد لان تقرضمان النقیۃ سبب ملک الائمۃ فصار کما اذا اشتراک بعد ما زنی بہا وھو علی ہذا الاختلاف واعتراض سبب ملک قبل اقامۃ الحد یوجب سقوطہ کما اذا ملک لیسر قبل القطع ولما نہ ضمان قتل فلا یوجب ملک لانہ ضمان دم ولو کان یوجبہ فانما یوجبہ فی العین کما فی ہبۃ المسروق لانی منافع البضع لانہا استوفیت والملك یثبت مستنداً فلا یطہر فی استوفی لکونہا معدومۃ و ہذا بخلاف ما اذا زنی بہا فانہ یجب علیہا مہر علیہا قیمتہا ویسقط الحد لان الملك ہنا لک یثبت فی الحبث العیار وہی عین فاو رثت شبہہ۔ ایک مرد نے غیر کی چھوڑی سے زنا کیا کہ وہ مر گئی تو زانی حد مارا جائیگا اور اُسپر قیمت واجب ہوگی اس کے معنی یہ ہیں کہ زنا کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دوجرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اُسکا حکم مرتب ہوگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہوتا اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا مالک ہو گیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اُسکو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے جو مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہو گیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اُسپر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ مہر کرنے کی صورت میں ہے یعنی جیسے جو مال مسروقہ مہر کر دیا یوں ہی باندی کی ذات اُسکی ملک میں آگئی اور اُسکی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لی گئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھوڑی سے زنا کر کے اُسکی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اُسپر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ ایسی صورت میں اس کا فی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہہ پیدا ہو گیا۔ یعنی پہلی صورت میں جب حد ساقط ہو جائیگی

مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہو اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اسکی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہو بخلات دوسری صورت کے کہ اُسین کا بی باندی باقی ہو۔ قال وکل شیء صنعه الامام الذی لیس فوقہ امام فلا حد علیہ الا انفصا ص فانه یؤخذ بہ وبالا موال لان الحد وحق اللہ تعالیٰ واثما مہا الیہ لا الی غیرہ ولا یکنہ ان یتقیم علی نفسه لانه لا یغید بخلات حقوق العباد لانه یتوفیہ ولی الحق اما تمکنہ او بالا استعانہ بمنۃ المسلمین و انفصا ص والا موال مہا و اما حد القذف قالوا المقلب فیہ حق الشرع حکمہ کما سائر الحدود الہی ہی حق اللہ اور جو حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جسکے اوپر کوئی امام نہیں ہو تو اس پر حد واجب نہ ہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اسکے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا اسکی وجہ یہ ہو کہ حد و حقوق الہی عز وجل میں اور حد و کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہو دوسرے کے اختیار میں نہیں ہو کیونکہ وہی سب سے بڑا ہو اور اُس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بیفائدہ ہو بخلات بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہو وہ اپنا حق حاصل کر لے گا خواہ اسطرح کہ حقدار کو امام خود قابو دیدے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لے کر اپنا حق حاصل کر لے گا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہیں یعنی حقوق العباد سے ہیں اور یہی حد القذف مثلاً امام نے کسی کو زنا کاری کی تہمت لگائی اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہو ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہو تو دو ذن میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائیگا علمائے جواب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو حکم بھی مثل اُن حدود کے ہوگا جو خالص حق الہی عز وجل ہیں۔ اس باب سے متعلق چند فروع ضروریہ بیان کیے جاتے ہیں چاہیے کہ اپنے موقع سے متعلق کیے جاویں۔ زنا سے اقرار ثابت ہوتا ہو مگر اقرار صریح ہو اور اسوقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی کندہ یا نکرے یا اسکا کذب ظاہر نہ ہو اسطرح نہ مرد و عورت تاحاصل کما ہو نکلے یا عورت کو رقی ہو یعنی ہڈیاں نزدیک ہو کر دخل کے قابل نہ ہو اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کیا اقرار کیا تو ثبوت نہ ہوگا کیونکہ شاید بیان کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہو اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہو کیونکہ شاید جو بھٹا اقرار کیا ہو ان کو گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی توجہ مارا جائیگا۔ اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہی جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا تو یہ ہو۔ اگر اپنے محسن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہو بون ہی جو حد و خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں جیسے شراب خواری کی خدا در چوری کی خدا اگر اقرار سے انکار ثابت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جائے تو صحیح ہو۔ اگر کسی پر جرم کا حکم ہو گیا پھر قبل جرم کے کسی نے قید خانہ میں جا کے اسکی آنکھ پھوڑ دی یا اسکو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عوض نہیں ہو اور اگر جرم کا حکم ہونے سے پہلے اُس نے ایسا کیا پس اگر عہد ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خلاف ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر لہذا پر در سے واجب ہوں لیکن اسکی محنت سے مایوسی ہو تو محنت سے پہلے حد قائم کر دی جائے۔ ابھر۔ جرم کے واسطے جو احسان شرط ہو وہ چند باتوں سے پورا ہو تا ہو اول آزاد دم عاقل ہو سوم بالغ ہو چارم مسلمان ہو چہم اُس نے محض عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ داخل کیا ہو پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخل کے وقت نکاح صحیح ہو گیا ہو تو کافی ہو۔ ششتم یہ کہ وطی کے وقت وہ اسکی منکوحہ و دونوں بعفت احسان موجود ہوں۔ ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اسکا احسان باطل نہ ہو۔ اور و افع ہو کہ احسان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہو حتیٰ کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دیکر مجددی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کر لیا تو حد جاری نہ ہو کتاب میں معلوم ہوا کہ شہدہ سے حد ساقط ہو جاتی ہو خواہ شہدہ نفسی ہو یا شہدہ محلی اور بخلہ شہدہ محلی کے یہ ہو کہ اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اُس نے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے ملنے وطی کی حالانکہ اس غلام پر اس قدر فرضہ چڑھ گیا ہو کہ اسکے مال و گردن سبکو محیط ہو یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اسکے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت دارا لا سلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض سے استبراء کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے

دہلی کی جو مرد ہونے سے اس پر حرام ہو گئی یا اسکے پسربانے کو اسنے اپنے اوپر قیاد دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہو ان سب صورتوں میں دہلی حرام ہو لیکن حد واجب نہ ہوگی سببہ فعلی میں حلال ہونے کا گمان کافی ہو اور گمان کا دعویٰ کرنا مستحب اگرچہ اسکو گمان نہوا ہو پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دگو اہوں نے گواہی دی کہ اسنے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائیگی حتیٰ کہ دونوں اقرار کریں کہ ہم حرام ہونا جانتے تھے تو مشبہہ نہیں رہا اور حد ماری جائیگی۔ اللہ۔ جلق لگتا احترام ہو اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اسکو سزا دیگا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ ملنے دیا حتیٰ کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہو لیکن اسپر کوئی سزا واجب نہ ہوگی البوہرہ۔ د۔ اگر ایک عورت کو زنا کر کے کے لیے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ ت۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر عورت خدمت کے لیے ذکر رکھی گئی اور اس سے دہلی کی تو حد واجب ہو۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اسپر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اسکو حد ماری جائیگی۔ ت۔ د۔

باب الشهادة علی الزنا وارجوع عنها

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے بچ جانے کے بیان میں ہے۔ قال و اذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنع عن اقامته بعدہم عن الامام لم تقبل شہادتهم الا فی حد القذف خاصة۔ قدوسی نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گواہی دے دی کہ حد متقادم میں گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی انکو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی عذر دیگر مثل مرض و فوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ ت۔ تو انکی گواہی قبول نہ ہوگی سوائے خاص حد قذف کے۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی نیت لگائی جسکے بعد گواہین بوجہ مقتدوف نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اسوقت گواہوں نے گواہی دی تو انکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور اخیر گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ وفی الجامع الصغیر و اذا شهد علیہ الشہود بسرقة او بشرب خمر او بزنا بعد حدین لم یؤخذ بہ و ضمن السرقة۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شرابخواری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ موقوف نہ ہوگا مگر مال سرقت کا ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہو قبول نہ ہوگی لیکن مال سرقت جو بندہ کا حق ہو اس میں یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہ ہو مال سرقت کی ضمانت اسپر لازم ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہے چنانچہ شرابخواری میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پیئے والے کے منہ سے شراب کی بدبو نائل ہو گئی اسوقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقت وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گزر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر تقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ القاضیان۔ بالحد واجب حد شقاق پر گواہی دین اور یہ تاخیر بغیر عذر ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے۔ والاصل ان الحد و خالصہ حقاً تہا لے تبطل بالتقادم خلافاً للشافعی و ہو یعتبر بالحق العباد و بالاقرار الذی ہو احدی یحتمل ولنا ان الشاہدین یستعین من ادائہما و الاسترفاق تاخیر ان کان لا خیار السرقة الاقدام علی الاداء بعد ذلک لضعفہ بوجہ ولعمادۃ حرکتہ فیتیم فیہا و ان کان الاخیر لا لیسر لبعیر فاسقاً فما فیتقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا یعادی نفسه فحی الزنا و شرب الخمر و السرقة خالص حق التہا لے حتی یصح الرجوع عنها بعد الاقرار فیکون التقادم فیہ الناع و حد القذف فیہ حق البعد لافیہ من دفع العار عنه ولہذا لا یصح رجوعہ بعد الاقرار و التقادم غیر مانع فی حقوق البساولان الذی ہو فیہ شراب فبطل تاخیرہم علی النعدام الدعوی فلا یوجب نفیقہم بخلاف حد السرقة لان الدعوی لیسٹ بشرط فیہ لانه عام

حق اللہ تعالیٰ علی ما مرد و انما شرطت للمال ولان الحکم پر ار علی کون الحد حقانہ فلا یستبر وجود التمتہ فی کل فرد
ولان السرقة تقام علی الاستسار علی غرة عن المال کما یجب علی الشاہد اعلامہ وبالکتمان یعیر فاسقا آثم کما
التقادم کما یمنع قبول الشہادۃ فی الاستدراہ منع الاقامۃ بعد القضاء عندنا خلافا لفرج حتی لو ہرب بعد ما ضرب
بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یتقام علیہ الحد لان الامضاء من القضاء فی باب الحد ودواختلفوا فی
حد التقادم و اشار فی الجامع الصغیر الی ستمۃ اشرفانہ قال بعد من و لکن اشار الطحاوی رحمہ و ابو حنیفہ رحمہ
لم یقدر فی ذلک و فوضہ اے رای القاضی نے کل عصر و عن محمد رحمہ انہ قدرہ بشہر لان مادونہ عاجل و ہو روتہ
عن ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہ و ہوا الصبح و ہذا اذا لم یکن بین القاضی و منیم سیرۃ شہر اما اذا کان قبل شہر
لان المانع بعد ہم عن الامام فلا یحقق التمتہ و التقادم فی حد الشرب کذلک عند محمد رحمہ و عندہما یقدر بزوال
الراکحۃ علی ما بانی فی بابہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عز و جل ہیں وہ دیر ہو جانے سے
باطل ہو جاتے ہیں اور اسمین امام شافعی کا خلاف یہ ہے کہ کتے ہیں کہ جیسے بندہ دن کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہونگے
اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الہی ہیں اگر دیر گزرنے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو
اس پر حد جاری کیجاتی ہے اسے صریح اگر گواہوں سے ثبوت ہوئی تو بھی جاری کیجائیگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں
اختیار تھا ایک یہ کہ تو اب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اسوجہ سے تھا
کہ اُس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد ادا سے شہادت پر آمادہ ہونا یا توجوش کینہ کی وجہ سے ہو یا عداوت اسکا باعث ہو تو
وہ اپنی گواہی میں منہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائیگا تو چکو بیان ایک امر یقینی معلوم ہے
کہ جس سے گواہی قبول نہ ہو خلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و زنا بجزاری و جوری خالص حق
عز و جل ہیں حتی کہ بعد اقرار کے اسے بھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اسمین گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف میں
بندہ کا حق ہے کہ چونکہ اسمین بندہ کے ذمہ سے عار و روجھتی ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر جانا صحیح نہیں ہے
اور بندہ دن کے حقوق میں دیر ہو جانا کچھ مانع نہیں ہوتا کیونکہ اسمین دعوی شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ
ہنوز دعویٰ ندارد تھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقة کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعویٰ شرط نہیں ہے
اسلئے کہ یہ خالص حق الہی ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہاں مال سرقة کے واسطے البتہ دعویٰ شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر
کہ حد خالص حق اللہ عز و جل ہو (یعنی گواہی قبول نہ ہونا جو کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی تو حکم
کا مدار اس بات پر ہے کہ یہ حد خالص حق الہی ہو) تو ہر فرد میں تمت کا پایا جانا ضرور نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے
نماز کا قصہ ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر غفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور
اس دلیل سے کہ چھری تو مالک کو دھوکا دیکر خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اُس سے آگاہ کرے اور
جب اس نے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا (اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا واسطے واجب ہے کہ جسکے بیان جوری
ہوئی اسکو خود نہیں معلوم کہ جسے جوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے
سے جیسے ابتدا میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے
حتی کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حداری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اس پر باقی حد قائم
نہونگی کیونکہ حدود کے معاملہ میں اسکو قائم کرنا بھی بخلاف حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی تو یا حکم قاضی پورا نہ ہوا پھر تقادم
یعنی زمانہ و راز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار کو چنانچہ جامع صغیر میں کہا

بعد میں اور حین کی مقدار چھ ماہ ہو جیسا کہ باب قسم میں گذرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسکی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعد کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ عید سے کم قریب ہے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جاتا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو انکی گواہی فوراً قبول ہوگی کیونکہ امام سے اس قدر دور ہونا ادائے گواہی سے منع ہو لینے انھوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تمتہ متحقق نہوگی اور شرابخواری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک ہی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شرابخوار کے منکھ کی بدبو جاتی ہے چنانچہ شرابخواری کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آدھ گالہ اگر زانی نے زمانہ دراز گذرنے کے بعد اپنی زنا کار کا اقرار کیا تو اسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اُس میں کچھ تمتہ نہیں ہے جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا۔ ت۔ و اذا شهدوا علی رجل انه زنی بفلانة و فلانة غائبة فانه یحذر ان تشهدوا له سرق من فلان و هو غائب لم یقطع و الفرق ان بالغیبة نعدم الدعوی دہی شرطی السرقة دون الزنا و بالمقصود یتیم دعوی الشبهة و لا معتبر بالموہوم۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلا د عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کمین غائب ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد ماری جائیگی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دے کہ اسنے فلان کا مال چورایا ہے حالانکہ فلان شخص غائب ہے تو اسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعویٰ نادر ہوگا حالانکہ چوری میں دعویٰ شرط ہے اور زنا میں شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہ تم ہو کہ شاید شبہ کا دعوے ہو اور خالی دہم کا کچھ اعتبار نہیں۔ ت۔ تو اس دہم کی وجہ سے زنف نہوگا بلکہ حد زنا رجاری کی جائیگی اور چوری کی گواہی بوجہ دعویٰ نہونے کے قبول نہوگی۔ وان شهدوا انه زنی بامرأة لا یعرفونها لم یحد۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جسکو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائیگا۔ لاحتمال انها امرأۃ او امته بل ہوا الطاهر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اسکی منکوحہ جو رد یا ملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے۔ ت۔ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سواے حرام کاری نہیں کرے گا۔ وان اقر بذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اسنے زنا کیا ہے تو حد مارا جائیگا۔ لانہ لا یخفی علیہ امته او امرأۃ۔ کیونکہ اُس پر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان شهدوا انان زنی بفلانة فاستلک ہما و اخرا انہا طواعة درئی الحد عنہما جمیعا عند ابی حنیفہ رحمہ و ہو قول زفر رحمہ و قال لا یحد الرجل خاصۃ لا تفارقا علی الموہوم و تفرد احدہما بزيادة جنایۃ و ہوا لاکراہ بخلاف جانیہما لان طواعتہما شرط تحقق الموجب فی حقہما و لم یثبت لاختلافہما ولہ انہ اختلف المشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقوم بہما و لان شادی الطواعة صارا قاذفین لہما و انما یسقط الحد عنہما بشہادۃ شادی الاکراہ لان زنا و ہما مکرمہ یسقط احصائہما فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بچہ زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مردہ عورت دونوں سے حد دور کی جائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائیگی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور ہر ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اسکا رضامند ہونا اُس پر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اُس میں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو یہی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا

اور اسوجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں قہر لگانے والے ہوں گے کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں وجہ کم ہونے تو زنا ثبوت نہ ہو گا تو ان دونوں کا قہر مرد و عورت دونوں کے حق میں قہر ہو گیا اور بجز زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہو گی کیونکہ عورت کا مجبوری زنا کرنا اس کے معصہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا باہیکا کرنا لا نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی قہر رکھنے والے خصوم ہوں گے۔ وان شہد اثنتان انہ زنی بامرأة بالکوفة واخران انہ زنی بہا بالبصرة درئی الحد عنہما لان الشہود بہ فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم یتم علی کل واحد منہما نصاب الشہادة ولا یجد الشہود خلافا لفرعہ بشبهة الاتحاد نظر الی اتحاد الصور والمرأة اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کوہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا لینے ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہو تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کیا جائیگی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہو وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہو لینے کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی قہر کی حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اتحاد کا شبہہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہے اور اس میں فرق کا خلاف ہے وان اختلفوا فی بیت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان شہد کل اثنتین علی الزنا فی زاویة وهذا استحسان والقیاس ان لا یجد لاختلاف المكان حقیقة وجہ الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء الفعل فی زاویة والانتہاء فی زاویة اخرى بالاضطراب اولان الواقع فی وسط البیت فیجسب من فی المقدم فی المقدم ومن فی المؤخر فی المؤخر فی شہد بحسب ما عندہ۔ اور اگر گواہوں نے ایک کو ٹھہری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائیگی اور اسکے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کو نے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کو نے میں زنا کیا اور ہر جگہ استحسان ہو اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں درحقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دو گواہ کو متفق کرنا ممکن ہے باین طور کہ فعل کی ابتداء ایک کہنے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جا کر دوسرے کہنے میں ختم ہوا ہو یا باین طور کہ کو ٹھہری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جیسے آگے سے دیکھا اسے آگے کے کہنے میں خیال کیا اور جسے پیچھے سے دیکھا اسے پیچھے کہنے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وان شہد اربعة انہ زنی بامرأة بالخیل عند طلوع الشمس واربعة انہ زنی بہا طلوع الشمس بدیرہند درئی الحد عنہم جمیعاً ما عندہما فلا ینتفأ بکذب احد الفریقین من غیر عین واما عن الشہود فلا احتمال صدق کل فریق۔ اگر چاہے گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلان عورت سے موضع خیل میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیرہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں سے سب سے حد دور کیا جائیگی پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ ہر دو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق بخیر کا دروغ یقیناً معلوم ہو اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شہد اربعة علی امرأة بالزنا وہی بکر درئی الحد عنہا وعنہم لان الزنا لا یحقق مع بقار البکارة ومعنی المسألة ان النساء لا یفلن انہا بکر وشہادتہن حجة فی اسقاط الحد وليس بحجة فی ایجابہ فلہذا سقط الحد عنہما ولا یحب علیہم۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ بکرہ موجود ہو تو عورت اور گواہوں سب سے حد دور کیا جائیگی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھا کہ یہ بکرہ ہے اور حد دور کرنے کے واسطے عورتوں کی گواہی محبت ہے مگر حد واجب ہونے میں محبت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہو گئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہ ہوئی۔ وان شہد اربعة علی رجل بالزنا وہم علیان او محدودون فی قذف ادا حد سمعہ بہ

او محمد و ذی قذت فانهم یجدون ولا یجد المشهود علیہ لانه لا یثبت بشہادتهم المال فلیفت ینبت الحمد و ہم لیسوا
 من اہل ادار الشہادۃ و البعد لیس باہل للتعلم والادار فلم یثبت شہدۃ الزنا و لان الزنا یرتبت بالادار
 اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی انکو جو ٹھہر تھمت لگانے کی حد قذت ماری گئی ہو
 یا ان میں کوئی ایک غلام ہو یا حد قذت مارا گیا ہو تو ان گواہوں کو حد قذت ماری جائیگی (بشرطیکہ حیر زنا کی گواہی دی ہو وہ دیکھ
 کرے۔ ت) اور جس شخص پر انھوں نے زنا کی گواہی دی اُسکو حد زنا نہیں ماری جائیگی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال
 نہیں ثابت ہوتا ہو تو حد کی نکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے کسی
 کی بیعت نہیں ہو تو زنا کا شہدہ بھی ثابت نہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے قذت اور معلوم ہو چکا کہ انہیں سے
 کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو انکا قول گواہی نہوا بلکہ تھمت ہو انکا تھمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارا جائیگا
 وان شہدوا بذلک وہم فاسق ادھر انہم فاسق لم یجد والان الفاسق من اہل الادار و التحمل وان کان
 فی ادائہ نوع قصور لہتمہ الفسق و لہذا القضاۃ فاسق ینفد عندنا فیثبت بشہادتهم شہدۃ
 الزنا و باعتبار قصور فی الادار لہتمہ الفسق یثبت شہدۃ عدم الزنا و لہذا امتنع الحدان و سیاتی فیہ خلاف
 الشافعی رحمہ بنا علی اصلہ ان الفاسق لیس من اہل الشہادۃ فہو کابعد عنہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی
 درحالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ وہ فاسق ہیں تو انکو حد قذت نہیں ماری جائیگی کیونکہ فاسق میں یہ بیعت ہو چکا
 ادا کرے اگرچہ اُسے ادا کرنے میں وہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہو لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دیدیا تو ہمارے
 نزدیک نافذ ہو جائیگا پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شہدہ پیدا ہو جائیگا اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے
 میں قصور ہے تو یہ بھی شہدہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہوگی اور اس میں امام شافعی کا خلاف
 غریب آتا ہے اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہیں اُنکے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہوتے ہیں
 بھران فاسقوں سے حد قذت بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حد و انہم
 قذتہ اذلا حسیۃ عند نقصان العدد و خروج الشہادۃ عن القذت باعتبارہ۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار کے
 کم ہو تو سبکو حد قذت ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اسولے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ذواب
 کے لیے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ وان شہد
 اربعۃ علی رجل بالزنا فضر بشہادتهم ثم وجدا حدہم عبد او محمد و ذی قذت فانہم یجدون لانہم قذت
 اذ الشہود ثلاثہ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس انکی گواہی پر اسکو حد ماری گئی بھران چاروں
 میں سے ایک گواہ غلام یا زیادہ کیسکو تھمت لگانے میں حصار لیا ہو تو ان سبکو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں
 جبکہ تین ہی رہے۔ و لیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم فدیۃ علی بیت المال و ہذا عند ابی حنیفہ
 و قال ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصبہ اللہ معنہ اذا کان جرحہ و علی ہذا الخلاف
 اذ مات من الضرب و علی ہذا اذ رجع الشہود لا یضمنون عصبہ و عندہما یضمنون لہما ان الواجب بشہادتهم
 مطلق الضرب اذا حراز عن الحجج خارج عن الوسع فیتنظم الجراح وغیرہ فیضات الی شہادۃ و تھمت فیضمنون
 بالرجوع و عندہم عدم الرجوع بحسب علی بیت المال لانہ یتنقل فعل الجلا و الی القاضی و ہو عامل للسلیم فحب النعم
 فی مالہم فصار کالوحم و القصاص و لابی حنیفہ رحمہ ان الواجب ہوا بجلد و ہو ضرب و لم غیر جراح ولا مملک فلا یقع
 جراحا ظاہرا الا المعنی فی الضارب و ہو قولہ ہدایتہ فاقصر علیہ الا انہ لا یجب علیہ ایضا ان فی الصحیح کیلا متنع الناس

عن الاقامة محال لئلا يقع بغيره الشهود عليه كدوسه ارسه كمنه جس سے وہ جرح ہو تو زخم کا جراثیم گواہوں پر ہو گا اور بیت المال بھی ہنگام
اور اگر وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا ہو تو اسکی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے بلکہ جرح کی صورت میں سب کا
اتفاق ہے اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہو گا شیخ مصنف رحمہ اللہ نے
فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اسوقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آگئے ہوں اور اسی طرح اگر دردوں کی مار سے وہ مر گیا تو بھی
یہی اختلاف ہے اپنے امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی دیت بیت المال پر ہے و علی ہذا اگر گواہوں نے
رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام نے نزدیک خاص نہونگے اور صاحبین کے نزدیک خاص نہونگے یعنی زخم کا جراثیم دین اور
اگر اس سے مر گیا تو دیت دین اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اُسے دردوں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح
واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مر جانا انہیں کی گواہی
کی طرف منسوب ہو گا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت خاص نہونگے اور اگر گواہی سے نہیں بھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب
ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہو کر قاضی کی طرف آئیگا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں کے واسطے ہو گا سکا تاوان تمام
مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو دردوں کی یہ حالت بھی مثل جرح و قصاص کے ہوگئی اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ انکی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی ہلاک
نہیں ہے تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی ہونگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے یعنی اُسکو مارنے کا ڈھنگ
اچھی طرح نہ ہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہیگا اور گواہوں پر نہ آئیگا لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہونگی یہی صحیح قول
ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ مدارنے سے انکار نہکریں۔ و ان شہد اربعة علی شہادة اربعة علی رجل بالزنا لم یجد
لما فیہا من زیادة اشبهة ولا ضرورة الی تحلفا۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا
کرنے کی بابت ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس میں زیادہ شبہہ ہے اور اسکو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت
نہیں ہے۔ اسکی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے اولن گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو
گواہ کیا پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اُس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس میں
یہ شبہہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم پس عبارت سے متنی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو اور بر تقدیر اسکے کہ وہ صحیح ہو تو یہ ظاہر
ہے کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کہہ دیا ہو پس اس میں شبہہ پید ہو گیا اور اسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو
رد کردی جائیگی اور جب انکی گواہی رد ہوئی تو انکی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جاء الاوون شہدوا علی
المعاينة فی ذلک المكان لم یجدوا فیضا معناه شہدوا علی ذلک الزنا بعینہ لان شہادتهم قدرت سن وجہ برد
شہادة الفروع فی عین ہذہ الحادثة اذ ہم قائلون مقامهم فی الامر والتجمل والا یجد الشہود لان عدہم متکامل
وامتناع الحد عن المفہود علیہ نوع شبہہ وہی کافیہ لدرر الحد لا لایجابہ۔ پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصل گواہوں نے اگر اس
مقام میں اپنے معانہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی اور اُس مقام کے سنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو
اسکی وجہ یہ ہے کہ ان اصل گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد کردی گئی اس طرح کہ اسی حادثہ میں انکے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ
گواہی کا اٹھانے اور ادا کرنے میں انکے فروع انکے حکم سے انکے قائم مقام ہیں پھر ان گواہوں کو بھی حد قدرت نہیں ماری جائیگی نہ اصل
کو اور نہ فروع کو کیونکہ انکا شمار پورا ہے اور چہر انھوں نے گواہی دی اُس سے حد ساقط ہوتا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہے اور یہ شبہہ
سے حد دور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قدرت واجب ہونے کو کافی نہیں ہے۔ و اذا شہد اربعة علی رجل بالزنا وفر جسم
فکل راجع واحد حد الرابع وحده وغرم سلع الدیۃ اما الغرامة فلا یبقی من یبقی بشہادة ثلثة اربع الحق فیکون

انفانت بشہادۃ الرابع ربع الحق وقال الشافعی رحمہ اللہ بقتل دون المال بناء علی اصلہ فی شہود القصاص و
سبینہ فی الدیات ان شارہ اللہ تعالیٰ واما الحد فمذہب علمائنا الثلثہ رحمہم وقال زفر رحمہ لا یحد لانه ان کان الجرم
قازفت حتی تقدر یقل بالموت وان کان قازفت میت فهو مروج بحکم القاضی فیدرث ذلک مشبہ ولنا ان الشہادۃ
انما تقلب قذفاً بالرجوع لان بہ تفسخ شہادۃ فنجعل للمال قذفاً للیت وقد تفسخت الحجۃ فینفسخ ما یتنبی علیہ وبقضاء
فی حقہ فلا یورث الشبہ بخلاف ما اذا قذفہ غیرہ لانه غیر محض من حق غیرہ لقیام القضاء فی حقہ - اگر چارہ
گو اہون نے ایک مرد محض پر زنا کی گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی کو اہی سے بھرے تو اسکو حدقت
ماری جائیگی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا پس ضامن کی یہ وجہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر پانی سے دن پختہ گواہ تو انکے حق
میں چوتھائی حق رہا تو ایک بھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے بھرا پیر
مال واجب نہ ہوگا بلکہ اسکا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا برائے کی اصل کے جو قصاص کے گو اہون میں ہر یحییٰ اگر بعد قصاص کے گوہ
اپنی گواہی سے بھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اسی طرح اگر بعد جرم کے گو اہی سے بھرا تو قتل کیا جائیگا اور ہم
اسکو باب دیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا سماع اور بھرنے والے
گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے اور زفر نے کہا کہ اسکو حد ہی نہیں ماری جائیگی کیونکہ اگر بھرنے والے گواہ نے
زندہ کو زنا کی ہمت دی تھی تو اسکے جرم ہو جانے کے بعد حدقت باطل ہوگئی اور اگر اسکے مرنے کے بعد ہمت دی تو وہ قاضی کے
حکم سے جرم کیا گیا ہے تو اس سے شبہ پیدا ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی ہمت اُسقت ہو جاتی ہے جب اُسے
گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اسکی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کا بہتان لگا، ٹھرائی جائیگی اور ثبوت
زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اُسے حق میں قصاص قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہ پیدا
ہوگا بخلاف اسکے اگر جرم کو کسی دوسرے نے ہمت دی تو اسکو حدقت نہیں ماری جائیگی کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محض
نہیں ہے کیونکہ اُسکے لحاظ سے حکم قاضی برابر قائم ہے و امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حدقت ماری جانا اُسوقت ہوگا کہ
اُسے محض کو زندگی میں زنا کی ہمت دی ہو اور یہاں جب گواہی دی وہ سنگسار ہوگا بھر جب گواہی سے بھرا تو اسکی گواہی
بدل کر زنا کی ہمت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر جرم کی زندگی میں حدقت ٹھہراؤ تو اسکے مرنے سے حدقت مٹ گئی کیونکہ حدقت
یہ اثبات نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اُسکے جرم ہو جانے کے بعد حدقت ٹھہراؤ تو وہ قاضی کے حکم سے جرم کیا گیا تو زنا کار کو زانی کہنا چہ ہمت
نہیں ہے لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقتہً زانی نہ ہوگا حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہ ضرور پیدا ہوگا
پس گواہ سے حدقت بھی ساقط ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم جرم پر ہی گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس
گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو کو ادب نظر اپنے زعم کے ایسے شخص کو حدقت کرنے والا ہو جسکی نسبت قاضی کا حکم جرم باطل ہے
تو کچھ شبہ نہیں ہوگا کہ اُسے بے عیب محض کو زنا کی ہمت لگائی ہاں اگر گواہ کے سوا کوئی دوسرا اسکو زنا کی ہمت لگا دے
تو قاضی کا حکم اُسے حق میں قائم ہے تو حدقت نہ ہوگی۔ م۔ فان لم یحد المشہود علیہ حتی رجوع واحد منهم حدوا جميعا و سقط الحد
عن المشہود علیہ فقال محمد رحمہ الحد الرابع خاصۃ لان الشہادۃ تاکدت بالقضاء فلا یفسخ الا فی حق الرابع کما اذا رجع
بعد الامضاء ولما ان الامضاء من القضاء فصلا کما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ولہذا سقط الحد عن المشہود علیہ
ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حدوا جميعا وقال زفر رحمہ بحد الرابع خاصۃ لانه لا یصدق علی غیرہ ولنا ان کلہم قد
فی الاصل واما یحییٰ شہادۃ باتصال القضاء بہ فاذا لم یحصل بقذف فایحدون۔ اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد
نہیں ماری گئی تھی تاکہ گو اہون میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گو اہون کو حدقت ماری جائیگی اور مشہود علیہ سے حدقت باطل

ساقط ہو جائیگی اور امام محمد نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائیگی اسوقت کے حکم قضا کے ساتھ میں گواہی مضبوط ہو گئی تو گواہی نسخ ہو گئی مگر اسی کے حق میں جسے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد ماریا جائیگا حکم قضا کے ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قضا سے بچا کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہو گئی اور اگر حکم قاضی سے بچا گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کو حد ماری جائیگی اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائیگی کیونکہ اسکے قول کی تہذیب دوسرے گواہوں پر ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہو جاتا ہے کہ اسکے ساتھ حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائیگی۔ فان کا تو اخصۃ فرجع احکم فلا شئ علیہم لانه بقے من یبقے بشہادۃ کل الحق و ہوشہادۃ الرابع۔ اور اگر اس مقدمہ میں بائع گواہ ہوں پھر ایک اپنی گواہی سے پھر گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہو گا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجوع اخر حد و غیر بائع الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامة فلا تبقے من یبقے بشہادۃ ثلثۃ ارباع الحق و المستبر بقا من بقے لا رجوع من جمع علی ما عرف۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائیگی اور یہ دونوں جو تھائی دیت کے ضامن ہونگے پس حد تو اسی وجہ سے واجب ہو گئی جو ہمنے بیان کی (یعنی جب بائع میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تمت ہو گیا کیونکہ حکم قاضی کے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاسے) اور اگر چارم کا ضامن ہونا تو یہ اسوجہ سے ہے کہ باقیوں کی گواہی پر تین جو تھائی حق رہ گیا اور جو گواہ اپنی براتی رہے اسکا باقی رہنا معتبر ہوتا ہے اور جو پھر گیا اسکا پھرنا معتبر نہیں ہے جیسا کہ کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا و فرغ من فرجہ فاذا الشہود بخوس او عیب فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفہ رحم معناه اذا رجوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف و محمد رحم علی بیت المال و قیل ہذا اذا قوا لعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی الشہود علیہ خیرا بان شہدوا علی احصانہ و لہ ان الشہادۃ الما تصیر حجة عاملة بالتزکیۃ فكانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلۃ فیضا الحکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لا محض الشرط ولا فرق بینہما اذا شہدوا بلفظۃ الشہادۃ ادا خبر و ادا خبرا و ادا خبرا بالحریرۃ و الاسلام اما اذا قوا لہم عدول و ظہروا عبیدا لا یقیمون لان البعد قد یكون عدلا۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے انکو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پر جمی جاتی ہے انھوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں پس اسکو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ جو اس یا غلام نکلا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرجم کی دیت انھیں لوگوں پر ہو گئی جنھوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ انھوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرجم کی دیت بیت المال پر ہو گئی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ بیٹے گواہوں کا حال جان کر عدلا انکو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی مثلاً کہا کہ شیخ محسن ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی حجت کا رکن ہو جائیگی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں پس عدالت بیان کرنا گواہت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہو گا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم کی نسبت اپنی علت کی طوت ہوتی ہے اور محض فرد کی جانب نہیں ہوتی پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہونگے) پھر ضامن ہونا جب ہی

ہرگز نہیں نے اس کے آزاد مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے قطع یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر دے غلام نکلے تو مزین
 ضامن نہو گئے کیونکہ غلام بھی عادل ہو کر تہا۔ ولا ضمان علی الشہود لانہ لم یقع کلام شہادۃ ولا یحدون حد القذف
 لانہم قذفوا حبا و قد مات فلا یورث عنہ۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگا یعنی جب حکم
 قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہوا بلکہ قذف ہو گیا و لیکن انکو حد قذف اس واسطے نہیں ماری جائیگی کہ انہوں نے ایک زندہ
 کو زندہ کی ہمت لگائی تھی پھر وہ مر گیا تو حد قذف اس سے میراث نہیں چھوٹے گی۔ و اذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فام
 القاضی برجمہ فضر ب رجل غفۃ ثم وجد الشہود علیہ افعی القاتل الدبۃ فی القیاس بحسب القصاص لانہ قتل
 نفسا معصومۃ بغیر حق وجہ الاستحسان ان القصاص یصح ظاہر اذ قتل القاتل فادیت شہتہ بخلاف ما اذا قتل قبل
 القصاص لان الشہادۃ لم تصرحہ بعد ولا نہ ظنہ مباح الدم معتبرا علی دلیل مبیح فصار کما اذا ظنہ حربا و علیہ علامۃ
 بحسب الدبۃ فی مالہ لانہ عمد و العواقل لا تعقل العمد و بحسب ذلک فی ثلث سنین لانہ وجب بنفس القتل۔ اگر چہ اگر چہ
 گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اس کے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اس کی گردن ماری پھر یہ گواہ غلام
 نکلے تو گردن مارنے والے پر ستمنا دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اس نے بے قصور جان کو
 ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ کہ اس کے قتل کے وقت ظاہر حکم قضا صیح ہو تو اس نے قصاص میں شبہ پیدا کر دیا بخلاف اس کے
 اگر حکم قاضی سے پہلے اس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان
 یہ کہ قاتل نے اس کا خون مباح جانا باغیاد ایک دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو یہ ہو گیا کہ گویا قاتل نے اس کو حربی گمان کیا اور حالیکہ
 اس پر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا
 حامد ان نہیں اٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوئی ہے۔ وان رجم
 ثم وجدوا علیہ افعی علی بیت المال لانہ اتشئل امر الامام فنقل فعلہ الیہ ولو باشرہ بنفسہ بحسب الدبۃ
 بیت المال لما ذکرنا کذا ہذا بخلاف ما اذا ضرب غفۃ لانہ لم یاتھم امرہ۔ اور اگر شہود علیہ رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ غلام
 ظاہر ہوئے تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجا ہے
 امام قتل ہوا اور امام اگر خود رجم کرتا تو مرجوم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح بیان ہوگا بخلاف اسکے اگر جلاد نے
 اس کی گردن ماری ہو تو یہ فعل بجا ہے امام قتل ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ و اذا شہدوا
 علی رجل بالزنا و قالوا التھمنا النظر قبلت شہادۃ و ہم لانہ یباح النظر لہم ضرورۃ محل الشہادۃ فاشہد بطیب
 و انقاہ۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے عمد آدھوں کی شرکاء ہوں کو دیکھا تو بھی ان کی گواہی قبول
 ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے انکو نظر کرنا بجا ہے جیسے طبیب اور جہاں دانی کو دیکھنا جائز ہے۔ لیکن اگر انہوں نے
 کہا کہ ہم نے اپنے عرس کے واسطے عمد دیکھا تو گواہی قبول نہو گی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفسق۔ و اذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا
 فانکر الاحصان ولہ امرأۃ قد ولدت منہ فانی رجم معناه ان ینکر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان احکم
 بثبوت النسب منہ بالدخول علیہ ولہذا لو طلقا یعقب الرجۃ والاحصان یثبت بمثلہ۔ اگر چہ گواہوں نے ایک
 مرد پر زنا کی گواہی دی پس اس نے اپنے محسن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اس کی زوجہ جو قبل زنا کے اس سے بچ جاتی ہے تو اس کو رجم کیا جائیگا
 اور اسکے معنی یہ ہیں کہ شہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچ کی وجہ سے اس کو قتل
 قبول نہو گا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا حکم ہوا تو دخول واقع ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اسکے
 پیچھے رجعت کا اختیار ہو اور اسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائیگا۔ فان لم تکن ولدت منہ وشہد علیہ بالاحصان رجل

وامرأتان جسم خلا فالز فرو الشافعی رحم فاشافعی مر علی اصلہ ان شہاد من غیر مقبولہ فی غیر الاموال وزفر فرج
 یقول انہ شرط فی معنی العلة لان الجنایہ تغلط عنہ فیضات الحکم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلة فلا تقبل شہادۃ النساء
 فیہ فصار کما اذا شہد فی بیان علی ذمہ نئی عبیدہ المسانہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان
 عبارة عن انحصال النیسۃ وانہا مانعہ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یكون فی معنی العلة وصار کما اذا شہد وابنی
 غیر ذہ الحالتہ بخلاف ما ذکرنا لان العتق یشتب بشہاد تہما واما لا یشتب بسبق التاریخ لانه ینکرہ المسلم او یتضرر المسلم
 بجر اگر اسکی زوجہ کی اُس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مرد دو عورتوں نے اُس پر تنہا ہونے کی گواہی دی تو جرم کیا جائیگا اس میں زنا
 شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے احوال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفر کہتے
 ہیں کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا جرم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زنا زیادہ سخت
 ہو جاتا ہے پس جرم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں
 ہے ویسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیوں نے اس
 ذمی پر گواہی دی کہ اسے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان
 تو خصال حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اُسکو زنا سے روکتی ہیں تو احصان بمعنی علت نہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان گواہوں نے
 سوائے اس حالت کے گواہی دی (یعنی سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد دو عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اسے ایک
 عورت سے نکاح کر کے اُس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح بیان قبول ہوگی بخلاف سلسلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا
 کیونکہ وہ ان آزاد ذمی انھیں دونوں گواہوں سے ثابت ہوئی و لیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اسوائے ثبوت نہوا کہ وہ مسلمان اس سے
 سنکر ہوگا باضرر اٹھا دیا گیا ہے اور ضرر یہ کہ اُس پر پوری حد قائم کی جائیگی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اسطرح واقع ہو
 کہ مسلمان کو اُس سے ضرر پہنچے تو قبول نہیں ہوتا ہے یا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتا ہے - فان رجع شہود الاحصان
 لا یضمنون عندنا خلا فالز فرو و ہو فرج ما تقدم - اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضمان
 نہونگے اور زفر کے نزدیک ضمان نہونگے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے۔

باب حد الشرب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فاحده ویکما موجودۃ ادجا وایہ سکران فشہد الشہود
 علیہ بحد لک فعلمک الحد وکذلک اذا اقر ویکما موجودۃ لان حناۃ الشرب قد ظہرت ولم یتقدم العهد والاصل فیہ
 قولہ علیہ السلام ومن شرب الخمر فاحده فان عاد فاحده۔ جس شخص نے شراب پی پچھلے دنوں خمر جو قرآن میں مذکور ہے
 پکا گیا حال کہ اُسکی بدبو موجود ہے یا دگ اُسکو نشہ کی حالت میں پکا لے پھر گواہوں نے اُس پر شراب پینے کی گواہی دی تو اُس پر شراب بخاری کی
 حد یعنی اسی درجے واجب ہونگے اور اسی طرح اگر اُسے خود اقرار کر دیا حال کہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شراب بخاری کا جرم ثابت
 ہوا حال کہ وقت میں دیر نہیں ہوئی ہے (اور شراب خمر میں بیہوشی شرط نہیں بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حد ماری جائیگی۔ ت۔ د۔) اور اصل
 اس میں یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پیے اُسکو درے مارو پھر اگر دوبارہ پیے پھر درے مارو۔ پھر اگر تیسری بار پیے پھر درے مارو
 پھر اگر چوتھی بار پیے تو اُسکو قتل کر دو۔ رواہ ابن جان والحاکم والشافعی والدارقطنی والبیہقی والترمذی وابن ماجہ میں جو بھی بار کا
 قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اُسکی حرمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن جان کی روایت میں صرح ہے اور اسی کے مانند
 معاویہ سے مرفوع روایت ہے۔ رواہ احمد والابن ماجہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن جان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر بروایت

ابو داؤد و ترمذی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبخاری۔ اور یہی حدیث قبضہ بن ذویب میں مذکور ہے رواہ ابو داؤد بالجملہ علمائے سلف و خلف نے اتفاق کیا ہے کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائیگا مگر چوتھی بار شراب کو حلال سمجھے تو جو چہ تر ہونے کے قتل کیا جائیگا۔ بھر واضح ہو کہ شراب بخاری کی حد مسلمان کو ماری جائیگی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونا گونا گونا گویا خودی سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ بھی پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جبکہ حرمت پر فتویٰ ہو اسقدر بی کشت ہو گیا ہو بشرطیکہ اسے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن و حدیث سے یا اسطرح کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائیگا بشرطیکہ دیر نہ ہوئی ہو اور اس میں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اُسکی بدبو زائل ہو جائے۔ فت د- میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بڑا نامشکل ہے خافم- م- فان اقر بعد ذهاب رائحته لم یجد عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما و کذا لاک اذا شہدوا علیہ بعد ما ذهب رائحته عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما فان التقدیم منع قبول شہادہ بالاتفاق غیر انہ مقدار بالزمان عندہ اعتبارا بحد الزمان و ہذا الان التاخر یحقق بعضی الزمان و الزمانیۃ قد تکون من غیرہ کما قبل شعیر یقولون لی انہ مشربہ مدامۃ + فقلت لہم لایل اکلتم السفر جلا + و عندہما بقدر بڑوال الرائحة لقول ابن مسعود رحمہما فیہ فان وجدتم الرائحة انحر فاجلدوہ ولان قیام الاخر من اقولے دلالتہ علی الشرب و انما یصار الی التقدير بالزمان عند تعدد اعتبارہ و التمييز بین الرواح ممکن للمستدل و انما یشتبه علی الجہال و اما الاقرار بالتقدیم لا یطبلہ عند محمد رحمہما فی حد الزنا علی ما مر تقریرہ و عندہما لا یقام الحد الا عند قیام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابۃ رحمہم ولا اجماع الا برای ابن مسعود رحمہما وقد شرط قیام الرائحة علی ما روہ نیا۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اسنے اقرار کیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی پس جانا چاہیے کہ دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس حد زمانہ کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر قزمانہ گزرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہے جیسے کسی شاعر نے کہا شعیر مجھے کہتے ہیں تو نے پی ہے شراب + میں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب + اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہے اسلئے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اُسکو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی و عبد الرزاق و ابو یعلیٰ بخود و معنا فی الصحیح) اور اسلئے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو باقی ہونا شراب بخاری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کہ اثر سے اندازہ ممکن نہ ہو اور سیب و شراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان دینے کو ممکن ہے اور اشتباہ صرف جاہلون کو ہوتا ہے اور اب رہا یہ کہ شراب بخاری کا اقرار کیا تو اس میں تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہے جیسے حد زمانہ میں ہے چنانچہ اُسکی تقریر اوپر گزری اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کی جائیگی مگر جب ہی کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب بخاری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہے اور اجماع جب ہی ہوگا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کیجائے اور عبداللہ بن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہے جبکہ اپنے اوپر روایت کیا ہے۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پا کر فرمایا کہ کیا تو شراب پیتا اور قرآن اُتھی کو جھٹلاتا ہے پس اُسکو حد ماری۔ رواہ البخاری و مسلم

اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشہ کی حالت میں حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو سو گھوڑوں
 پس لوگوں نے سو گھوڑے بدبو پائی پس آپ نے اسکو قید خانہ بھیج دیا دوسرے روز کھلوا کر اسکو دسے مارے حالانکہ اس کے استاد میں
 ایک راوی یحییٰ الجابر حسین بعض نے کچھ کلام کیا لیکن ترمذی نے توفیق کی اور دوسرا راوی ابو جابر الحنفی کہا گیا کہ یہ مجھول ہے یعنی اسکا
 حال معلوم نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحییٰ الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو جابر کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک جڑیا تھی اولیٰ لوگوں
 لوگوں نے اس کے یہ سنی لیے کہ اسکا حال کچھ معلوم نہیں ہے لیکن جو اہر بنیفہ میں سند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ
 سنو یحییٰ الجابر سے پوچھا کہ ابو جابر کون شخص ہیں تو فرمایا کہ میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آئے تھے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے
 کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہے یعنی ایک بزرگ ہمارے یہاں آئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان خذہ
 الشہود وریحما یوجد منہ او ہو سکر ان فخذہ یو ابہ من مصر فی مصر فیہ الامام فانقطع ذلک قبل ان یتہوا بہ حد
 فی قولہم جمیعاً لان ہذا عند کعبہ المساقۃ فی حد الزنا و الشاہد لا یتیم بہ فی مثلہ و من سکر من البئذ حد ماروی
 ان عمر بن اقام الحد علی اعرابی سکر من البئذ و نہیں الکلام فی حد السکر و مقدار حدہ المستحق علیہ ان شارب
 اللہ تعالیٰ۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور بوسے شراب اس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اسکو اس
 شہر سے لیکر دوسرے شہر میں چلے جہاں امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اس کے منہ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب امان
 کے قول میں حد ماری جائیگی کیونکہ یہ امر ایک عند ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے میں دیر ہو گئی اور
 گواہ کو ایسی صورت میں متم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص بنید پینے سے نشہ میں ہو جائے اسکو حد ماری جائیگی کیونکہ دار قطنی نے
 اپنی سنن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو بنید سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد وار
 مستحق علیہ حدی مقدار انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولاحد علی من وجد منہ رائحة الخمر او تقیاً لالان الرکحہ
 محتملہ و کذا الشرب قد یقع عن اکراہ و اضطرار فلا یحد السکر ان حتی یعلم انہ سکر من البئذ و شرب طوعاً لالان السکر
 من المبلح لایوجب الحد کالبئذ و لکن الرماک و کذا الشرب المکرر لایوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اسکو شراب
 پینے نہ دیکھا لیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اسے شراب تو کر دی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے کہ کوئی
 شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو۔ اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے
 تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائیگی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص بنید ہی سے نشہ میں ہوا اور اسے اسکو
 خوشی سے پیار ہے کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں
 ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجھ کر کے پلا یا گیا اس پر حد واجب نہیں ہے۔ ولایحد حتی یزول عنہ السکر تخفیفاً المقصود الان رجاء
 بھرست کو ابھی حد نہیں ماری جائیگی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ
 کے لیے وہ جبر قبول کرے۔ وحد الخمر و السکر فی الحرف ثاؤن سوطاً لاجماع الصحابة و نہ یفرق علی بد نہ مکافی حد الخمر
 علی مام نہ یفرق فی المشہور من الروایۃ وعن محمد رحمہ اللہ لایحد اظہار التخفیف لانہ لم یرد بہ نفس و وجہ المشہور انما
 اظہرنا التخفیف مرۃ فلا یتبر ثانیاً۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسے دسے ہیں کیونکہ اسی پر چھاپہ رضی اللہ عنہ
 نے اجماع کیا ہے یہ کوڑے اس کے بدن پر متفرق مارے جائیں جیسا حد زنا میں ہوتا ہے چنانچہ اسکا بیان گذرا اور مشہور روایت
 میں اس کے کپڑے اٹا کر مارے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اٹا کرے جائینگے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ تخفیف
 ہے اس واسطے کہ اس میں نفس وار نہ نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ کہنے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی پس دوبارہ ہم
 اعتبار نہیں کریں گے۔ حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگر حد نشہ ہو یعنی موت ایک دو قطرے پیے ہوں تو مستوجب حد ہے اور بنید

وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر نہ لندا مصنف نے فرمایا کہ حد فخر و حد نشہ اسی کو کہ مرد آزاد کے واسطے بین اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے اتارے جائیں۔ وان کان عبد افحده اربعون لان الرق منصف علی ما عرف۔ اور اگر فخر پہنے والا یا بنیذ وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اسکی حد چالیس درے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدمی کرتا ہے۔ ومن اقرب شرب الخمر او السكر ثم رجح لم یجد لانه خالص حق اللہ تعالیٰ۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی سکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ یہ خالص حق ہے۔ وغیبت الشرب بشهادة شاذین وثبت بالاقرار مرة واحدة وعن ابی یوسف رحمہ اللہ بشرط الاقرار مرتین وهو نظیر الاختلاف فی السمرقة وسببها هنا ان اشار اللہ تعالیٰ۔ اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی سکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایک بار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ دوبار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو جوری کے اقرار میں ہے اور اسکو ہم سمرقہ کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا یقبل فیہ شهادة السامع الرجال لان فیہا شبهة البه لیه وتممة الضلال والنسیان۔ اور شراب بخاری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور بھول بھٹک کی ہمت ہے۔ والسكران الذی یحده الذی لا یعقل منطق الا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من امرأة وقال البعید الضعیف ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقالوا ہو الذی یہذے ویمتثل کلامہ لانه ہو السكران فی المعرف والیہ مال اکثر المشائخ رہ ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحد ودباقتضاہا درر اللحد ونہایتہ السكران یغلب السور علی العقل فیسلبہ التیمیز من شئے وشئی وما دون ذلک لا یعرى عن شبهة الصحو والمعتبر فی القبح المسکر فی حق الحر ماقالہ بالاجماع اخذ بالاحتیاط والشافعی رحمہ یعبر ظہور اثرہ فی مشیہ وحرکاتہ واطرافہ وہذا یتفادات فلا معنی لا اعتبارہ۔ اور ست نشہ جسکو حد ماری جاوے وہ شخص ہو کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ سمجھتا ہو اور نہ بہت اور مرد عورت سے تیز کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ست نشہ وہ شخص ہے جو ہذیان بکے اور جکا اکثر کلام غلط ہو کیونکہ عورت میں اسی کو ست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہیں (اور یہی قوی کے واسطے مختار ہے کہ یہ امام رحمہ کی دلیل ضعیف ہے۔ صفت۔) اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حد و د کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حد و در ہو اور انتہائے نشہ یہ ہے کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اسکو دوسری چیزوں میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوائے دوسری سکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہوگا جسکے پینے سے ہذیان و اختلاط کلام ہو جائے اسی کو تینوں اماموں نے بظہر احتیاط اختیار کیا ہے اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اسکے رفتار و حرکات و ہاتھ پاؤں میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متفادات ہوتی ہے تو اسکو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اسکی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدون نشہ کے ہوش میں مجھوتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سوائے شراب کے دیگر سکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پینا حرام نہیں ہے پس اگر تین پیالہ تک اسکو نشہ نہ ہوا تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہو گیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں بالاتفاق یہ مراد ہے کہ اسکا کلام ہذیان و مختلط ہو لیکن نفع سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیے اور اگر نفع کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں ست نہیں ہے۔ البحر۔ بنگ و چرس و افیون حرام ہے لیکن خمر سے انکی حرمت کم ہے اور اگر انکے کھانے سے نشہ ہوا تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی بلکہ تعزیر دیا جائیگا۔ البحر۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ بنگ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہ عن العنایہ۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسکر نہیں ہیں کیونکہ سکر کا مادہ

گرم تر ہو اور ایفون و چرس سر و خشک ہین پس انکی حرمت بوجہ تخدیر و تغیر کے ہر لینے اعضا کو محسوس کرنا اور حواس میں فتور ڈالنا بدیل حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مغز و مخدر سے بھی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو ایفون کھانے کی عادت ہوگئی تو اسکو حلال نہیں ہے کہ اسی پر قائم رہے و لیکن اگر ایک بار کی جھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اسکو آہستہ آہستہ کم کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب میں ایفون کا جز و مغلوب ہو تو مسافقہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچون کو دینا بھی مسافقہ نہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہے اور انکی زوجہ اہل حرام نہوگی۔ ت۔ ولایحد السکران یا قرارہ علی نفسہ لزنا فی احتمال الکذب فی اقرارہ فی حال لدروہ لانه خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد و السکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کمافی سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لا تبین منه امر انہ لان الکفر من باب الاعتقاد و فلا تحقیق مع السکر و ہذا قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما فی ظاہر الروایۃ لکن ردۃ۔ اگرست نشہ نے اپنے ادب پر اقرار کیا تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ اسکے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد دور کرنے کے واسطے جیل معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الہی ہے بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاہم نشہ اپنی سزا کو پہنچے جیسے اسکے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اہل سزا فذکے جاتے ہیں لیکن اگرست نشہ مرتد ہو گیا تو ہمکی زوجہ اس سے بائند نہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اسکا تحقیق نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو جائیگا۔ ف۔ لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول اختیار ہے۔

باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر اسنے غیر محسن کو قذف کیا جیسے کسی صغیر یا ملوک کو یا کسی ایسی آزادہ عورت کو جو خود تک حرمت کرتی ہے تو یہ صغیرہ گناہ ہے۔ الہز۔ واذا قذف الرجل رجلاً محصناً او امرأة محصنة لصرح الزنا و طالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطان کان حرام لقوله تعالیٰ والذین یرمون المحصنات انی ان قال فاجلدوہم ثمانین جلدۃ الا یہ والمراد الرمی بالزنا و بالاجماع و فی النص اشارۃ الیہ و ہوا شرط اربعۃ من الشہدائے و ہو مختص بالزنا و نشیطر مطالبۃ المقذوف لان فیہ حق من حیث رفع العار و احصان المقذوف لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محسن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ ہمت لگائی یعنی درحقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اسنے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اسکو حد قذف کے اتنی دڑے مارے گا اگر آزاد ہو بدیل قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدۃ۔ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو رمی کرتے ہیں بھر وہ اپنے قول پر جا رہے گاہ نہیں لائے تو انکو اتنی دڑے مارو اور کبھی انکی کو اہی قبول نہ کرو آخر تک۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا مراد ہے اور نص میں اسکی جانب اشارہ ہے اور وہ اسطرح کہ جا رہے گاہوں کی شرط فرمائی کیونکہ جا رہے گاہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہیں اور یہاں دو شرطیں لگا بن ایک۔ یہ کہ جبکو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ مشرع و عار دور ہونے کی راہ سے اسی کا حق ہے دوم یہ کہ مقذوف محسن ہو کیونکہ آیت میں محصنات کی قید ہے۔ اور جب فخریک بن سہام کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا در نہ تیری بیٹھ پر حد ہوگی۔ گمانی نصیح۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی برائت وحی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مہر پر یہ آیات سنائیں اور مہر سے

اثر کرسان بن ثابت اور سطح بن اثنا و حمنہ بنت محش کو حد قذف مارے جلنے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعوی پر قاذف کو یکم قرآن حد ماری جائیگی۔ قال ویفرق علی اعضائہ لما مر فی حد الزنا۔ اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائینگے چنانچہ حد زنا میں گذر چکا۔ ولایحرج من ثیابہ لان سببہ غیر مقلوع بہ فلا یتقام علی الشہدۃ بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کیا جائیگی بخلاف حد زنا کے۔ غیر انہ نیز عن عتہ الفرد و الحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اسکی پستین اور لبادہ وغیرہ بھراؤ کپڑا اتار دیا جائیگا کیونکہ ایسے کپڑے سے اسکو جوت کا اثر نہیں پہونچگا۔ وان کان القاذف عبداً جلدہ اربعین سوطاً لکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حراً عاقلاً بالغاً مسلماً عقیفاً عن فعل الزنا اما الحرۃ فلا یتطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ فلیہن النصف ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر و العقل و البلوغ لان العار لا یلحق بالبصی و المجنون لعدم تحقق فعل الزنا و ہما والا سلام لقولہ علیہ السلام من اشک باللہ فلیس بمحصن والعقۃ لان غیر العقیف للہ الحق العار و کذا القاذف صادق فیہ۔ اور اگر ہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اسکو چالیس درے پڑینگے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے یہ سننے ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکہ اسن ہو پس قید آزادی اسواسطے کہ اسی پر احصان کا نام بولا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ اور محصنات سے آزادہ عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اسواسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق اور عفت کی قید اسواسطے ہے کہ جو عقیف نہ ہو اسکو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیرہ وقال لایک فانہ یکد و ہذا اذا کانت اسحرۃ مسلمۃ لاشہ فی الحقیقۃ قذف لاسہ لان النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیرہ۔ جسے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اسکو حد ماری جائیگی اور یہ مقت ہے کہ مقذوف کی مان آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اسکی مان کو زنا کاری کی ہمت ہے کہ کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے۔ اور اگر اسکی مان کسی غیر کی باندی ہو جس سے اسکے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی مان کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولیٰ کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے مان کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا۔ ت۔ ومن قال لغيرہ فی غضب لست بان فلان لابیہ الذی یدعی لہ یکد ولو قال فی غیر غضب لایحک لان عند الغضب یراد بہ حقیقۃ سبالہ و فی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ بنفی مشابہۃ اباہ فی اسباب المروۃ جسے دوسرے سے غصہ میں کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے بیٹے جس باپ سے وہ بکا اجاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائیگی اور اگر حصہ میں یہ کلمہ نہ ہو تو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہونگے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گو یا کہا کہ خلق و مردت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بان فلان یعنی جدہ لم یکد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لایکد ایضاً لانہ قد نسب الیہ مجازاً۔ اور اگر کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے اور فلان سے اس کے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جاتا کیونکہ مجازاً کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن بحدہ حد القاذف لانہ قد قذف محصنۃ بعد موتہا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھٹال کے بچے حالانکہ اسکی مان محصنہ مری ہے

بہ نسبت نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ اُس نے ایک محضہ عورت کو اُس کے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا۔
 فن بخلات اسکے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مر جاتی تو حد ساقط ہو جاتی۔ النہایہ۔ ولایطالب بحد القذف للیت
 الامن یقع القذف فی نسبه بقذفه وهو والد والولد لان العاری یلحق بہ لسان الحجر یتیمہ فیکون القذف متناولا
 لمعنی وعند الشافعی رحمہ ثبت حق المطالبہ لكل وارث لان حد القذف یورث عنده علی ما بین وعندنا
 ولایہ المطالبہ لیس بطریق الارث بل لما ذکرناہ ولہذا ثبت عندنا للحر وم عن المیراث بالقتل و ثبت لولد
 النسب کما ثبت لولد الابن خلافاً لمحرم و ثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافاً لفرج۔ اورست کے واسطے حد قذف
 کا مطالبہ کوئی نہیں کر سکتا سوائے اُس شخص کے جس کے نسب میں میت کے قذف سے غیب و عار لاحق ہو اور وہ باپ و فرزند ہر دونوں
 اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا بیٹے کی جانب بیٹا بیٹی و انکی اولاد بیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جو میت کے لحاظ سے
 بوجہ قذف کے عار لاحق ہو گا تو میت کو قذف کرنا فی المنی ان سب کو شامل ہو اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کے
 مطالبہ کا اختیار ہو کیونکہ اُن کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہو چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث
 نہیں ہو بلکہ اسوجہ سے کہ اُس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اُس نے میت کو قتل کیا ہو اُس کو حد قذف
 کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہو اور جیسے پسری کی اولاد مطالبہ کر سکتی ہو ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہو
 اور اسمین امام محمد کا اختلاف ہو اور اگر فرزند زندہ ہو تو اُس کی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ
 ہو چنانچہ اور اسمین زفرج کا اختلاف ہو۔ و اذا کان المقذوف محصناً جاز لابنہ الکافر والعبدان یطالب بالحد خلافاً
 لفرج یقول القذف یتناولہ معنی لوجوع العاریہ ویس طریقہ الارث عندنا فصار کما اذا کان متناولاً لہ
 صورۃ ومعنی ولنا انہ غیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد و ہذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا بشرط یقع
 تعبیر علی الکمال ثم یرجع بہا للتعبیر الکامل الے ولہذا الکفر لانی فی اہلیۃ الاستحقاق بخلات ما اذا تناول القذف
 نفسه لانه لم یوجد التبعیر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا۔ جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ
 محصن ہو تو اُس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہو اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو اور اسمین زفرج رحمہ اللہ کا خلاف ہو وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت
 فی المنی اس بیٹے کو بھی شامل ہو کیونکہ عار و شرم اُس کی طرف رجع ہوتی ہو اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہو تو ایسا ہو گیا کہ
 گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اُس کو شامل ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اس طرح عار دلائی کہ اُس کے
 محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ ہو گا اسوجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے
 اُس کا محصن ہونا شرط ہو تاکہ عار دلا نا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اُس کے فرزند کی جانب رجع کرے گی یعنی فرزند مطالبہ حد کا
 مستحق ہو گا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے بقاء نہیں جاتی ہو بخلات اسکے اگر اس کا فر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ
 اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہو کیونکہ اس کو عار دلا نا پورے طور پر نہیں پایا گیا لہذا اسمین احصان نہیں پایا جاتا ہو اگرچہ زنا کی نسبت
 دی گئی ہو۔ ولیس للعبد ان یطالب مولاه بقذف امہ احرۃ ولا لابن ان یطالب اباه بقذف امہ احرۃ
 المسلمۃ لان المولے لا یعاقب بسبب عبده وکذا الاب بسبب ابنہ ولہذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا انسید بعدہ
 ولو کان لہما ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب والقدام المانع۔ اگر غلام کے مولیٰ نے غلام کی آزادمان کو قذف کیا
 یا اپنے بیٹے کی آزادہ مسلمہ ان کو قذف کیا تو غلام یا پسری کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہو کیونکہ مولے بسبب اپنے غلام کے عذاب
 نہیں کیا جائیگا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسری کے عذاب نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے پسری کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں
 کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولیٰ قصاص میں قتل ہوتا ہو یا ان اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اُس کو مطالبہ کا

اختیار ہو کیونکہ سبب یعنی قذت موجود ہو اور روکنے والی چیز نذر ہو۔ لیکن یہ حکم دیا دی ہو اور آخرت میں اگر جو کچھ
 لگائی بھر بغیر قذت کے مر گیا تو عند اب ہو گا چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ جس نے اپنی ملک کو زمانہ کی تمت لگائی تو قیامت کے
 روز اس پر حد قائم کیا جائیگی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولے نے کہا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ومن قذت غیرہ فمات المقذوف
 بطل الحمد وقال الشافعی رحمہ اللہ بطل ولو مات بعد ما اقيم بعض الحمد بطل الباقي عندنا خلافا لہ بناء علی انه
 یورث عندہ وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیہ حق الشرع وحق العبد فانه شرع لیسف العار عن المقذوف
 وهو الذی ینتفع بہ علی الخصوص فمن ہذا الوجه حق العبد ثم انہ شرع زاجر او منہ سہی حد او المقصود من شرع
 الزاجر اخلاء العالم عن الفساد و ہذا آیت حق الشرع وبطل ذلک تشہد الاحکام واذا تعارضت البحت ان
 فالشافعی رحمہ مال لے تغلب حق العبد تقدیم الحق العبد باعتبار حاجتہ وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلب
 حق الشرع لان بالمعبد من الحق یتولاه مولاه فیصیر حق العبد مرعیاً بہ ولا کذلک عکسہ لانه لا ولایۃ للعبد فی
 استیفاء حقوق الشرع الا نیاتہ و ہذا ہواصل المشہور الذی یتخرج علیہ الفروع المختلف فیہا منہا الارش
 یجرے فی حقوق العباد لانی حقوق الشرع ومنہا العفو فانه لا یصح عفو المقذوف عندنا و یصح عندہ وسنہا انہ
 لا یجوز الاعتیاض عنہ ویجری فیہ التداخل وعندہ لا یجری وعن ابی یوسف رحمہ فی العفو مثل قول شافعی رحمہ
 ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظہر۔ اگر زید نے خالد کو قذت کیا پھر خالد مر گیا
 تو حد قذت باطل ہو گئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مر گیا تو ہمارے نزدیک
 باقی حد باطل ہو جائیگی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذت اُنکے نزدیک میراث ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث
 نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذت میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذت اس واسطے مشروع
 ہے کہ مقذوفت سے عار دفع ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہے پس اس راہ سے اُس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے
 بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اُس کا حد نام رکھا گیا ہے اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے
 مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام
 شاہد ہیں اور جب دونوں طریق متعارض ہوئیں تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ
 بندہ کا حق مقدم رکھا جائے اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور ہننے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق
 شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اُس کا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی ہر طرح نگاہداشت بھی
 اور اس کے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی دلائی نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے
 جس پر ہمارے شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف نکلتے ہیں از انجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور اہل
 حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذت میں بھی اُنکے نزدیک میراث ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی اور از انجملہ عفو
 ہے کہ اگر مقذوفت عفو کر دے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہے اور از انجملہ
 یہ ہے کہ قذت کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الہی غالب ہے اور اس میں تداخل جاری
 ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذت کیا تو سب کے واسطے ایک حد جاری جائیگی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور عفو کی
 صورت میں ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب خفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق
 غالب ہے اور مثل شافعی کے احکام نکالے لیکن قول اول اظہر ہے۔ اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ النہایہ۔ ومن اقر
 بالقذت ثم رجع لم یقبل رجوعہ لان للمقذوف فیہ حقاً فیکفہ بذی الرجوع بخلاف ما ہو خالص حق اللہ لانه لا ملک ب

لہ فیہ - اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھر تا قبول نہوگا کیونکہ اس میں مقدوف کا حق متعلق ہو گیا تو وہ پھر نے میں اسکی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق استغذول ہے کیونکہ اس کے اقرار سے پھر نے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعربی یا بنی لم یجد لانی را ذہ التشبیه فی الاخلاق او عدم البصحة وکذا اذا قال مست بعربی لما قلنا۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او بنی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس سے بہ اخلاق میں یا فصیح ہونے میں تشبہہ بنا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ دعویٰ نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکورہ سے کہ بہ اخلاق میں تشبہہ مقصود ہے۔ ومن قال لرجل یا ابن ماری السمار فلیس بقاذف لانی را ذہ التشبیه فی الجود والسخاء والعفوان لان ماری السمار لقب به لصفاته وسخائه۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے کپے تو وہ قذف کرنے والا نہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جو انفرادی وصفائی میں تشبہہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت کے ہے۔ یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا نطفہ خالص و سخی ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث دربارہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی والدہ ہجرہ کے روایت کر کے کہا کہ فہذا کلمہ یا بنی ماری السمار یعنی اسے آسمانی پانی کے اولاد ہی تمہاری والدہ ہے۔ رواہ البخاری اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ وان نسبه الی عمہ او خالہ او الی زوج امہ فلیس بقاذف لان کل واحد من ہولاء یسمی ابانا الاول فلقولہ تعالیٰ لعبد الملک واکہ آبانک ابراہیم واسماعیل و اسحاق واسماعیل کان عمالہ والثانی لقولہ علیہ السلام انخال اب والثالث للترتیب۔ اگر کسی کو اس کے چچا یا مامون یا مان کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اسکو اس کے چچا کا فرزند یا مامون کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے۔ لعبد الملک والہ آبانک ابراہیم واسماعیل واسحاق یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عیادت کرنے کے آپ کی پروردگار اور آپ کے باپوں ابراہیم واسماعیل واسحاق کے پروردگار کی حالت کہ اسماعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور مامون کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ مامون باپ ہے (لیکن یہ حدیث غیب ہے) ان سند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جبکا والد زندہ نہ ہو تو مامون اسکا والد ہے۔ (الزیلعی) اور سوتیلے باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال بغيره زنا فی الجبل وقال غلبت صمود الجبل حد و ہذا عند ابی حنیفہ والی یوسف رحم وقال محمد رحم لا یجد لان المہموز منہ للعصود حقیقۃ قالت امرأة من العرب ع وارق الی الخیرات زنا فی الجبل و ذکر الجبل یقرہ مراد اولہما انہ یستعمل فی الفاحشۃ مہموز ایضاً لان من العرب من یخمر الملتین المہموز و حالۃ الغضب والسباب لتین الفاحشۃ مراد بمنزلۃ ما اذا قال یا زانی زنا فی الجبل و ذکر الجبل انما لیسین العصود مراد اذا کان مقرونا بکلمۃ علی او ہولاء فیہ و لو قال علی الجبل قیل لا یجد لما قلنا وقیل یجد للمعنی الذی ذکرناہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زنا میں کہا کہ زنا فی الجبل اور دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ بھی ہے تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہوگا اور اسکو حد قذف ماری جائیگی اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ لفظ زنا فی جہزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے یعنی زنا کاری کے معنی میں مجاہد نے چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا۔ وارق الی الخیرات زنا فی الجبل۔ یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبیوں کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ میں زنا کرنا مراد نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنا فی الجبل کی طرح زنا فی جہزہ بھی فعل فاعل کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعضے عرب خیفۃ الف کو جہزہ کہتے ہیں جیسے ہمہ کو ہکا الف کہتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوچ

کی حالت سنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے نیز لہ اس کے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زانیات تو یہی مقصود ہے اور جہل پہاڑ کا ذکر کرنا جبکہ
چرہ ہائی کے معنی مراد ہونا متعین کر لیا کہ علی الجہل کے معنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ نبی محاورہ مستعمل ہے۔ اور اگر کہا کہ زانیات علی الجہل
تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چرہ ہائی کے معنی متعین ہیں یعنی تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے
کہا کہ حد قذف ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تو نے پہاڑ میں زنا کیا۔ و من
قال لا تریا زانی فقال لا بل انت فانہما یحدان معناه لا بل انت زانی اذ ہی کلمۃ غلط لیحد رک بہا
الغلط فیصیر الخبر الحمد کورنی الاول مذکور فی الثانی۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اُسے جواب دیا کہ
نہیں بلکہ تو ہی تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ دوسرے کے قول کے یہ معنی ہیں کہ نہیں بلکہ تو زانی ہے اس واسطے
کہ کلمہ بلکہ واسطے غلط کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کجائی ہو تو اول کلام میں جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور
ہو جائیگی۔ و من قال لامرأۃ یا زانیۃ فقال لا بل انت حدت المرأۃ ولا لعان لانہما قاذخان وقذف
یوجب اللعان وقذفہما الحد وفی البدایۃ بالحد البطلان اللعان لان الحمد وفی القذف لیس باہل لہ
ولا البطلان فی عکسہ اصلاً فیحتمل للحد رد اذ اللعان فی معنی الحد۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اور زانیہ پس
عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی تو عورت کو حد قذف ماری جائیگی اور دونوں میں لعان نہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ
دونوں باہم قذف کرنے والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور
عورت پر پہلے حد ماردینے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد ماریا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے
لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی جملہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہے
ولو قالت زنیۃ بک فلا حد ولا لعان ومعناه قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوفیۃ الشک فی کل واحدہما
لانہ یحتمل انہا ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقہا باہ و الغدائم منہ و یحتمل انہا
ارادت زنائی ما کان معک بعد النکاح لاسی ما کنت احد غیرک و ہو المراد فی مثل ہذہ الحالۃ و علی ہذا القیاس
یجب اللعان دون الحد علی المرأۃ لوجود القذف منہ و عدمہ منہا فجاہدنا قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں
کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہوگی اور نہ لعان اور اسکی معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اُسکو یا زانیہ کہا تو
اُسکے جواب میں اُسے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں
شک ہو گیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب نہوگی اور لعان
واجب نہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد
کہ میرا زنا یہی دلی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سو سے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور اسی
حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہوگی کیونکہ شوہر کی طرف سے بیعت
زنا دیا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا پس جب دونوں احتمال ہیں تو وہی نکلا جو پہنچے بیان کیا ہو کہ شک کی وجہ سے نہ حد
قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ و من اقر بولد ثم نفاه فانتہ یلعن لان النسب لزمہ باقرارہ و بالنفی
بعده صار قاذفاً یلعن ساگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اُس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اسکے اقرار سے نسب
لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تمت دینے والا ہو اُس پر لعان کر گیا۔ وان نفاه ثم اقر بہ حد لہ لا الکفر
نفسہ لیل اللعان لانہ حد ضروری مہر الیہ ضرورۃ النکاح و الاصل فیہ حد القذف فاذا بطل النکاح بطل حد القذف
الے الاصل۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ جب اُس نے اپنے

مجبور ثابت لایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بغض و نفرت ہی لینے شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدو ن
گو اہون کے تو ناجار لعان لیا گیا اور اصل اس میں حد قذف واجب تھی پس وہ دون طرف کا جھٹلانا تھا لینے مرد نے اپنے آپ کو
مجبور ثابت لایا تو اس لینے حد قذف پر عمل ہو گا۔ والولد ولدہ فی الوجہین لا قرارہ بہ سابقا ولا حقاً واللعان یصح
بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ و دون صورتوں میں اُسکا بچہ ہو گا کیونکہ اُس نے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ
پچھے کیا ہو اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرد نہ کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بانی ولا
ابنک فلا حد ولا لعان لانہ انکر الولادۃ و بہ لا یصیر قاذفا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا نہیں اور نہ تیرا
بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ اُس نے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف
امراة وسهما اولاد لا یعرف لہم اب او قذف الملائعۃ بولد والولد حی او قذف ما بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام
امارة الزنا ومنہا وہی ولادۃ ولد لا اب له فقات العتۃ نظر الیہا وہی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو
زنا کا بہتان لگا یا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہو جس کا باپ نہیں معلوم ہو یا اُس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے
لینے بیچنے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہو یا اس بچے کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف
نہو گی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں لینے ایسا بچہ بنا جس کا باپ نہیں ہے پس نظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی
اور احصان کی شرط ہو کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأۃ لا عتۃ بغیر ولد فعلیہ الحد لانہ امارة الزنا وسامۃ اگر ایسی
عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہو تو اسکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود عفت لگ کر کہا جاوے
کہ عورت کے حق میں لعان بجائے حد زنا کے ہے اور جسکو حد زنا ماری گئی ہو اُس کے قاذف پر سزا نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ عورت کے
حق میں لعان بجائے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہے اور غیروں کے حق میں نہیں ہے۔ قال ومن وطئ وطیاً محرماً
فی غیر ملک لم یحد قاذفہ لفوات العتۃ وہی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطئ
وطیاً محرماً لعینہ لا یجب الحد بقذفہ لان الزنا ہو الوطئ المحرم لعینہ وان کان محرماً لغيرہ یحد لانه لیس بزنا فکان
فی غیر الملک من کل وجہ ومن وجہ حرام لعینہ وکذا الوطئ فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمة مؤقتۃ فاحرم
لغيرہ و ابو حنیفۃ رحمہ لیشترط ان یکون الحرمة المؤبدۃ ثم تجتہ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد۔
جس نے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اُس کے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط
احصان ہے اور اسلئے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے ایسے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام
ہے تو اُس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ زنا ایسی ہی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج
کسی وجہ سے حرام ہو تو اُس کے قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے
ملک میں نہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے
کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اوپر دہائی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر دہائی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت
حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ دہائی حرمت میں یہ شرط کرتے ہیں کہ اُسکا ثبوت پہلے
یا بعد بٹ مشہور ہو تاکہ اسکا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانہ من قذف رجلاً
وطی جاریہ مشترکہ بمنہ ومن آخر فلا حد علیہ لانہ امارة الزنا وسامۃ۔ بیان یہ کہ جس نے ایسی باندی سے وطی کی جو اُس کے اور غیر کے
درمیان مشترک تھی پس کسی نے اُسکو ذاتی کہا تو اُس پر حد قذف نہو گی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وکذا اذا قذف امرأۃ
زنت فی نصرانیتہما لتحقق الزنا ومنہا فخر عالا لتمام الملک ولہذا وجب علیہما الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو

زنا کی تہمت دی جو اپنی نفسانیت و کفر کی حالت میں زنا کر چکی ہو تو قاذف پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا نہ متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت نہ اس کی تھی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلاً اتی امته وہی مجوسیتہ او امرأۃ وہی حائضہ او مکاتبہ لہ فعلیہ الحد لان الحرمتہ مع قیام الملک وہی موقتہ فکانہ الحرمتہ لغیرہ فلم یکن زنا و عن ابی یوسف ۷ ان دلی المکاتبہ یسقط الاحصان وهو قول زفر حر لان الملک زائل فی حق الوکط ولہذا یلزمہ العقر بالوطط ونحن نقول ہاں الذات باقی والحرمتہ لغیرہ اذہی موقتہ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جس نے اپنی مجوسیت باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے دلی کی تو قاذف پر حد ماری جائیگی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہو اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی نہ ہو بلکہ حرمت خارجی ہو تو یہ زنا نہ ہو اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے دلی کرتے ہیں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ دلی کے حق میں ملکیت زائل ہے اسی وجہ سے مولیٰ پر دلی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے۔ یعنی اگر کتابت منع ہو جائے تو اس کے ساتھ دلی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلاً وطی امته وہی اختہ من الرضاۃ لا یحد لان الحرمتہ موبدۃ و ہذا ہو الصیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہے دلی کر لی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی علم صحیح ہے۔ ولو قذف مکاتبہ و مات وترک وفاد لا حد علیہ لکن الشبہۃ فی الحرۃ لیکان اختلاف الصحابۃ رضاً۔ اگر کتابت کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ ادا سے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اس کے قاذف پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوس یا تزوج باہم ثم اسلم یحد عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا حد علیہ و ہذا بناء علی ان تزوج المجوسی بالمسلم لم یحل لیس فیما بینہم عہدہ خلافاً لما وقفہ مر فی الشکاح۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کر کے دلی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس کو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائیگی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی عورت سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیت میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ و اذا دخل الحرلی داراً یا ماناً فقد زنا مسلماً حدلان فیہ حق البعد وقد التزم البقاء حقوق العباد ولا نہ طمع فی ان لا یؤد فیكون ملتزماً ان لا یؤدی و موجب اذاہ۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دارالاسلام میں آیا اور اس نے کسی مسلمان کو زنا کر دیا تو لگاؤ اس کو حد ماری جائیگی کیونکہ اس میں صحابہ کرام نے بندوق کا حق ہے اور حربی نے بندوق کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ حربی کی طمع یہ تھی کہ اس کو کوئی ایذا نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا کہ جس سے ایذا پہنچے۔ و اذا حد اسلام فی قذف سقطت شہادۃ وان تاب وقال الشافعی یرقبیل اذا تاب وہی تعریف فی الشہادات۔ اگر کبھی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اس کی گواہی ساقط ہو گئی اگرچہ توبہ کرے اور شافعی نے کہا کہ جب توبہ کر لی تو گواہی قبول ہوگی اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ و اذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادۃ علی اہل الذمۃ لان لا شہادۃ علی جنسہ فترد تمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادۃ علیہ و علی المسلمین لان ہذا شہادۃ استفادۃ بعد اسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف البعد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لا تقبل شہادۃ لان لا شہادۃ لہ اصلانی حال الرقی فکان رد شہادۃ بعد الاعتق من تمام حدہ۔ اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اس کی گواہی ذمی کافرون پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافرون کی گواہی کافرون پر جائز نہ ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تمۃ حد کے رد کرد جائیگی پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہے کیونکہ اس کو ابھی کافر سے اسلام کے بعد

پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہ ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اُس کو حد فتنہ ماری گئی بھر وہ آزاد کیا گیا تو اُس کا گواہی قبول نہیں ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اُس کی کوئی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اُس کی گواہی بطور تہمہ حد کے رد کی جائیگی۔ اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تہمہ کے رد ہو چکی بھر بعد اسلام کے جو اُس نے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہ ہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کر کے حد ماری جائے تو اُس کی گواہی رد ہو جائیگی۔ فان ضرب سوطانی قذوت ثم سلیتم ثم ضربت باقی جائز شہادتہ لان رد الشہادۃ تنہم للمحد فیکون صفۃ لہ والمقام بعد الالام بعرض الحد فلا یكون رد الشہادۃ صفۃ لہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ترد شہادۃ اذا قتل تابع لاکثر الاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذوت میں ایک دہرا مارا گیا بھر وہ مسلمان ہو گیا بھر اُس کو باقی حد ماری گئی تو اُس کی گواہی جائز ہوگی کیونکہ گواہی رد کرنا اُس کی حد کا تہمہ ہے تو اُس کی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جحدہ قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہو تو گواہی رد ہونا اُس کی صفت نہ ہوئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُس کی گواہی رد کر دینا جائیگی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا اور قول اول اصح ہے۔ اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اُس کو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی۔ ک۔ قال ومن قذت اوزنی او شرب غیر مرۃ فحد فہو لذلک کلہا الاخران فلا المقصد من اقامۃ الحد حقائقہ تعالیٰ الاثر جار و احتمال حصولہ بالاول قائم فیتکون شہادۃ فوات المقصود فی الثانی و ہذا بخلاف ما اذا زنی وقذت وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا یتداخل واما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون للمحقا بہما وقال الشافعی رحمہ اللہ اختلف المقذوف او المقذوف بہ و ہوا الزنا ولا یتداخل لان المغلب فیہ حق العبد عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شرب پی اور یہ اُس نے کئی بار کیا بھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائیگی چنانچہ زنا و شرب بخاری کی صورت میں حق الہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شرب بخار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جانے کا احتمال ہے تو دہرا بار میں یہ مقصود فوت ہو جانے کا شبہ نہایت ہو گیا اور محدود کو بوجہ شبہات کے دور کر دیتے ہیں بخلاف اسکے اگر اُس نے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگا یا اور چوری کی اور شرب پی بھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہ ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل نہ ہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللہ عز وجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شرب بخاری سے ملحق ہوگی اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جبکہ ساتھ قذف کیا یعنی زنا و جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہ ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں حق العید غالب ہے۔

فصل فی التعزیر۔ یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذت عبدا و امۃ او ام ولدہ او کافرا بالزنا و عزرا لہ جناۃ قذت وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر۔ جسے کسی غلام یا باندی یا ام ولدہ یا کافر کو زنا کاری کی تہمت لگائی تو اس کو تعزیر دی جائیگی کیونکہ درحقیقت یہ قذت کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے امتنع ہوئی کہ تہمہ محض نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ وکذا اذا قذت مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لادہ اذاہ والحق الشین بہ ولا مدخل للقیاس فی الحد و فوجب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایتہ فی الجناۃ الاولی لانہ من جنس ما یجب بہ الحد و فی الوجہ الثانی الراے الی الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سواے کوئی یہ لفظ کہائیں اگر کہا کہ یا فاسق یا کافر یا خبیث یا دجور تو بھی تعزیر دی جائیگی کیونکہ اُس نے مسلمان کو اذیت دی اور اس کے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی لیکن پہلی صورت میں جبکہ غیر محض کو زنا کاری کی تہمت دی ہو انہما درجہ کی تعزیر دی جائیگی کیونکہ یہ عیب اُس جنس سے ہے جس کی بابت حد واجب ہوئی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق دعیہ کہا ہو امام کی رائے پر ہے۔ چاہے جحدہ تعزیر دے۔ م۔ ولو قال

فی الحسد لانه من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آدھے کے تعزیر میں اس کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی برحق ہو
 تو ایسا کرنا جائز ہو کیونکہ قید خانہ میں جس کو تعزیر کے لائق ہو اور یہ فی الجملہ شمع میں وارد ہو حتیٰ کہ خالی جس جائر
 ہو تو ضرب و جس کا لانا بھی جائز ہو لہذا تعزیر کی صورت میں اہمیت ثابت ہونے سے پہلے جس کو ناشر شروع نہیں ہو جیسے
 حد کی صورت میں مشروع ہو کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہوتی ہے۔ یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شرابخواری
 کے تو ثابت ہونے سے پہلے اس کو قید خانہ میں رکھ کر بھر جب ثبوت ہو جاوے تو اس کو نذرانے حد دی جائیگی۔ قال واشد القرب
 التعزیر لانه جری التحقیق فیہ من حیث الحد و فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یؤدی الی فوات المقصود و لہذا
 لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء۔ اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مانا تعزیر میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں تعدد کی راہ
 سے تخفیف کی گئی ہو تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی جائیگی تاکہ مقصود قوت ہونے تک ثابت نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں تخفیف نہیں
 کہ اعضاء پر تفریق مارے جاوے۔ قال ثم حد الزنا و لانه ثابت بالكتاب و حد الشرب ثبت بقول الصحابة زعم و لانه
 اعظم جناية حتی نشر فیہ الرحم۔ بھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہو کیونکہ اس کا ثبوت قرآن مجید سے ہوا و شرابخواری کی
 حد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہو اور اس لیے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہو حتیٰ کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہے۔ ثم حد الشرب
 لان سببہ متیقن یہ ثم حد الکذب لان سببہ محتمل لاحتمال کونه صادقا و لانه جری فیہ التغلیط من حیث رد الشہادۃ
 فلا یغلط من حیث الوصف۔ بھر حد زنا کے بعد شرابخواری سخت ہو کیونکہ اس کا سبب یعنی شراب پینا یقینی ہے بھر اس کے بعد
 حد قذف ہو کیونکہ اس کے سبب یعنی قذف میں احتمال ہو کیونکہ شاید قاذف سچا ہو اور اس لیے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے
 کی راہ سے سختی ہو کئی ہو تو مار کی راہ سے سختی نہ کی جائیگی۔ ومن حدہ الامام او غرہ فمات قدمہ ہدر لانه فعل ما فعل
 بامر الشرع و فعل الامور لای تقید بشرط السلامة کالفصاد و الزنا بخلاف الزوج اذا عزر و وجہ لانه مطلق فیہ
 و الاطلاقات تقید بشرط السلامة کامل و فی الطریق و قال الشافعی رحمہ اللہ فی بیت المال لان الاطلاق
 خطا فیہ اذا تعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیۃ فی بیت المال لان نفع عملة یرجع الی عامۃ المسلمین فیکون الغرم
 فی مالہم قلنا لما استوفی حق اللہ تعالیٰ بامرہ صار کانت اللہ امانۃ من غیر واسطہ فلا یجب الضمان۔ اور جس شخص
 کو امام نے کوئی حد ماری یا اس کو تعزیر دی پس وہ مر گیا تو اس کا خون باطل ہے یعنی اس کی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا
 وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہو اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مفید نہیں ہوتا یعنی
 مامور پر یہ شرط نہیں ہوتی کہ میرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی فصد لینے والا یا جانوروں کا نشتر دینے والا بخلاف نہ
 شوہر کے کہ جب اس نے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہو کیونکہ اس کو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی طرف
 اجازت ہو لینے اس کو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہو اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی ہے کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے
 گزرنے میں ہو (یعنی انسان کو اجازت ہے کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اس کے گزرنے سے کسی شخص کا کچھ نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا)
 اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلک ہو گیا تو اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ تعزیر میں
 تلف کر دینا خطا ہو کیونکہ تعزیر صرف اس واسطے ہو کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہے کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی بلکہ
 بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو نادان بھی تمام مسلمانوں کے مال میں واجب
 ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عزوجل کو اسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہو گیا
 کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت ویدی تو نادان واجب نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ
 مامور ہونے کے جانب شرع مقفل ہے۔ م۔

کتاب السرقة

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقة فی اللغة اخذ الشيء من الغير علی سبیل الخفیة والاستسار ومنه استرق السمع قال اللہ تعالیٰ الامن استرق السمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعة علی ما یتیک بیانہ ان شاء اللہ تعالیٰ والمعنی اللغو مرآعی فیہا ابتداء وانتهاء وابتداء لا یمکن انما اذا نقب الجدار علی الاستسار و اخذ المال من المالك بکارة علی الجہار و فی الکبریٰ اعنی قطع الطريق سارقة عین الامام لانه هو المستصدی بحفظ الطريق باعوانہ و فی الصغری سارقة عین المالك او من یقوم مقامہ۔ تحت من چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الامن استرق السمع۔ یعنی سوائے اُس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھلگے۔ اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں چنانچہ انکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا یعنی شرعی سرقة میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقة میں لغوی معنی ابتداء و انتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی ولیکن گھسکال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقة کبرے یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقة صغریٰ میں مالک مال یا اُس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے۔ غلام یہ کہ چوری میں آنکھ بچا معتبر ہے پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اُس سے مانگ لے گیا یا غضب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال واذا اسرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما یبلغ قیمته عشرة دراهم مفروبة من حرز لا شبهة فیہ وجب علیہ القطع والاصل فیہ قوله تعالیٰ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية ولا بد من التقدير بالمسال الخفی لان الرغبات تنفرت فی الحقیقہ وکذا اخذه لا یخفی فلا تحقیق رکنہ ولا حکمة الزجر لانها فیما یقلب والتقدير بعشرة دراهم مذہبنا وعند الشافعی رحمہ اللہ التقدير بربیع دینار وعند مالک رحمہ اللہ التقدير بثلاثة دراهم لهما ان القطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن البجن و اقل ما نقل فی التقدير ثلثة دراهم والاخذ بالاقل وهو المتیقن بہ اولایم ان الشافعی رحمہ اللہ یقول کانت قیمۃ الدینار علی عہد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درهما والثلثه ربعها ولما ان الاخذ بالاكثر فی ہذا الباب اولی احتیالا لدرد الحد و ہذا لان فی الاقل شبهة عدم الجنایۃ وہی وارثة للحد وقد تأید ذلک بقوله علیہ السلام لا قطع الا فی دینار او عشرة دراهم واسم الدرہم یطلق علی المفروبة عرفہم اہمین لک اشراط المفروب کما قال فی الكتاب وهو طاهر الرادۃ وهو لا یصح رعاۃ لکمال الجنایۃ حتی لو سرق عشرة بتر اقیمتھا انقص من عشرة مفروبة لایجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقیل لانه متعارف فی عامۃ البلاد وقوله او ما یبلغ قیمته عشرة دراهم اشارۃ الی ان غیر الدرہم یعتبر قیمۃ بہا وان کان ذہبا ولا بد من حرز لا شبهة فیہ لان الشبهة وارثة وسببہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جسکی قیمت دس درم سکہ دار پہنچتی ہو مقام محفوظ ہے چورائی جبین کچھ شبہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اسمین یہ آیت ہے والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خلیفہ کی حد مقرر کرنا ضروری کیونکہ خفیہ مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے

اور نیز ایسے خفیف مال کو لینے والا اخفائین کرتا ہے تو سرقہ کا رکن نہیں بنتی ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ ترتیب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر عار مذہب یہ ہو کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہو اور شافعی کے نزدیک جو تھائی دینار ہو اور امام مالک کے نزدیک تین درم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر جرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس قیمت کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درم ہیں اور کمتر کو لینا اولیٰ ہو کیونکہ اسی برحقین ہے لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درم کا ہوتا تھا تو جو تھائی دینار تین درم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کو لینا بہتر ہو تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہ باقی ہو کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے اور ہمارے اس شبہ کی تائید اس حدیث سے پہونچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درم میں پھر درم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جو سکے دار ہو اس سے ظاہر ہو کہ سکے دار ہونا مشروط ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر روایت اور یہی صحیح ہے تاکہ کمال جرم کی رغایت ہو حتیٰ کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چور یا جسکی قیمت سکے دار دس درم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ (حی کہ اگر کم ہونے سکے دار دس درم چورائے جسکی مالیت کھڑے دس درم سے کم ہے تو یہی قطع واجب نہیں ہے) پھر درم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ ایسی چیز جو روئے کے جسکی قیمت دس درم پہونچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ درمون کے سوا ہے جو چیز ہو اسکی قیمت کا اندازہ درمون سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چورانا جس میں کچھ شبہ نہیں ہے تو ضروری ہے کہ نہ شبہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اسکو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اگر لکھا جائے کہ دینار سے اعتبار کیا ہوگا نہ ہوگا خلاصہ کرتے ہو حدیث روایت کی اُس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کبھی دس درم اور کبھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے لہذا ہمارے جاننا کہ دینار سے دس درم کی قیمت مراد ہے اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ السارق والسارقات من مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیون چورائے تو چوری عاصی ہو جاتی ہے اور حدیث ابی ہریرہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جو ریر لعنت کرے کہ اندا چورانا ہو پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چورانا ہو پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ اسی سے بعض فقہائے کہا کہ قلیل و کثیر سب میں ہاتھ کاٹنا جائیگا اور جواب یہ کہ اندا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک اندا یا ایک رسی تین ہاتھ کاٹا جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجتماع پایا کہ وہ جنہوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہو پس مالک و شافعی و احمد کے نزدیک تین درم تین جنانچہ ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چمکا ہاتھ ایک جرمی ڈھال چورائے کے عوض میں کاٹا جسکی قیمت تین درم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہ میں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چمکا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر چمکا دینار میں۔ رواہ البخاری و مسلم و احمد۔ اور جو تھائی دینار اسوقت میں تین درم تھائی۔ ترمذی نے کہا کہ اس پر بعض صحابہ کا عمل ہے جنہیں ابوبکر صدیق و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہیں مگر ایک دینار یا دس درم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری و اہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود و غیرہم سے ہے تو یہی جو توبہ حد و دین اخلاص ہو تو جتنے معتد مقدار کو یا یعنی دس درم کو پھر ابن مسعود سے لایا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قطع ہیں سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی و عبد الرزاق و غیرہ نے بھی روایت کیا اور ابن امیہ سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اُس دمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی و الطبرانی

والطحاوی والحاکم۔ اور یہ امین جو اس حدیث کے راوی ہیں یا قزیر کے مولیٰ ہیں اور یا عبد الواحد کے والد ہیں اور یحییٰ شیبہ کے
کمانی القریب۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہیں لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسند یحییٰ یا مرسل ہے لیکن جمہور علماء کے نزدیک
مرسل محبت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اسکی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق محبت ہے اور حدیث ابن عباس میں آیا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک جرمی ڈھال کی چوری میں کاٹ گیا جسکی قیمت ایک دینار یا دسٹل درم تھی
رداء ابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور اسکی اسناد میں محمد بن اسحاق راوی ثقہ ہے علی الاصح اور یہاں دیگر آثار و روایات میں
بجرح صحیح کی حدیث ابن عمر و عائشہ میں مضطرب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر میں ڈھال کی قیمت پانچ درم روایت کیے
اور حدیث عائشہ میں ایک اسناد سے جو تھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت
کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درم کی
روایت اختیار کی گئی اور دوم اسوجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہ ہے اور سوم اسوجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہنچی کہ سلطان
اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنی غایت یہ کہ قلیل مقدار میں حد واجب ہوئی ہو مگر امام
نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا۔ م ت ع۔ قال والبعد والحر فی القطع
سوار لان النص لم یفصل ولان التخصیص تغذرت لیکامل صیانة لاموال الناس۔ اور غلام و آزاد دون
ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اسلئے کہ یہاں آدمی مزا ہونا محال ہے یعنی آدھا
ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دیدی جائیگی تاکہ دو گن کے مال محفوظ رہیں۔ ویجب القطع باقرارہ مرة واحدة
وہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما لا یقطع الا بالقرار مرتین ویروی عنہ انہما فی مجلسین
مختلفین لانه احدی الجنتين فتعتبر بالآخرے وہی البینة کذلک اعتبرنا فی الزنا و الامان السرقة قد ظہرت
بالاقرار مرة فیکفیه بنی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزیادة تفسید فیہا لتقلیل التهمة الکلا
ولا تفسد فی الاقرار شیئا لانه لا تتمہ وباب الرجوع فی حق الحد لا یفسد بالانکار و الرجوع فی حق المال لا یصح اصلا
لان صاحب المال یکنز بہ و اشتراط الزیادة فی الزنا بخلاف القیاس فیکتصر علی مورد الشرع۔ اگر ایک مرتبہ
سارق نے اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور یہی مالک و
شافعی کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر کتر و مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ
دونوں اقرار و مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی محبت ہے تو اسکا قیاس گواہی پر
ہوگا ایسا ہی ہنر زنا میں اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسکے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہو گئی پس اسی
اکتفا کیا جائیگا جیسے قصاص و حد میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں
یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تمت بہت کم ہو جاتی ہے اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ تمت
نہیں اور حد دور ہونے کے لیے اقرار سے بچنے کے بارے میں کچھ بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار
سے بچنے کا کل نہیں صحیح ہے کیونکہ مال اسکو جھٹکا اور زنا کے بارے میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہانک
بشرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائیگا۔ یعنی دوسری جگہ اسکا قیاس جاری نہ ہوگا۔ قال ویجب بشهادة
شاهدین لمتحقق الظہور کما فی سائر الحقوق وینبغي ان یسا کما الامام عن کیفیة السرقة و ما ہیئہا و زمانہا
و مکانہا و یادة الاحتساب کما مر فی الحد و ویکیسہ لے ان یسال عن الشہود للتمتہ۔ اور ہاتھ کاٹنا دو گنا ہونے
کی گواہی سے واجب ہو جائیگا (اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری بظاہر ہو گئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور

ہاں ہی کہ امام ان دونوں گواہوں سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور ٹھکانا بنظر مزید احتیاط کے دریافت کر لے جیسے دیگر حدود میں گذرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ منہم ہونے کے قید خانہ میں رکھے ہماں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے۔ قال واذا اشترک جماعة فی سرقۃ فاصاب کل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابہ اقل لا یقطع لان الموجب سرقۃ النصاب وجب علی کل واحد منهم بجنایۃ فیعتبر کمال النصاب فی حقہ۔ اگر کسی سرقہ میں کئی آدمیوں کی ایک جماعت مشترک ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دس درہم پہنچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر کم پہنچے تو نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ دس درہم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتی ہے اور ہر ایک پر یہ سزا اس کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کے حق میں پورا دس درہم ہونا بھی مستحب ہوگا۔ اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا دوسرا جرم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار دیا تین بار دہرایا اور اُس نے بار بار اقرار کیا پھر اُس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اُس کو طار فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر پس اُس نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اُس کے واسطے دعا فرمائی کہ اسی اسکی توبہ قبول فرمائے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ابن ماجہ و الدارمی و الحاکم و البزار۔ اور ابوالدہ دارمی اللہ عنہ کے پاس ایک حبشہ باندی ہوئی گئی جسے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اسے سزا دیکھا تو نے چوری کی ہے تو کہہ دے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں پس لوگوں نے کہا کہ اسے ابوالدہ دعا کر لیا آپ اسکو سزا دینے میں فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے جو جسکو یہ بھی نہیں معلوم کہ اُس کے ساتھ کیا ہو گا تاکہ وہ اقرار کر دے تو میں اُس کا ہاتھ کاٹ دوں اور اسی کے مانند ابو سعید انصاری سے مروی ہے۔ رواہ امام محمد فی الآثار۔ اور صفوان ابن اسہک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ کیا تو نے اس شخص کی چادر چرائی ہے اُس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ اسکو لیجا کر اسکا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقہ اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اُس نے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گزشتہ ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اُس نے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا۔ م ر ع ت۔

باب ما یقطع فیہ وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیما یوجد فی دار الاسلام کاغذ و خشب و الخشب و القصب و السمک و الطیر و البعید و الزرینخ و المعرة و النورة و الاصل فہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کانت الید لا تقطع علی عمر رسول اللہ علیہ السلام فی الشئ الا قد امی الحقیر و ما یوجد فیہ سباح فی الاصل بطورہ غیر مرغوب فیہ حقیقہ نقل الرغبات فیہ و الطباع لا تقصرون بہ نقل ابو جہد اخذہ علی کرہ من المالك فلا حاجة الی شرع الزاجر و لہذا لم یجب القطع فی سرقۃ ما دون النصاب ولان الخبز فیہا ناقص الا یرے ان الخشب تلقی علی الابواب و اما بدخل فی الدار للعمارۃ لا للاحراز و الطیر بطیر و البعید یغزو کذا الشکرۃ العامة الی کانت فیہ و ہو علی تک اصنفہ تورث الشبہ و لکن یدری بہا یدخل فی السمک الخ و الطیر و فی الطیر الدجاج و البط و الحمام لما ذکرنا و لا ینقطع فیہ اسلام لا یقطع فی الطیر و عن ابی یوسف انہ یجب القطع فی کل شئ الا الطین و العرب و السرقین و ہو قول الشافعی رحمہ اللہ و اجماع علیہ ما ذکرنا۔ و چیز اسلام میں بیل طور پر چھریائی جاتی ہے اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا جیسے ایندھن کی لکڑی اور گھاس و زنگل و بھلی و پرندہ چوہا یاں و جانور جو

اسی اعتبار سے ہو اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہو بلکہ یہ چیزیں توایح ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔
ایک شخص نے شراب بھرا ہوا پیالہ چربا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زیادہ ہو۔ نہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ
تابع ہو اور شراب جو اصلی مقصود ہو اسکی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ع۔ ولا یقطع فی البواب المسجد الحرام لعدم الاحرا
فصار کباب الدار بل اولے لانه یحزب باب الدار ما فیہا ولا یحزب باب المسجد ما فیہ حتی لا یجب لقطع بسرقۃ
مٹا۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہو کیونکہ اسکو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہو تو ماخذ احاطہ کے
بچانکے یا اس سے بھی بڑھکر ہو گیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازے
سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من البواب
ولا الشطرنج ولا التردلانہ یتاویل من اخذ بالکسر یتاعن المنکر بخلاف الدرہم الذی علیہ التمثال لانه ما اعد
للعبادۃ فلا یشبہ اباحۃ الکسر وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ان کان الصلیب فی المصلی لا یقطع لعدم الحز
وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال المالکۃ والحز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا زرد چرائی تو قطع نہیں ہو کیونکہ چور
اسکے لینے میں یہ تاویل کرے گا کہ میں نے شرعی منع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اسکے اگر ایسا درم چرایا چھ تصویر بنی ہوئی
ہو تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تصویر عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اسکے ساتھ یہ شبہ نہ ہو کہ اسکا توڑ ڈالنا
جلد ہے لینے چوریہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر صلیب
طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہو کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نفسہانی کی
کوٹھری میں ہو لینے محفوظ ہو تو قطع ہو کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق البصی
الحز وان کان علیہ حلان الحر لیس بال و ما علیہ من الحل یتبع لہ ولانہ یتاویل فی اخذہ البصی اسکا قاتل
حملہ اے مرضعتہ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لقطع اذا کان علیہ حل ہو نصاب لانه یجب لقطع بسرقۃ و حدہ فکذا
مع غیرہ و علی ہذا اذا سرق انا و فضۃ فیہ نبیذ و فرید و الخلف فی بصی لایشی ولا یحکم کیلا یومن فی
یدنفسہ۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اسپر زور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اسپر زور ہو وہ
اسکے تابع ہو اور اسلئے کہ لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ روتا دیکھ کر میں نے اسکو چپ کرنے کے واسطے اٹھایا یا اسکے دوڑ
چلائی تک پہنچانے کو اٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا جبکہ اسپر زور بقدرہ درم ہو کیونکہ خالی زور
چرانے میں قطع واجب ہو تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا و علی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جسین
شراب یا ثریہ ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہو اور یہ اختلاف ایسے لوگے میں ہو جو چلتا و بوتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں
نہوں۔ اور اگر لڑکا چلتا و بوتا ہو تو اسکے سارق پر بالا جماع قطع نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بوتا
نہیں ہو تو بالا جماع ہاتھ کاٹا جائیگا۔ ع۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد البکیر لانه غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ ہو
چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد الصغیر لانه غصب یا خداع۔ اور اگر غلام بالغ ہو
ہو و البالغ سوار فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لقطع وان کان صغیر لا یعقل ولا یتکلم استثناء لانا و ثانی
من وجہ مال من وجہ ولما انہ مال مطلق لکونہ منتفعابہ و لخص ان یصیر منتفعابہ الا انہ انضم الیہ معنی الامتیتہ۔ اور
غیر بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ سرقہ کی پوری تقریب پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کام کر کے اپنے آپ کو
بتلا ہو تو قطع نہیں ہو کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں
قطع نہیں ہو اگرچہ وہ مجتہد اور باتین کرتا ہو اور یہ استحسان ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہو اور ایک راہ سے مال ہو اور امام

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن
اُسکے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیے گئے ہیں فن فـ نو لانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ و
لا قطع فی الدفاتر کھلان المقصود ما فیہا و ذلک لیس بالمال۔ اور کل دفاتر کے چرانے میں قطع نہیں ہے
کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو اسکے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد
بالاخذ فکان المقصود ہوا لکوا غلظ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اُسکی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا
اُسکا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود ہی کا غلظ ہوے۔ قال ولا فی سرقة کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد سباح الاصل
غیر مرغوب فیہ و لان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیتہ الکلک فاورث شہتہ۔ کتے یا چیتے کی چوری میں
قطع نہیں کیونکہ انکی جنس سے اصلی سباح ایسا پایا جاتا ہے جس میں رغبت نہیں ہے اور اسلئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف
ظاہر ہے پس اس سے شہتہ پیدا ہو گیا۔ ولا قطع فی دفت ولا طبل ولا بربط ولا فر مار لان عندہما لا قیمۃ لہما
وعند ابی حنیفہ رح اخذ ہاتھا ول الکسر فیہا۔ اور دفت یا طبل یا بربط یا مزار لینے یا تسری کی چوری میں قطع نہیں ہے
کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا اسکے ٹوٹنے کی تاویل کرے گا۔ و لقطع
فی السج والقصا ولا بنوس والقصنل لانہا اموال محرزۃ لکونہا عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا سباحۃ
فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی جھڑ یا آبنوس یا قصنل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اور اسلئے
کہ لوگوں میں کیا بے بن کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر سباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال ولقطع فی القصور
الخصر والیا قوت والزر برجد لانہا من اعز الاموال و لقصہا لا توجد سباح الاصل بصورتہا فی دار الاسلام
غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز کینے اور یا قوت و زبرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کیا ب
و نفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ سباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی
کے مانند ہو گئے۔ و اذا اتخذ من الخشب او انی و ابواب قطع فیہا لانہ بالسنۃ التحق بالاموال النفسۃ الا تری
انہا تحرز بجلات الخصر لان الصنۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یسقط فی غیر المحرز فی الخصر البند ادیۃ قالوا
یجب القطع فی سرقۃ الغلبۃ الصنۃ علی الاصل و انما یجب القطع فی غیر المرکب و انما یجب اذا کان خفیفا
لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقۃ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری
میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کجائی ہے بخلان
چٹائی کے کہ امین ساخت اُسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچائی جاتی ہے اب بند ادی چٹائی کے حق
میں مشائخ نے کہا کہ اُسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے مصری چٹائی ع۔ اور ہندوستان کی سیٹل باٹی م۔ کیونکہ انہیں
صنعت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اُسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جب ہی واجب
ہو کہ ہلکا ہو جسکا اٹھانا ایک شخص بزرگ نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی فن۔ لیکن شہد و جاع صغیر میں ہلکا
و بھاری میں کوئی فرق و تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اُسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ غ۔ و لا قطع
علی خائن ولا خائۃ لقصور فی المحرز ولا منتہب ولا مختلس لانہ بجاہر بفعلہ کیف وقد قال ابنی علیہ السلام
لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائۃ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب
و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے اور کیونکہ قطع ہو گا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس
یا منتہب یا خائن پر قطع نہیں ہے فن۔ خائن وہ ہے کہ جسکو امانت دار سمجھ کر اُسکی حفاظت میں کوئی چیز دیکھی حالانکہ اُسے

۱۸
زیر آب
فرمانده
ضبط
مجلس
مجلس
نقض
فرمانده
کی و به
مجلس
۱۹

اسمین سے خیانت کر لی اور منتہب وہ شخص ہو کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور غمگس وہ ہو کہ علانیہ گھر میں سے کوئی چیز اُچک لے بھگے اور بالا جماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اسکو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہو اور طبرانی بمعجم اوسط میں باسناد ثقافت اسکو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس وہ میت رکھی یا وہ عایت لے گیا پھر نہ ہوگا دُاسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ سے روایت ہو کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے چیزیں مانگ لیجاتی پھر انکار کر جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ ورواہ عبد الرزاق لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہو کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابو داؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ صرف روایت کیا علاوہ اُسکے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہو کہ یہ عورت مستعار مانگنے میں مشہور تھی پھر جب اُسے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقین الیمدنی نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے۔ م ت ع۔ ولا قطع علی النباش و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و قال ابو یوسف و الشافعی رحمہما علیہما لا یقطع لقرۃ علیہ السلام من نبش قطعناہ ولا نہ مال منقوم محرز بجزر مثله فیقطع فیہ ولما قولہ علیہ السلام لا یقطع علی المختفی و ہوا النباش بلنہ اہل المدینہ و لان الشبہ تکتفی فی ملک لانہ لا ملک لہ لیت حقیقۃ ولا للوارث تقدم حاجۃ المیت و قد تمکن اخلل فی المقصود و ہوا لانہ جبار لان الجنایۃ فی نفسہا تا درجۃ الوجود و ما رواہ غیر مرئوع او ہو محمول علی ایسہ وان کان القبر فی بیت مقفل فہو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا و کذا اذا سرق من تابوت فی القافلۃ و فیہ المیت لما بیناہ۔ اور نباش پر قطع نہیں لینے جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لیجاتا ہو اُسپر قطع نہیں اگرچہ کفن کی قیمت ذلن دم یا دیدہ ہو اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہو اور امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے قبر کھودی و کفن چورایا ہم اُسکا ہاتھ کاٹیں گے اور ایسے کہ کفن مال منقوم ہو اور ایسی جگہ محفوظ ہو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہو پس اُسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہے۔ م ت ع۔) اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہو اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں۔ (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ م ت ع۔) اور ایسے کہ ملکیت میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ بیت کے واسطے در حقیقت کوئی ملک نہیں ہو اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہو اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں خلل واقع ہو گیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہو اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہو۔ یعنی بلکہ صحابی کا قول ہو یا اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہو اور اگر قبر کسی مقفل کو ٹھہری میں ہو تو صحیح قول میں اسکا کفن چرنے میں بھی یہی اختلاف ہو جو حدیث مذکور و دلیل قیاسی کے اسی طرح اگر کسی قافلہ کے ساتھ میں تابوت ہو جس میں میت ہو اُسکا کفن چرنا تو بھی یہی اختلاف ہو جو دلیل مذکورہ بالا سے اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہیں گئی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل مرفوع قوی ہے۔ م ت ع۔ ولا یقطع السارق من بیت المال لانہ مال العامۃ و ہونہم ولا من مال للسارق فیہ شریکۃ لما قلنا۔ جسے بیت المال میں سے چورایا اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہو جنہیں خود یہ چور بھی ہو اور اگر ایسے مال سے چورایا کہ جس میں چور کی شرکت ہو تو بھی دلیل مذکورہ بالا یہی حکم ہو۔ و من لہ علی اخر در اہم فسرق منہ شہلا لم یقطع لانہ استیفاء لحدۃ و الحال و الموجل فیہ سواء استحسانا لان التاجیل لتاخیر المطالبۃ و کذا اذا سرق و یادۃ علی حدۃ لانہ بمقدار حقہ یعنی شرکاء فیہ۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے دم آتے ہیں مثلاً زید کے خالہ پر چڑا دم

آتے ہیں پھر ذہب نے خالہ کے مال سے اپنے درمون کے مثل بندرہ درم چڑھائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لیتا ہوا اور یہ حق خواہ فی الحال واجب الادا ہو یا بعدی ہو استحاثاً دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ میعاد تو مطالبہ میں خیر کے لیے ہے اور یہی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چڑائے تو بھی قطع نہیں ہوگی کیونکہ مال سرودہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائیگا۔ یہ اسوقت ہوگا کہ اپنے حق درم کے مثل درم چڑائے ہوں۔ وان سرق منہ عروضا قطع لایس لہ ولا یتجرع الاستیفاء منہ الا بیعاً بالتراضی وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یقطع لان لہ ان یاخذہ عنہ بعض العلماء قضاء من حقہ اور ہناس من حقہ قلنا ہذا قول لا یستندالی دلیل ظاہر فلا یجوز بہ دن اتصال الدعوے بہ حتی لو ادعی ذلک درمی عنہ الحد لا نہ ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقہ در اہم فسرقت منہ وناہ فیل یقطع لایس لہ حق الاخذ وقیل لا یقطع لان الشقود جنس واحد۔ اور اگر قرض خواہ نے قرضدار کا کوئی متاع چڑایا تو قطع ہوگی کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب سے نہیں ہوگی مگر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہو اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرض خواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادایا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہوگا اس کا اعتبار نہ ہوگا جب تک اس کے ساتھ دعوے متصل نہ ہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعویٰ کیا تو اس سے حد دور کر دی جائیگی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینا چڑھائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقد ایک ہی جنس ہیں۔ اور چاہیے کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ مومن سرق عینا قطع فیہا فرد باثم عاد فسرقتا وہی بحالہا لم یقطع والقیاس ان یقطع وہو روایت عن ابی یوسف رحمہ اللہ وقول الشافعی رحمہ اللہ علیہ السلام فان عاد فاقطعہ من غیر فصل ولان انفاذہ مشکاکہ کالاملی بل تنج لتقدم الزاجر و صار کما اذا باعہ المالك من السارق ثم اشتراه منہ ثم کانف السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمتہ محل علی ما یعرف من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ وبالردالی المالك ان عاد حقیقۃً بالعصۃ بقیت کسبہ السقوط نظر الی اتحاد المالك والمحل وقيام الموجب وهو القطع فیہ بخلاف ما ذکر لان المالك قد اختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ نادر تحتل مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود و ہو تغلیل الجنایۃ و صار کما اذا قذفت المحدث و فی القذف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چورایا پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال سرودہ اس کے مالک کو واپس دیا گیا پھر وہ بارہ اُس نے وہی مال چورایا حالانکہ وہ اس نے حال پر باقی ہو تو وہ بارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ابو یوسف سے اور یہی قول شافعی (د مالک و احمد) ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چڑا دے تو اس کا بیان باؤن کاؤں۔ رواہ الدارقطنی حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تفسیر یا عدم تفسیر کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی چورایا مثل پہلی کے ہے بلکہ اُس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اہل مرتبہ اس کو زجر ہو چکا تھا اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کو ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اُس سے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چڑایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال سرودہ کی عصمت جاتی رہتی ہے چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی لیکن وہ مال محرم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہ اس نظر سے باقی ہے کہ مالک اور محل ایک ہے اور منرا سے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت سے کہ وہاں مال مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا اور ہمارے دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزا سے حد کی مشقت اٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہو

اُسکے واسطے حذر بنین قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ حرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی نیت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اُسی کو نیت لگائی جو کہ پہلی بار نیت لگائی تھی۔
فت۔ حالانکہ دوبارہ اُسکو سزا سے قذف نہیں دی جائیگی۔ قال فان تغیرت عن حالها مثل ان یکون غلاما فسرقة وقطع فرده ثم نسج فعاد فسرقة قطع لان العین قد تبدلت ولہذا یلک الفاصب بہ و ہذا ہو علامۃ التبدل فی کل محل واذا تبدل اتفت الشبهة الناسیۃ من اتحاد المحل والقطع فیہ فوجب القطع ثانیاً۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہو گیا ہو جو کہ جوایا ہو مثلاً سوت چڑیا اور یا تھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا پھر کٹا جانے کے بعد پھر چڑیا یا تھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کر کے اُسکا کپڑا بجا دے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر گز متبدل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا اتحاد جاتا رہا تو دوبارہ سزا سے قطع واجب ہوئی۔

فصل۔ فی الحرز والاخذ منہ ومن سرق من ابویہ او ولدہ او ذی رحم محرم منہ لم یقطع فالاول وہو الولاد للبسوطۃ فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولہذا ابلح الشیخ الطرالی مواضع الزینۃ الظاہرۃ منہا بخلاف الصدیقین لانہ عادیہ بالسرقة وفی الثانی خلاف الشافعی رحم لانہ لاحتقار بالقرابة لبعیدۃ وقد بنیاد فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جن میں پیدائشی قرابت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم مکان محفوظ میں باہم آمد رفت رکھتے ہیں اور سب ذی رحم محرم تو ان میں دوسری بات بائی جاتی ہے لینے باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں اور اسی وجہ سے شیخ نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے مباح کر دیا ہے برخلاف دوستوں کے کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری میں آدین لیکن چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ چوری کرنے سے بجائے دوستی کے اسنے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قرابت میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اسکو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیرہ یعنی ان لا یقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری میں سے غیر کی متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری میں سے چربا تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے۔ اعتبار الحرز وعدمہ۔ باعتبار حرز عدم حرز کے فت۔ یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز نہیں ہے کیونکہ وہاں جانے کی اسکو روک نہیں ہے اور غیر کی کوٹھری اس کے واسطے حرز ہے تو حرز میں سے جب اسنے مال لے لیا اگرچہ وہ اس کے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہونا چاہیے۔ م۔ وان سرق من مہمن الرضا قطع۔ اور اگر اسنے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے فت۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف حر انہ لا یقطع لانہ یدخل علیہا من غیر سبب یدان وحشۃ بخلاف الاخت من الرضا لانہ لا یغدا م ہذا المعنی فیہا عادیۃ وجہ الظاہر انہ لا قراۃ والمحرمة بدو نہا لا تحرم کما اذا ثبتت بالزنا روا التعلیل عن شہوة واقرب من ذلک الاخت من الرضا لانہ الرضا علیہا فلا بسوطۃ تحررا عن موقف التہمة بخلاف النسب اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اُسکے پاس اس طرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہے جو ظاہر الروایۃ میں مذکور ہوا اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی ہے اُسکا احترام نہیں ہوتا۔

جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کرنا یا طہوت سے اسکا بوسہ یا حتیٰ کہ اسکی ماں حرام ہوگئی تو اسمین احرام نہیں ہو اور اس سے زیادہ قریب اسکی رضاعی بہن ہو کر کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احرام ہونے سے اسکے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجمل واجب ہوتا ہے اور اسکا جمید یہ ہے کہ رضاعت کمر ختم ہوتی ہو تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا اور بخلاف نسب کے فت کہ نسب تمام لوگوں میں معدوم ہوتا ہے لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی اور واذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدہ لم یقطع لوجود الاذن بالداخل عادة وان سرق احد الزوجین من حرز لا اخر خاصۃ لا یسکنان فیہ فکذلک الجواب عندنا خلافاً للشافعی رحمہما فی الاموال عادة ودلالۃ و ہونظیر الخلاف فی الشہادۃ۔ اگر شوہر روزہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چڑایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چڑایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا مولیٰ کی جود سے یا مولات کے شوہر سے چڑایا تو قطع نہیں ہو کر کیونکہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حرز خاص ہو جو سبب دونوں نہ دبتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو اور وہاں سے دوسرے نے چڑایا تو بھی جاری ہے نزدیک ہی حکم ہے کیونکہ شوہر و زوجہ میں ازراہ عادت ودالات کے مالی انبساط جاری ہے اور اسمین شافعی کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو گواہی میں ہے۔ عبد اللہ ابن عمر و الحنفی نے اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹیں کہ اسنے چوری کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہے تو کہا کہ اسنے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساتھ درم قیمت کا چڑایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اور قطع واجب نہیں ہے تمہارے خادم نے تمہاری شے چرائی۔ رواہ مالک و الشافعی۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہے اور سب صحابی سے اسکے خلاف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہے۔ صفت۔ ولو سرق المولیٰ من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی اکسابہ حقاً و کذلک السارق من النعم لان لہ فیہ نصیباً و ہوا قرض عن علی رض و درجو و تعلیل۔ اگر مالک نے اپنے مکتب سے مال چڑایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اسکا اپنے مکتب کی کمائی میں حق ہے اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکر کی لے چڑایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اسکا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثر ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی فت۔ یہ اثر عبد الرزاق نے اسطرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لا گیا جسنے مال غنیمت میں سے ایک نفر لینے خود چڑایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اسکا حق ہے پھر اسکا ہاتھ نہیں کاٹا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ قال و الحرز علی نوعین حرز مینی فیہ کالبیوت و الدور و حرز بالتحالف قال العبد الضعیف الحرز لا بد منه لان الاستسار لا یحقق دونہ نعم ہو قد یكون بالمکان و ہوا المکان المحدث لا حرز الا بمتعۃ کالدور و البیوت و الصندوق و المکان و قد یکن بالتحالف کن جلس فی الطريق او فی المسجد و عنده متاع فہو محرز بہ و قد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق و دوا صفوان من تحت رائسہ و ہونا کم فی المسجد۔ واضح ہو کہ حرز لینے مکان محفوظ و طرح کا ہوتا ہے ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہے جیسے کوٹھریاں و گھر۔ (و صندوق و گاؤ خانہ و مہل) اور دوم وہ حرز جو نگاہبان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگاہبان کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت میں ہے اگرچہ میدان میں ہو شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہے کیونکہ غنیہ نکال لینا بدون اسکے نہیں ہوگا پھر حرز کسی مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریاں و صندوق و دوکان وغیرہ اور حرز کسی کا فطری ہے ساتھ ہوتا ہے مثلاً جو شخص راستہ پر مسجد میں بیٹھ گیا اور اُسکے پاس اسکا اسباب رکھا ہے تو یہ اسباب اسکی وجہ سے حرز میں ہے اور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

اس شخص کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا جس نے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد میں سوتا تھا۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و احمد و حاکم و غیرہم نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے کہ میں کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا پس صفوان نے کہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے پس ایک چور نے آکر انکی چادر لے لی مگر صفوان نے اُسکو پکڑ لیا اور اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اُسکو صدقہ دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اُسکو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولا۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اُسکو مسل روایت کرتے ہیں سولے ابو عامر النبیل و شبابہ بن سوار کے انھوں نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی تھی سن۔ و فی المحرز بالمکان لا یجبر الاحراز بالفاظ و ہو الصبیح لانه محذور بدو و ہو البیت وان لم یکن لہ باب او کان و ہو مفتوح حتی یقطع السارق منه لان البنا لقصدا للاحراز الا انه لا یجب القطع فیہ کما اخذ لزو ال یہ مالک بحجہ الاخذ بقیتم السرقة ولا فرق بین ان یکن الحافظ مستقیما او ناما و المتلع تحتہ او عندہ ہو الصبیح لانه یعد التام عند متاعه حافظا لہ فی العادة و علی ہذا لا یغنی عن المودع و المستعیر مثله لانه لیس بتفہیم بخلاف ما اختارہ فی الفتاویٰ۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو وہاں نگاہبان کا احراز کچھ مستتر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدون نگاہبان کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہ ہوا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہے حتیٰ کہ اس میں چور نے داخل کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ کاٹا جائیگا کہ مکان سے باہر نکال لاوے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حرز میں ہو کہ اُسکو جیسے ہی چور نے لبا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی پھر دافع ہو کہ نگاہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اُسکے نیچے ہو یا اُسکے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے اور اس بناء پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا با عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہ ہو گا یعنی جبکہ پاس ودیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھ کر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہ ہو گا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاویٰ میں اس کے بخلاف اختیار کیا گیا ہے۔ و فتاویٰ چنانچہ فتاویٰ ظہیر میں ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہو سو گیا اور ودیعت اُس نے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہ ہو گا اور اگر کرٹ سے سویا تو ضامن ہو گا اور یہ حکم حضرمین ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھے ہو وے خواہ کرٹ سے با کسی اور طرح سے۔ ع۔ قال ومن سرق شیئا من حرز او من غیر حرز وصاحبه عندہ یحفظہ قطع لانه سرق مالا محرزا با حذر الحرزین۔ جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چھڑا یا حلالہ مال والا اس کے پاس موجود ہے اسکی حفاظت کرتا ہے و ہاتھ کاٹا جائیگا۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کو چھڑا یا جو د طرح کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو حقیقت اس نے مال محرز چھڑا یا ہے پس قطع واجب ہے۔ و لا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخلہ فیہ لوجود الاذن عادة او حقیقة فی الدخول فاقتل الحرز و بدخل فی ذلک حوانیت التجار و الحانات الا اذا سرق منها لیللا نہا بنیت لاحراز الاموال و انما الاذن یخص بالنہات اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چھڑا یا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ عام میں ازراہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں خلل ہو گیا اور اسی قسم میں تاجرون کی دوکانیں اور

اور سرہا میں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چور آیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عمارات بغیر حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبہ عندہ قطع لانه محرز بالحفاظ لان المسجد مباحی للاحراز لالاموال فلم یکن المال محرزاً بالمکان بخلاف الحمام والبيت الذی اذن للناس فی دخوله حیث لا یقطع لانه بنی للاحراز فکان المکان حرزاً فلا یعتبر الاحراز بالحفاظ۔ اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چورائی جالانکہ متاع کا مالک اسکے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے جسمین لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی حفاظت کا اعتبار نہوگا۔ ولا یقطع علی البغیض اذ اسرق من اضافہ لان البیت لم یبق حرزاً فی حقہ لکونه ماذوناً فی دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فیکون فعلہ خیانتہ لاسرقة۔ همان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چورائی تو اس پر قطع نہیں ہے (یہی قول مالک وشافعی وحموی) کیونکہ همان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اسکو مکان میں آنے کی اجازت ہو گئی اور اسلئے کہ وہ بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اسکا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقة فلم یخرجها من الدار لم یقطع لان الدار کلها حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فیہا فی بد صاحبہا معنی فیتکون شبهة عدم الاخذ۔ جس نے کوئی چیز چورائی مگر اسکو مکان سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی معنی مکان والے کے قبضہ میں ہے تو گویا چور کے نہ لینے کا شبہ پیدا ہو گیا۔ کیونکہ چور جب تک مکان کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہ سے حد دور ہو جاتی ہے۔ فان کانت دار فیہا مقاصیر فاخرجها من مقصورة الی المحن الدار قطع لان کل مقصورة باعتبار ساکنہا حرز علی حدہ وان اغار انسان من اهل المقاصیر علی مقصورة فسرق منها قطع لما بیت۔ پس اگر بڑے احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے و کوٹھڑیاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر محن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اُس میں سے کچھ چور لایا لینے دس درم یا زیادہ کا مال چورایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البیت فدخل واخل المال وناولہ اخر خارج البیت فلا قطع علیہا لان الاول لم یوجد منه الاخراج لاعتراض بد معتبرة علی المال قبل خروجه والثانی لم یوجد منه ہتک الحز فلم یمکن السرقہ من کل واحد وعن ابی یوسف رح ان اخرج الدخول یدہ وناولہا الخارج فالتقطع علی الدخول وان ادخل الخارج یدہ فقتلوا لہا من ید الدخول فعلیہما التقطع وہی بنار علی مسألة تاتی بعد ہذا ان شار المسترق لے وان القاه فی الطريق فخرج اخذہ قطع وقال زفر لا یقطع لان الانتقام غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یأخذ وکذا لاخذ من السکة کما لو اخذہ غیرہ ولنا ان الرمی حلیۃ یعتاذا السارق لتعذرا لخرج مع المتاع اذ یتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیہ بد معتبرة فاجتبر الكل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یأخذہ فهو مضیع لاسارق۔ اگرچہ کسی مکان میں سینہ لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دید یا تو دونوں میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ کہنے والے سے تو نکال لانا نہیں پایا گیا کیونکہ اسکے نکلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر ہوا اس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے

کسی سے سرقہ پیرا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہو کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہو اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا تو دونوں پر قطع واجب ہو اور ہر ہاتھ اس مسئلہ کے جو اسکے بعد انشاء اللہ لے آتا ہو اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ باہر پھینک دینا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر اُسے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہے اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیوے یعنی کوئی چور کوچہ میں سے مال چور والے سے تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سواے اگر دوسرا بچا دے تو بالاتفاق قطع نہیں ہے اور ہر ہاری دلیل یہ کہ مال پھینک دینا ایک جملہ ہے جو چورون کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہے یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لڑنے کے واسطے فائز ہو جائے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہے تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر لے لے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہے چور نہیں ہے۔ قال وکنہ لک ان حملہ علی حار فسادہ وخرجه لان سیرہ مشاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گیسے پر لاد کر اُسکو ہانکا اور باہر نکال لیا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ گیسے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہے کیونکہ ہی اُسکو ہانکتا تھا۔ واذا دخل الحرم جائتہ فتولے بعضهم الاخذ قطعوا جميعا قال العبد الضعیف رہ ہذا استحسان والقیاس ان لقطع الحامل وحده وهو قول زکریا رحمہ لان الاخراج وجہ منہ فتمت السرقة به ولنا ان الاخراج من الكل معنی للمعاذتہ کما فی السرقة الکبریٰ و ہذا لان المعتاد فیما بینہم ان یحبل البعض المتاع ویخبر بالہا لئلا یلحق فلو امتنع القطع اذی اسے سد باب الحد۔ اگر مکان حوزہ میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام انہیں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ نقطہ لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ مال باہر لانا اُسی کی طرف سے پایا گیا تو چوری اُسی کے ساتھ تمام ہوئی اور ہر ہاری دلیل استحسان ہے کہ مال باہر لانا اسکی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اُسکے معاون تھے تو فی الحقیقت سب نے نکالا جیسے سرقہ کبریٰ لینے پر زنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو ہر ہری کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ چورون میں یہ عادت ہے کہ بعضے اسباب اٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مال مکان وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہیں پس اگر سزاے قطع ممتنع ہو تو اسکا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا درودہ بند ہو جائے۔ فتاویٰ نے فرمایا کہ سبکو سزا ہونا اُسی صورت میں ہے کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جبکہ سزاے قطع دیکھائی ہو اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہو مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سواے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ومن نقب البیت وادخل یدہ فیہ واخذ شیئا لم یقطع وعن ابی یوسف رحمہ فی الاملاء انه لیقطع لانه اخرج المال من الحرم وهو المقصود فلا یشرط الدخول فیہ کما اذا دخل یدہ فی صندوق الصیر فی فخرج المعطوفیہ ولنا ان ہتک الحرم لیشترط فیہ الکمال تحریر عن شعبۃ العدم والکمال فی الدخول وقد امكن اعتبارہ والدخول هو المعتاد بخلاف الصندوق لان المکمل فیہ ادخال الیدون الدخول وبخلاف المتقدم من حمل البعض المتاع لان ذلک هو المعتاد جسے کوٹھری میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہے اور امام ابو یوسف سے اطلاع میں روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا کیونکہ چور سے لے لے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حوزہ میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائیگا جیسے کسی صراف یا مہاجر کے صندوق میں ہاتھ

ڈال کر روپیہ یا شرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے اور تاری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک پہننے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتک ہوتا کہ نمونے کا شبہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اسکا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں متعادی ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں یہی عادت ہے۔ وان طر حصرۃ خارجۃ من الکتم لم یقطع وان ادخل یدہ فی الکتم یقطع لان فی الوجہ الاول الرباط من خارج فبالطریق تحقق الاخذ من الظاہر فلا یوجد ہتک الحرز و فی الثاني الرباط من داخل فبالطریق تحقق الاخذ من الحرز و ہوا لکم ولو کان مکان الطرح الرباط ثم الاخذ فی الوجہین ینعکس الجواب لان النکاس العلۃ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ یقطع علی کل حال لانه محرز لما بالکم او بصاحب قلنا الحرز ہو الکتم لانه یعمدہ وانما قصده قطع المسافۃ او الاستراحۃ فاشبه الجواز اگر طرار نے اسی ہیائی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہلی صورت میں ہیائی کی بندش باہر سے ہے تو ظاہر ہے کہ کاٹنا یا جائیگا تو حرز کی ہتک نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں بندش اُسکے اندر سے ہے تو حرز سے کاٹ کر لینا یا جائیگا اور اگر بجائے گڑھ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا بھتر سے گڑھ کو لکر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائیگا کیونکہ علت برعکس ہو گئی (یعنی اگر باہر سے گڑھ کو لے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر اندر سے گڑھ کو لے تو نہیں کاٹا جائیگا۔ ن۔) اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود اسکا مقصود یہ ہے کہ مسافت طر کرے یا استراحت پارے یعنی اُسٹے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گوند کے مشابہ ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ اُسٹے ہیائی آستین یا کمر میں جمان رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں جلا جاتا ہے تب اسکا مقصود یہ کہ مسافت طر کرے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود یہی معتبر ہوتا ہے کہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جائز ہو گوین لہی ہوں بھر کسی نے کون بھاڑا کمال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لادنے والے نے اسکو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اُسٹے بھری ہوئی گون کو جو ریا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جائز ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طر کرے اور گون کی محافظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ ن۔ وان سرق من القطار بعیر او حلالہ لم یقطع لانه لیس بحرز مقصود و فیتمکن شبہہ لہم و ہذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافۃ ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال من قسبھا للحفظ قالوا یقطع۔ اور اگر قطار میں سے کوئی اڈٹ یا بندھا ہوا بوجھ ریا تو قطع نہیں کیا جائیگا کیونکہ احراز کرنا مقصود نہیں ہے تو احراز نمونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ جائز دن کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتی کہ اگر ان گون کے پیچھے کوئی انکا محافظ ہو تو شائع نے فرمایا کہ جو رکھا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان شق الحبل واخذ منه قطع لان الجواز فی مثل ہذا حرز لانه یقصد بوضع الامتعة فیہ صیانہا کا لکم فوجد لاخذ من الحرز فیقطع۔ اور اگر اُسٹے بندھے کٹے یا گون کو بھاڑ کر آستین سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہ ہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے ہی مقصود ہوتا ہے کہ اسکی حفاظت ہو جیسے ہیائی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا یا جائیگا پس ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان سرق جو القافہ متاع و صاحبہ بحفظہ او ناکم علیہ قطع مبناہ اذا کان الجواز فی موضع ہو لیس بحرز کا طریق و نحوہ حتی کیون محرز البصا جہلکونہ مترصد الحفظ و ہذا لان المعبر ہو الحفظ المعتاد و الجلس غندہ و النوم علیہ لید حفظا عاده و کذا النوم یقرب منہ

علی ما اختارناہ من قبل و ذکر فی بعض النسخ وصاحبہ ناظم علیہ او حیث یکون حافظہ و ہذا یوکد ما قد مناہ من القول المختار۔ اور اگر کوئی گون چورائے کہ جہنم اسباب ہو اور اسکا مالک اسکی حفاظت کرتا ہو یا سپر سوتا ہو تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہیں ہو جیسے راستہ وغیرہ حتیٰ کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز میں ہوئی کیونکہ وہی اسکی حفاظت کرتا ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ معتبر حفاظت معتاد ہو اور گون کے پاس بیٹھنا یا سپر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہو اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہو جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہو کہ گون والا سپر سوتا ہو یا کمین اور سے اسکی حفاظت کرتا ہو۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہو۔ واضح ہو کہ بیان چند مسائل متفرقہ ضروری ہیں اول یہ کہ اگر جو بریغ ہمارے مال مسروقہ کا اقرار کرے تو کیا اسکو مار کر ہٹا لگانا جائز ہو یا نہیں پس تجنیس و واقعات و سراجیہ میں ہو کہ اسکو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائیگا اور بعض مشائخ نے فتویٰ دیا کہ اگر اہل کے ساتھ چور کا اقرار صریح ہو اور زانیہ میں ہو کہ بطور سیاست جائز ہو اور ہنر الفائق میں ہو کہ ہمارے زمانہ میں سپر اعتماد جائز ہو۔ اگر قرض خواہ نے قرضدار کا مال چور لیا پس اگر حقیقہ ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم جو ایسے تو بالاتفاق قطع نہیں اور اگر دینار و درہم ہو اور درم چورائے یا اسکے برعکس تو بھی قطع نہیں یہی صحیح اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چور یا تو بھی قطع نہیں بختمی میں کہا کہ اس قول میں زیادہ وسعت ہو تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائیگا جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو و کل اقسام کے واسطے حرز ہو اور یہی مذہب ہو اور بعض نے کہا کہ ہر مال کا حرز اس کے لائق ہو اگر چور نے ملک میں فساد پھیلا یا تو انام کو اختیار ہو کہ بطور سیاست کے اسکو قتل کر دے اگر دس درم کھوئے جو رائے جنہیں چاندی غالب ہو تو ظاہر الروایہ میں قطع نہیں اور یہی اصح ہو۔ القابہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کیاب ہیں اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہو اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اسکے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائیگا بلکہ درم عادل ہوں جنکو قیمت پہچاننے میں دخل ہو۔ التین۔ پھر دس درم سکے ہونا چور کے حق میں مجبر ہو حتیٰ کہ اگر ایک کو پٹھری میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم چور یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائیگا۔ البحر۔ اور ضرور ہو کہ حرز میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتیٰ کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گمسکر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہو۔ النہر۔ اور ضرور ہو کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتیٰ کہ اگر حرز میں موتی مکمل گیا پھر باہر نکال تو قطع نہیں ہو۔ اسکے مثل خاص ہو گا اور یہ اختلاف نہ کیا جائیگا کہ وہ باہر نہ پھرے۔ البحر۔ د۔

فصل فی کیفیۃ قطع و اثباتہ قال و قطع یمن اسارق من الزنم حکیم فاقطع لئلا تلوناہ من قبل و یمن بقراۃ عبد اللہ بن مسعود عن ابن الزمران انکم تینا دل الید الی الابط و ہذا المفصل عنی الرسخ متیقن بکیف و قد صم ان النبی علیہ السلام قطع عنہ سارق من الزنم و احکم لفظہ علیہ السلام فاقطعوا و احسموہ و لاند یلم بحکم یفرضی الی التلف و الحد و احرار لاند یلم۔ یہ فصل قطع کی کیفیت اور اس کے اثبات کے بیان میں ہو شیخ نے کہا کہ چور کا دایان ہاتھ پہونچنے کے وقت سے کاٹا جائے او تل و یا جائے پس کاٹنا تو بدلیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایان ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہو اور پہونچنے کے جوڑ پر سے کاٹنا اسوئے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہو اور یہ جوڑ پہونچنے کا متیقن ہو اور کہتے نہ کہ یہ نہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو کہ آپ نے پہونچنے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور ربا تل دینا تو بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اسکا ہاتھ کاٹو اور اسکو تل دو اور اس دلیل بھی کہ اگر تل نہ دیا جائے تو ہلاکت تک نوبت پہونچا وے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہو تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی۔ تفسیر توضیح یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اسارق و السارقہ فاقطعوا یدہما الا جہ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہو پھر

ہے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہو جسین تین جوڑ ہیں پہنچاؤ کہنی و موٹہ حا و لیکن پہنچنے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول وقت یقینی ہو اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اور اُن کے بعد برابر پہنچنے سے ہاتھ کا ٹکنا متوارث چلا آتا ہو اور یہ بھی متوارث ہو کہ انھوں نے پہلے دایان ہاتھ کا ٹکنا علاوہ اسکے حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں فاقطعوا ایما ہما واقع ہوا یعنی اُنکا دایان ہاتھ کا ٹکنا رواہ الترمذی وغیرہ۔ پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد ٹکنا ہمارے نزدیک واجب ہو اور شافعی کے نزدیک تحب ہو۔ کافی انفع۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابو ہریرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چم لایا گیا جسے تلخ چھرایا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اسنے جو پایا تو چور نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے جو پایا ہو تو آپ نے فرمایا کہ اسکو لچاؤ اور قطع کرو پھر تلو۔ رواہ البزار۔ اور ابن القحطان نے اسکو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک یہ حکم آجکا واجب ہو اور اس پر قرینہ یہ بھی ہو کہ اگر تلخ نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہنچ سکی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہو اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ میں رکھتے ہیں اور درسیانی موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م منع۔ فان سرق ثانیاً قطعت رجله الیسرے فان سرق ثالثاً لم یقطع و خلد فی السجن حتی یتوب و ہذا استحسان و یعزرا یضاد کہ المشائخ رحمہ و قال الشافعی رحمہ فی الثالث یقطع یدہ الیسرے و فی الرابعۃ یقطع رجلہ الیمنی لقولہ علیہ السلام من سرق فاقطعہ فان عاد فاقطعہ فان عاد فاقطعہ و یروی مفسر الکتاب ہونذ ہمہ ولان الثالثۃ مثل الاول فی کونہا جانیۃ بل فوقہا فکون ادعی اے شیعہ الحد و لنا قول علی رضیہ اللہ عنہ لا تسجی من اللہ تعالیٰ ان لا ادع لہ ید یا کل بہا یستنجی بہا و رجلانی علیہا و ہذا حاج بقیۃ الصیاحۃ یہ مجہم فان نقدہا جماعاً ولانہ اہلاک معنی لما فیہ من تقویٰ جنس المنفۃ و الحد زاجر ولانہ نادر الوجود و الزجر فیما یغلب بخلاف القصاص لانہ حق العبد فیتوفی ما لکن جبر الحق و الحد یطعن فیہ الطحاوی رحمہ او تحکم علی السیاستہ پھر اگر چور نے دوبارہ چورایا تو اُسکا بایان پاؤں کاٹا جائے پھر اگر اُسنے تیسری بار چورایا تو قطع نہیں ہو مگر برابر قید خانہ میں رکھا جائیگا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہو اور مشائخ نے فرمایا کہ اُسکو تیسری بار چورایا تو شافعی نے فرمایا کہ تیسری بار میں اُسکا بایان ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی بار میں اُسکا دایان پاؤں کاٹا جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چوری کرے اُسکو سزائے قطع دو پھر اگر دوبارہ کرے تو اُسکو سزائے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اُسکو سزائے قطع دو۔ رواہ ابو داؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہو جیسا شافعی کا مذہب ہو۔ رواہ الدارقطنی و الطبرانی۔ اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اُس سے بڑھ کر ہو تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدد جہا ولی مقتضی ہوگی اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہو کہ مجھکو اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہو کہ میں اسکا ایک ہاتھ نہ چھڑاؤں کہ جس سے کھائے اور استیجا کرے اور ایک پاؤں نہ چھڑاؤں حیر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و محمد۔ اور جب بقیہ صحابہ نے اُسے گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے اُنکو قائل کیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا اور اس دلیل سے کہ جہا دون ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہو کیونکہ ایسا کرنے میں جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہو حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہو نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دو بار سزا پر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہو حالانکہ حد صرف جرم میں ہوتا ہو جو اکثر پایا جاتا ہو برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہو تو بندے کا حق پورا کرنے کے لیے جہا تک ممکن ہو قصاص لیا جائیگا یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اسکا ہاتھ کاٹنا جائیگا پھر اگر کسیکا دو سر ہاتھ کاٹا تو اسکا دو سر ہاتھ کاٹنا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اسکا پاؤں کاٹنا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اسکا دو سر پاؤں کاٹنا جائیگا کیونکہ جہا تک ممکن ہو مظلوم بندے کا قصاص لیا جائیگا اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا

اُسکے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اسکو سیاست پر محمول کرتے ہیں۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اسکا خلاف ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلافت حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار جو رو کھل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہے اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک شیعہ پر سے اُسکا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری وجہ تھی بار میں تو یہ ظاہر کرے یا اُسپر صالح مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک جو رو کو لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پس اُسکا ہاتھ قطع کیا گیا پھر دوبارہ اُسکو لایا گیا تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری وجہ تھی بار میں ہوا پھر اُسکو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس جتنے اُسکو قتل کر دیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اسکے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث مشکوٰۃ اور عبد اللہ بن احمد و ابن سعید و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل مشکوٰۃ اسکی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہاء میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جسے چوکا خون سیاح کیا ہو اگرچہ وہ بارہا چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل میں نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ میں سے مدینہ میں آکر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آترا اور شکایت کی کہ آپ کے عامل میں نے مجھے ظلم کیا پھر وہ شخص رات میں نماز میں پڑھا کہ اتھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چور دن کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اسامہ بنت عیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اُسکو ڈھونڈنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈتا جاتا اور کہتا کہ اکی جسے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اُسکو اپنے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ زیور ایک سنار کے پاس پایا جس نے کہا کہ مجھ کو یہ ہاتھ پاؤں کاٹا شخص دے گیا ہے پھر جب اُسکو سنے لیا گیا تو اُسپر لوگوں نے گواہی دی باسنے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اُسکا بیان ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اللہ اسنے جو بد دعا اپنے اوپر کی ہے وہ اسکی چوری سے زیادہ مجھ کو فوٹاگ معلوم ہوتی ہے۔ رواہ عبد الرزاق و دارقطنی و سعید ابن منصور۔ لیکن امام محمد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ جس شخص نے اسامہ بنت عیس کا زیور چور یا ہاتھ اُسکا صرف دایان ہاتھ کاٹا تھا پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اُسکا بیان پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے اسناد صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسکا خلاف روایت کی ہے اور ترجمہ کرتا ہے کہ بہتر جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقع ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بہا کہ اول چوری میں دایان ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اُسکا بیان پاؤں کاٹا جائے چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفہ عن عمرو بن مرہ عن عبد اللہ بن سلمہ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اُسکا دایان ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اُسکا بیان پاؤں کاٹوں گا پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اُسکو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اُسکی ہڈی بیان کی جائے یعنی اُسکی توبہ و صلاحیت بیان کی جائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ اُسکو ایسا کر مجھ پر ڈن کہ اُسکے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اُسپر چلے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اساعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اسے بعد لایا جائے

نفراتے کہ مجھ کو شرم آتی ہو کہ اسکو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا لیکن اسکو قید کرو۔ ورواہ البیہقی۔
 مترجم کہتا ہو کہ یہ حدیث مرسل ہو کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد بن علی ابن حسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ رضی اللہ عنہ
 پایا لیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہو اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر
 تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کٹا لایا گیا تو آپ نے صحابہ سے فرمایا کہ تم اسے بارہ میں کیا حکم جانتے ہو انھوں نے
 نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین اسکو منراے قطع دیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اسکو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل
 کا مستحق نہیں جو وہ کس چیز سے کھانا کھا بیگا اور کس چیز سے نماز کا وضو کرے گا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کرے گا اور کس چیز سے
 اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا بھرا اسکو چند روز قید خانہ میں بھیج دیا بھرا اسکو نکل کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ ورواہ سعید ابن مسعود
 اور اسکی اسناد ضعیف ہو لیکن دوسری اسناد قوی سے اسکی تقویت ہو گئی۔ م تدرع ت۔ و اذا کان السارق اشل
 الید الیسرے او اقطع او مقطوع الرجل الیمنی لم یقطع لان فیہ تقویت جنس لمنفعۃ لبش او شیا و کذا اذا کان
 رجلہ الیمنی شلہما قلنا و کذا ان کان ابہامہ الیسرے مقطوعۃ او شلہ او الاصبغان منہما سوی الایہام لان قوام
 البطش بالایہام فان کان انت اصبع واحدۃ سوی الایہام مقطوعۃ او شلہ قطع لان قوت الواحدۃ لا یوجب غللا ظاہرا
 فی البطش بخلاف قوت الاصبغین لانہما یقتران لان منزلة الایہام فی نقصان البطش۔ اگر چہ کہ بیان ہاتھ شل ہو
 یا کٹا ہو یا دایان پاؤں کٹا ہو تو اسکو منراے قطع نہیں دیا جائیگی یعنی چوری میں اسکو دایان ہاتھ کٹنے یا بائیں پاؤں کٹنے کی سزا
 نہ دیا جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں اسے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہو اور اسی طرح اگر اسکا دایان پاؤں شل
 ہو تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگی اسی طرح اگر اسے ہاتھ کا بائیں انگوٹھا کٹا ہو یا شل ہو یا سوائے انگوٹھے
 کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہوں تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہو اور اگر سوائے انگوٹھے کے ایک
 انگوٹھی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اسکو منراے قطع دیا جائیگی یعنی دایان ہاتھ کاٹ دیا جائیگا کیونکہ بائیں کی ایک انگلی نہونے سے گرت
 میں کوئی کھلا ہوا غل نہیں ہوتا بخلاف اسکے جب دو انگلیاں نہون تو غل ظاہر ہو کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہو جانے میں
 دو انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہیں۔ وضح ہو کہ حداد وہ شخص ہو جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری
 اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہو اور جو شخص گواہوں کو لادے اسکی اجرت بیت المال سے دیا جائیگی اور بعض نے کہا کہ جبکہ کسی کی
 اس پر واجب ہو یعنی مدعی وہ عا علیہ بن سے جس شخص پر نفاق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی کے ذمہ ہو اور یہی صحیح ہو۔ اور بعض
 نے کہا کہ مدعی بہ ہو اور یہی صحیح ہو۔ البزازیہ۔ بالجملہ جس تیل میں جود کا ہاتھ تھلا جائیگا اور کٹنے والے کی اجرت ہمارے
 نزدیک چور کے ذمہ ہو اور اگر گواہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گواہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ ہو
 بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہو۔ م۔ قال و اذا قال الحاکم للحداد اقطع یمن ہذا فی سرقۃ سرقھا فقطع یسارہ
 عمدا او خطا فلا شئ علیہ عندہ ابی حنیفہ رحمہ و قال لا شئ علیہ فی الخطا و یضمن فی النعم۔ اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس
 شخص کا دایان ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جکا کہ یہ مرتکب ہو ہو قطع کر دے پس حداد نے اسکا بائیں ہاتھ عمدا یا خطا سے کاٹ دیا
 تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہیں ہو (لیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جائے اور یہی قول احمد ہو) اور صاحبین نے فرمایا
 کہ اگر چوک گیا تو اس پر کچھ نہیں ہو اور اگر عمدا ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہو کہ حداد ضامن نہ ہوگا۔ انہر
 کیونکہ اسنے بھر چھوڑ دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی صحیح قول میں ضامن نہ ہوگا۔ و۔ وقال زفر رحمہ اللہ
 فی الخطا ایضا و ہو القیاس والمراد بالخطا ہو الخطا فی الاجتهاد اما الخطا فی معرفۃ الیمن و الیسار لا یجعل عفو
 وقیل یجعل عفو ایضا لانه قطع ید معصومۃ و الخطا فی حق العباد غیر موضوع فیضمنہا قلنا انہ اخطا فی اجتهاد وہ

والمستوع وعلى هذا الخلاف المستجير المستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمهر
وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع خصومة المالك في السرقة من يؤوله الا ان المراهن انما يقطع خصومة
حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لاحق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي رحمه الله على اصله اذا خصومة
له ولا يفي الاسترداد عنه وزفر فرح ليقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظفر في حق القطع لان
فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي كجحة شرعية وهي شهادة جليلين
عقوب خصومة معتبرة مطلقا اذا لا اعتبار كاجتہام الے الاسترداد فيستوفي القطع والمقصود من الخصومة احياء
حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا اعتبر بشبهة موهومة الا عراض كما اذا حضرت المالك وغاب
الموتن فانه يقطع خصومه في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحوزة ثابتة - مستوع اور غائب
ورسود الے کو یہ اختیار ہو کہ جو کوئی اسے پاس سے مال چورادے اسکا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہو کہ ہاتھ
کٹوا دے اور ہی طرح منسوب نہ کو بھی یہ اختیار ہو کہ مستوع وہ شخص ہو جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غائب وہ شخص
ہو جسکی مال غصب کیا ہو اور جسکا مال غصب کیا اسکو منسوب نہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سے شاید یہ مراد ہو کہ کسی
دم کے عوض میں دم بیچے اور مشتری نے میں دم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت وقفہ نہیں رہا پھر جو ہنسیہ دم چورایا تو یہ بیع اگرچہ
وہ ہو کہ مشتری کو یہ اختیار ہو کہ جو کچھ ہاتھ کٹوا دے - ن - اور مستیع وہ شخص جسے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جسے کسی سے
کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جسے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع جسے کسی کا مال بطور حاکم
کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دیدیگا پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چورادے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اگر یہ لوگ ناش کرین
اور زفر و شافعی جہنے فرمایا کہ غاصب مستوع کی ناش سے قطع نہیں کیا جائیگا اور یہی اختلاف مستیع و مستاجر و مضارب و مستبضع
اور مرہن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کرنے والے میں اور ہر ایسے شخص میں جسکا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف
جاری ہو اور اگر ان لوگوں سے چورنے چورایا تو اصلی مالک کی ناش سے بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن راہن کی ناش سے جب ہی
کاٹا جائیگا کہ جب اداسے فرضہ کے بعد فرضین کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون اداسے فرضہ کے راہن کو مال مرہون
کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعی کا یہ قول بر بنابر اجبی اس اصل کے ہو کہ اُن کے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں
خصومت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر ہو تو جسکے پاس مال ہو اُس سے مال لینے میں یہ لوگ خصومت نہیں کر سکتے ہیں اور
دو حصے کے نزدیک ابس لے سکتے ہیں ولیکن زفر کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصومت کا اختیار بغیر ورت حفاظت ہو تو یہ اختیار چور کا
ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ چوری
ذات خود موجب سزائے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہوگئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقا خصومت
مستعبرہ کے بعد گواہی دی اسواسطے کہ اعتبار یہ ہو کہ ان لوگوں کو یہ مال سرودہ واپس لینے کا اختیار ہو پس سرقت ثابت ہوگیا تو چوری
ثابت ہو جائیگی پس سزائے قطع بھی پوری کر لجا جائیگی اور ان لوگوں کی خصومت کا مقصود یہ ہو کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور مال
مال کی عصمت ساقط ہونا تو سزائے حد پوری کی جائے کی ضرورت سے ہو تو یہ سقوط معتبر نہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جسکے
پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہو تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ
وہی شبہہ موجود ہو کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دیدی ہو - وان قطع سارق بسرقت وقت
منہ فلم یکن لہ ولا لرب السرقة ان یقطع السارق الثاني لان المال غیر متقوم فی حق السارق حتی لا یجب علیہ
الضمان بالمالک فلم یعتقد موجبة فی نفسها وللاول ولاية الخصومة فی الاسترداد فی رواية اذا لردوا وجب علیہ

اگر ایک چور نے مال چور یا جسکے عوض اسکا ہاتھ کاٹا یا بھر یہ مال اُس سے دوسرے شخص نے چور یا قاول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کاٹ دے کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر مقوم ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اسکی چوری موجب قطع ہو بھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصوصیت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہو تو اصلی مالک کو واپس کرنا واجب ہے۔ ولورق الثانی قبل ان یقطع الاول اوبعد ما درئی الحد بشبهة لقطع بخصوصه الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم يوجد نصار کا لغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شہید کی وجہ سے حدود کی گئی یا ہنوز اسکا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال سرقتہ اس کے پاس سے دوسرے چور نے چور یا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال سرقتہ کی قیمت ساقط ہونا پوری سزا سے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا۔ فن۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا پورا وبال بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال سرقتہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹنے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اُس کے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہو گا کہ اسکا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ معروض ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چور یا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اُس کے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزا سے قطع دینا ومن سرق سرقة فردا علی المالك قبل الارتفاع انی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ یقطع اعتبارا لما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاهر ان خصوصية شرط الظهور السرقة لان البتة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصوصية بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء خصوصية حصول مقصود ما يقتضي تقديره۔ جسے کوئی مال چور یا بھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور ابویوسف سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائیگا جسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقتہ ظاہر ہونے کے واسطے مطابق شرط یعنی حاکم کے پاس نہائش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے محبت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف اسکے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصوصیت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصوصیت قائم ہو گئی تو وہ تقدیر باقی ہے۔ فن۔ اور ظاہر الروایۃ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن اسیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائے اور یہ چادر اس پر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا بھر اسکا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح و سنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیہ بدلا ہو جاتا تو صدقہ ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فهو مبتلہ لم یقطع معناه اذا سلمت الیہ۔ اور اگر کسی شخص پر سرقت کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دیا یا بھر مالک نے مال سرقتہ اُسکو بہرہ کر دیا یعنی اُسکے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ وکذلک اذا باعها المالك اياه وقال زفر و الشافعی یقطع و یوروا یہ عن ابی یوسف رحمہ اللہ لان السرقة تثبت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم یثبتین قیام المالك وقت السرقة فلا شبهة ولان الاستيفاء من القضاء فی هذا الباب رتوع الاستيفاء عنه بالاستيفاء اذ القضاء لا يظهر ولا یقطع حق اللہ تعالیٰ و یوظا ہر عنده و اذا كان كذلك یشرط قیام الخصوصية عند الاستيفاء و صار كما اذا طلبها منه قبل القضاء۔ ہی طرح اگر مالک نے مال سرقتہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر و الشافعی و مالک و احمد نے کہا کہ قطع کیا جائیگا اور یہی ابویوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقتہ بجا مقصد ہونے اور ظاہر ہونے کے چور ہو گیا اور بہرہ وسیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت تک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہ نہیں ہوگا یعنی شبہ سے حد ساقط نہیں ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حد و دین حد جاری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے کیونکہ حد چوری کو لینے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔

(پس اگر قطع کو قضاء میں شامل نہ کریں تو خالی اٹھارہ بیفائدہ ہو) اور جب یہ حال ہو تو قطع کے وقت تک خصوصیت قائم رہنا شرط ہے
 قریب ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سرودہ کو چور کے ملک میں دیدیا۔ قال وکذا لک اذ انقصت قیمتہا من
 النصاب یعنی قبل الاستيفاء بعد القضاء وعن محمد رحمہ اللہ قطع و ہو قول زفر و الشافعی رحمہما اعتبارا بالنقصان
 فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطاً لیشترط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی
 العین لانه مضمون علیہ فکل النصاب عیناً و دنیا کما اذا استملک کلہ اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا۔ او
 اسی طرح اگر مال سرودہ کی قیمت دس درہم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع
 نہیں ہے اور نرخ اسی جگہ کا مستبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو۔ (-) اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا اور یہی قول
 زفر و شافعی کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے مثلاً دس درہم چور نے بھرا یک درہم کو گلیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح
 نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہیگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درہم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب
 قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہے
 تو کچھ عین اور کچھ دین مگر نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال سرودہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور یہی نرخ
 کی کمی تو جو اسکا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال سرودہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ و اذا ادعی
 السارق ان العین المسروقة لکے سقط القطع عنه وان لم یقیم بنیۃ سعادہ بعد ما شہد الشاہدان بالسرقۃ وقال
 الشافعی رحمہ لا یسقط بمجرد الدعوی لانه لا یجوز عنه سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبہۃ دارۃ تحقیق
 بمجرد الدعوی للاختلال ولا مستبرہا قال بدلیل صحیح الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعوی کیا یہ مال سرودہ میری ملک ہے تو
 اُسکے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائیگا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لادے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اُسپر
 چوری کی گواہی دی اُسکے بعد اُس نے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہو گی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں
 ہے جو اتنی بات کہہ دینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہو گا کہ حد سرودہ کا دروازہ بند ہو جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط
 ہو جاتی ہے اور خالی دعوی سے یہ شبہہ پیدا ہو جائیگا کیونکہ شاید دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اُسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ
 بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے۔ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جائے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار
 سے بھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعوی کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علما نے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی
 تعبیر مانتہ قول ابو حنیفہ اور یہی مذہب احمد بن راجح ہے۔ مع۔ و اذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو ماسر لہ لم
 یقطع لان الرجوع عامل فی حق الرجوع ومورث للشبہۃ فی حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارهما علی الشریک
 اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ پھرنے والے کے
 حق میں بھڑنا کارگر ہو اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقت شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان
 سر قائم غائب احدهما وشہد الشاہدان علی سرقتهما قطع الاخر فی قول ابی حنیفہ رحمہما الآخر و ہو قولہما وکان یقول او
 لا یقطع لانه لو حضر ربما بدعی الشبہۃ وجه قوله الاخران الغیبة تمنع ثبوت السرقة علی الغائب فیبقى معدوما ولم یعد
 لا یورث الشبہۃ ولا یعتبر تہم حدوث الشبہۃ علی ما مر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہو گیا اور دو گواہوں
 نے دونوں کی جدی پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزا سے قطع و بجائیگی اور یہی
 صاحبین کا قول ہے اور امام ابو حنیفہ پہلے کہنے سے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ چور جو غائب ہے اگر حاضر ہوتا شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا
 پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے

روپوش ہونے سے اُس سرقت ثابت نہ ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہ نہیں پیدا ہوتا پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہ کا وہم ہونا تو وہ مجتہدین ہی جیسا کہ پہلے لکھا۔ واذا اقرار العبد المحجور علیہ بسرقة عشرة دراهم بعینہا فانه یقطع وترد السرقة الی المروق منه وهذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ یقطع والعشرة للموکل وقال محمد رحمہ لا یقطع والعشرة للموکل وهو قول زفر رحمہ ومعنی هذا اذا کذب الموکل۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کر دیا گیا ہو دس درہم معین چورانے کا اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ مال سرقت جس سے چورایا ہو اُسکو واپس دیا جائیگا۔ اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے لیکن یہ مال اس کے مولیٰ کے واسطے ہے اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہے اور یہ درہم اُس کے مولیٰ کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم انصوت ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہ یہ مال میرا ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سے منجھوٹا ہے۔ اور اگر یہ غلام ایسا ہو جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہو تو اُسکا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسی طرح اگر غلام محجور نے دس درہم غیر معین چورنے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائیگا۔ اور قریب سرقت مال مستہلک قطع یدہ ولو کان العبد ما ذونہ لہ یقطع فی الوجہین وقال زفر رحمہ لا یقطع فی الوجہین کما لان الاصل عنہ ان اقرار العبد علی نفسه بالحدود وبقصاص لا یشیح لانه یرد علی نفسه وطرفہ وکل ذلک مال الموکل والاقرار علی الغیر غیر مقبول الا ان الماذون لہ یؤخذ بالضمان والمال لصحة اقرارہ بہ لکونه علیہ مسلطاً علیہ من حیثہ والمجور علیہ لا یشیح اقرارہ بالمال ایضاً ونحن نقول یشیح اقرارہ من حیث انہ آدمی ثم یتعدی الی المال فیصح من حیث انہ مال ولانہ لا تتم فی هذا الاقرار لما یشتمل علیہ من الاضرار ومثله مقبول علی الغیر لمحجور فی المجور علیہ ان اقرارہ بالمال باطل ولہذا لا یشیح منہ الاقرار بالغصب فبقی مال الموکل ولا یقطع علی العبد فی سرقة مال الموکل یؤیدہ ان المال اصل فیہا ولا یقطع تابع حتی تسبغ الخصومة فیہ بدون اقطع ثبت المال فیہ و فی عکسہ لا تسبغ ولا یشیت واذ ابطال فیما ہو الاصل بطل فی التبع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمال الذی فی یدہ صحیح فیصح فی حق القطع تبعاً ولابی یوسف رحمہ انہ اقر بشیان بالقطع وهو علی نفسه فیصح علی ما ذکرناہ وبالمال وهو علی الموکل فلا یشیح فی حقہ فیہ والقطع یشتح بہ و نہ کما اذا قال الحر الثوب الذی فی یدہ سرقة من عمرو وزید یقول ہو ثوبی یقطع ید المقروان کان لا یصدق فی تعین الثوب حتی لا یؤخذ من زید ولابی حنیفہ رحمہ ان الاقرار بالقطع قسح منہ لما بینا فیصح بالمال بناء علیہ لان الاقرار یلانی حالة البقاء والمال فی حالة البقاء تابع للقطع حتی تسقط عصمة المال باعتبارہ ویستوفی القطع بعد استعمالہ بخلاف مسألة البحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المودع اما لا یجب بسرقة العبد مال الموکل فافترقا ولو صدقہ الموکل یقطع فی الفصول کما لزال المانع۔ اور اگر غلام محجور نے ایسے مال چورانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اُسکو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائیگا یعنی نواہ مال معین ہو یا مال نہ۔ متشدد ہو اور زفر رحمہ اتنے نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا خواہ غلام محجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال سرقتہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کی جان پر یا اُس کے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اس کی ذات یا اُس کے اعضاء سب اُس کے مولیٰ کا مال ہے تو یہ اقرار اُس کے مولیٰ کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر بد واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلان شخص کا غلام ہوں یعنی مولیٰ کے سوا کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی وہ جب سرقت کا اقرار کر گیا پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اُس کے

تاوان میں ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اُسکے واپس کرنے کے لیے ماخوذ ہوگا کیونکہ مال کی بابت اُسکا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولے کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے اور غلام مجبور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہے کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہے اور ایسے کہ اس اقرار میں کوئی ہمت بھی نہیں ہے کیونکہ اس اقرار میں اُسکا ضرر شامل ہے اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام مجبور ہے اُسکا مالی اقرار باطل ہے اسی وجہ سے اُسکی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہیں ہوتا رشتہ مولے کے یہاں کسی مال کو کہنے یہ میں نے غلام شخص کا غصب کر لیا ہے تو صحیح نہیں ہے پس مولے کا مال باقی رہیگا تو یہ مال اُسکے مولیٰ کا مال رہیگا اور چونکہ اسی مال کے جوڑانے کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہیں کیونکہ مولے کے مال چور اسے نہیں غلام پر قطع واجب نہیں ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں مال اصل ہے اور قطع اُسکی تابع ہے حتیٰ کہ جان قطع نہیں ہو سکتا وہاں بھی مالی حصول کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مال کا مطالعہ نہ ہو بلکہ قطع کا مطالبہ ہو تو ناش کی سماعت نہ ہوگی اور ثبوت نہ ہوگا تو مسئلہ کی جس صورت میں کہ اصل ہی باطل ہو یعنی مال ہی ثبوت نہ ہو تو جو چیز تابع ہے لیے قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جسکو تجارت کی اجازت ہے کیونکہ ماذون کے قبضہ میں جو مال ہے اُسکی بابت اُسکا اقرار صحیح ہے تو تابع لینے قطع کے حق میں بھی یہ اقرار صحیح ہوگا اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو باتوں کا اقرار کیا اول نہ سزا سے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اُسکی ذات پر پڑتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اُسکے مولیٰ پر پڑتا ہے تو مولیٰ کے حق میں صحیح نہ ہوگا اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہے مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ میں ہے میں نے اسکو خال سے چرایا ہے اور دیدہ کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹنا جائیگا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اُسکے قول کی تصدیق نہ ہوگی حتیٰ کہ وہ زید کے پاس سے نہیں لیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ میں ہاتھ کاٹنا اصل ہے اور مال اُسکے تابع ہے حتیٰ کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ وہ آدمی ہے تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اسی حالت سے متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت میں مال تابع اور قطع اصل ہے حتیٰ کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہے اور اگر چور نے اُسکو تلف کر دیا ہو تو بھی سزا سے قطع ہر رسی کر لی جاتی ہے اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہیں ہے کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چور اسے پر بھی قطع واجب ہوتا ہے اور اگر غلام اپنے مولیٰ کا مال چور اُسے تو قطع واجب نہیں ہوتا ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا ہاں اگر مولیٰ نے ان صورتوں میں تصدیق کر لی لینے کہا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ اس نے چرایا ہے تو سب صورتوں میں غلام کا ہاتھ کاٹنا جائیگا کیونکہ چور کو تھی وہ باقی نہیں رہی۔ قال واذا قطع السارق واللعین قائمۃ فی یدہ ردت الے صاحبہا بلقاہما علی ملکہ وان کانت مستملکہ لہ یضمن وہذا الاطلاق فیملک الملک واللاستملک وہو رواۃ ابی یوسف رحم عن ابی حنیفہ رحم وہو المشہور وروئے الحسن عنہ انہ یضمن بالاستملک وقال الشافعی رحم یضمن فیہما لانہما حقان قد اختلف سببا ہما فلا یتقوا فانقطع حق الشرع وسببہ ترک الانتہاء عنمانہی عنہ والضمان حق البعد وسببہ اخذ المال فصار کا استملک صید ملوک فی الحرم او ضرب خمر ملوکہ للذمی ولنا قولہ علیہ السلام لا نغم علی السارق بعد ما قطعت یمینہ و لان وجوب الضمان یمانی القطع لانہ یملکہ باذی الضمان مستند الی وقت الاخذ فتبین انہ ورد علی ملکہ فیضی القطع للشیبۃ وما یودی الے اتفایہ فہو المنتفی ولان المحل لایقع معصوما حقاً للبعد ذلوی لکان مباحا فی نفسہ فیضی القطع للشیبۃ فیصیر محرماً حقاً للشرع کالمیتۃ ولا ضمان فیہ الا ان العصمۃ لایظہر سقوطہا فی

حق الاستهلاك لانه فعل آخر غیر المسروقة ولا ضرورة في حقه وكذا الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره وجه
المشهور ان الاستهلاك اتمام المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من
ضرورات سقوطها في حق الملاك لا تنقار الممانعة - اگر چہ کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ مال سروقہ اُسکے ہاتھ میں موجود ہو تو بیع
طیار وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہے اور اگر مال سروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چو
ضامن ہوگا اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو اور
یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت
میں چور ضامن ہوگا اور شامی نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہیں جنکے سبب مختلف
ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا منتفع ہوگا پس ہاتھ کاٹنا فوق شرع ہے اور اسکا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا
اُس سے وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے اور اسکا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہو گیا جیسے حرم میں کسی کی ملک
کا صید تلف کر دیا جیسی کہ ملک کی شراب پی لی (یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے حرم میں
صید کو قتل کرنا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے) اور ہمارے دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے
کہ چور پر اسکا دایان ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے - رواہ النسائی والبیہقی - اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان
واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے معنی ہے کہ چور تاوان ادا کر کے مال سروقہ کا اُسی وقت سے مالک ہو جائیگا جو وقت اُسے
لی ہے تو لازم آئیگا کہ اُسکا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائیگا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آوے
وہ خود دور ہوگی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً مستحق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کرین تو باطل ہو جاتا ہے پس ضمان واجب کرنا خود
باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال سروقہ وجہ حق بندہ کے اب مال معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو
وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہو کر رہی ہے پس اگر ہم شک
ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محترم نہ ہو بلکہ شرعی حق سے
حرام ہوئی جیسے مردار جائز ہوتا ہے اور جو چیز بحق شرع حرام ہو اُسکی بابت تاوان نہیں ہوتا ہے یہ کہ تلف کرنے میں ضامن
ہوگا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں اسکا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوا
دوسرا فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط تھی
اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہہ کا بھی اعتبار ضرور نہیں کیونکہ
شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی عرفت سرقة تک رہتا ہے اور سواے سبب کے بجا ذر نہیں کرتا (لیکن یہ توجیہ اُچس روایت کی ہے کہ
تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے) اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال
سروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرتا ہے تو اس میں شبہہ معتبر ہوگا اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط
ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال سروقہ میں
اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی نہ ارد ہیں - پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جائے کی صورت میں بھی محرم
ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تاوان واجب ہوگا
قال ومن سرق سرقا قطع فی احدہا فہو مجعیہا ولا یضمن شیئاً عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن کلہا
الا التي قطع لها ومعنی المسألة اذا حضر احدہما فان حضرہا جميعا وقطعت یدہ لخصومتہ لا یضمن شیئاً بالاتفاق
فی السرقات کلہا لہما ان الحاضر لیس بجائب عن الغائب ولا بد من الخصومة لظہر السرقة فلم تظہر السرقة من الغائبین

یقع القطع لما فقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان بنی الحدود
 على التداخل والخصوصية شرط الظهور عند القاضي اما الواجب بالجناية فاذا استوفى فاستوفى كل الواجب
 الاتري انه يرجع نفعه الى كل فقيع عن اكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت انصب كلها لواء فاصم في البعض بمنه كمن
 جريان كين بغير اكل کی بابت اسکا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہے بھرامام ابوحنیفہ کے نزدیک
 وہ کسی مال سرقت کا ضامن نہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اس سرقت کے کہ جسکی بابت اسکا ہاتھ
 کاٹا گیا ہو اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہو کہ جبکہ مال چوری ہوئے ہیں انہیں سے ایک ہی حاضر ہو
 تو وہ صاحبین کے نزدیک! قیون کے مال کا ضامن ہو اور اگر سب حاضر ہوئے اور انکی خصوصیت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق
 جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہوگا پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جو مالک مال حاضر ہو وہ غائب کی طرف سے
 نائب نہیں ہو حالانکہ خصوصیت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہو تو جو لوگ غائب ہیں انکی طرف سے سرقت ظاہر
 نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا انکے سرقات کے واسطے نہیں ہوگا پس انکے اموال محترم رہے یعنی انکا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ
 کی دلیل یہ ہو کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق اکی واجب ہو کیونکہ حدود میں تداخل ہو جانا ہو اور نالاش اس واسطے
 شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرقت ظاہر ہو اور ہر ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے ہو پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزائے
 واجب ہی تھی جو پوری کر دی گئی ہو کی نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچ گیا ہے چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائیگا پس
 یہ سزا کل کی طرف سے وقع ہوئی یعنی بھر وہ کسی سرقت کا ضامن نہوگا اسی طرح اگر برابر کا مال سرقت جو دس درم سے کم نہیں ہو
 سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اسنے کسی ایک بار کے سرقت کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوایا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین
 کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جسکی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہو باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہو

باب ما يحدث السارق في السرقة

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقت میں چور نے تغیر کیا ہو۔ ومن سرق فو بانشفه في الدار نصفين ثم
 اخرجه وهو ساوی عشرة دراهم قطع وعن ابی یوسف رحم انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو اخذ في
 الفاحش فانه بوجوب القيمة وتلك المضمون وصار كالشعري اذا سرق مبيعاً فيه خيار للبائع ولما ان الاخذ
 وضع سبباً للضمان لا للملك وانما الملك ثبت ضرورة اداء الضمان كيلا يمتنع البذل لان في ملك واحد مثله
 لا يورث شبهة لنفس الاخذ وكما اذا سرق البائع مبيعاً بانه يخلط باذکر لان البیع موضوع لا فائدة للملك
 وهذا الخلاف فيما اذا اختار تقمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تقمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع
 بالاتفاق لانه ملکہ مستند الى وقت الاخذ فعصار كما اذا ملکہ بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان
 فاحشا فان كان ليس بالقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تقمين كل القيمة۔ جسے ایک ہاتھ
 چدایا پھر گھر ہی کے اندر آئے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہو تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک
 روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اسنے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیے پس اسنے پھاڑنے
 سے اسپر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے وہ بیچ چرائی جس میں بائع نے اپنے واسطے
 خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیچ پوری کرے یا نہیں حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں
 کاٹا جاتا اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مال کو لے لینا نادان واجب ہونے کا سبب ہے اور احد ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے

اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اسے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شر اور اسکا تاوان دو وزن ایک ہی شخص کی ملک
میں جمع ہو جائے پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا سے سرقہ میں کوئی شبہ نہیں پیدا کرتا ہے جیسے خالی لے لینا موجب شبہ
نہیں ہے اور جیسے بانٹنے کوئی عیب دار چیز بدوین علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے چورائی تو بانٹ کا پتہ
کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ دوسری کے قابل تھی بخلاف خیار بانٹ کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمائی ہے کہ وہ شبہ
پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی ہفتہ
ملین ہے پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے بچانے کا نقصان لینا اور اپنا پتہ لینا
اختیار کیا ہو اور اگر اسے چاہا کہ قیمت لیکر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ تاوان دینے
سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے مہیہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہ پیدا ہو گیا تو
حدود ہو جائیگی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر چھوٹا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ
کاٹا جائیگا کیونکہ ملکیت کا سبب ہندام ہے کیونکہ اسکو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سرق شاة فذبحها
ثم اخرجها لم یقطع لان السرقة تمت علی اللحم ولا قطع فيه۔ اگر کوئی بکری چور کرے اسکو ذبح کیا پھر اسکو باہر لایا تو قطع
نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اسوقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چور نے میں قطع نہیں ہے۔ ومن سرق
ذہبا او فضة سجد فیہ القطع فصنعه دراهم او دنانیر قطع فیہ ویر الدراہم والدنانیر الے المسروق منه و
ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یسبیل للمسروق منه علیہما و اصلہ فی الغصب فہذہ صنعة متقوتہ عندہما خلا فالہ
ثم وجوب الحد لا یشكل علی قوله لانه لا یلک و قیل علی قولہما لا یجب لانه لم یکن قبل القطع وقیل یجب لانه صار
بالصنعة شیئا اخر فلم یلک علیہ۔ اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چور یا چمین قطع واجب ہے پھر اسے درم یا دینار بنائے
تو اس میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ درم و دینار جسکا مال چور یا چمین اسکو واپس دیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے
کہا کہ مسروق منہ کو درم و دینار لینے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک
درم و دینار بنانے کی صفت خود قیمتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے پھر امام کے قول پر سزا سے قطع واجب ہونے میں
کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال سرقہ کا مالک نہو جائیگا رہا صاحبین کے قول پر بعض نے کہا کہ سزا سے قطع واجب نہی کیونکہ
قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال سرقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہو گا کیونکہ ساخت کی وجہ
سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال سرقہ کا مالک نہوا۔ فان سرق ثوبا فصنعه احر قطع ولم یؤخذ منه الثوب
ولم یضمن قیمۃ الثوب و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہ و قال محمد رحمہ یؤخذ منه الثوب ویعطى ما زاد البیغ
فیہ اعتبارا بالغصب و الجامع بینہما کون الثوب اصلا قائما و کون البیغ تابعا و لما ان البیغ قائم صورة و
معنی حتی لو اراد اخذہ مصبوغاً لضمن ما زاد البیغ فیہ و حق المالک فی الثوب قائم صورة لاسنی الا تری انہ غیر
مضمون علی السارق بالملک فرحمنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق کل واحد منهما قائم صورة و معنی
فاستویا من ہذا الوجه فرحمنا جانب المالک لما ذکرنا۔ اگر ایک کپڑا چور کرے اسکو سزے رنگا یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اس سے
کپڑا نہیں لیا جائیگا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہو گا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا
اس سے لے لیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدی جائیگی اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے
غصب کا کپڑا سزے رنگا تو کپڑا منسوب منہ کو دیا جائیگا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائیگی اور ان
دو وزن میں علت جامعہ یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اسکا تابع ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی

بظاہر ومعنی قائم ہو حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا جاوے تو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اُسکا ضامن ہوگا اور مالک کا حق کپڑے میں بچا
قائم ہو لیکن بمعنی نہیں قائم ہو کیونکہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اُسکا ضامن نہ ہوگا پس جسے
چور مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا بر خلاف غضب کے کیونکہ دو وزن میں سے ہر ایک کا حق بظاہر بمعنی قائم ہو تو اس
راہ سے غاصب و مالک دو وزن برابر ہو گئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہو لہذا جسے مالک کا پلہ بھاری جاتا۔ وان صبغہ اسود و خمر
منہ فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و عند ابی یوسف رحمہما و الاول سوار لان السواد زیادۃ عنہ
کا لکھڑا و عند محمد رحمہما زیادۃ ایضاً کا لکھڑا و لکنہ لا یقطع حق المالك و عند ابی حنیفہ رحمہما السواد نقصان فلا یوجب
انقطاع حق المالك۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو اماموں کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا یعنی امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگے اور شریح رنگے کی دو وزن صورتیں یکساں
ہیں کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سُرخ کے کپڑے میں زیادتی ہو اور امام محمد کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی
مثل سُرخ کے زیادتی ہو لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک
سیاہی ایک نقصان ہو تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتا۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف
نہیں ہو بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہو کیونکہ امام کے زمانہ میں نبو اسیمہ کی سلطنت میں سُرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی
ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی قدر ہو گئی لہذا یہ اختلاف
بحسب زمانہ ہو۔ م۔

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں گے جنکو ایسی شہوت
و قوت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے اُنکا مقابلہ نہ کر سکیں اور وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا لٹھیوں یا پتھر وغیرہ سے
دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر ہو اور شریح طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دارالاسلام میں واقع
ہو چہ آدمی یہ کہ جو کچھ اُنھوں نے مال لیا وہ اس قدر ہو جس پر سزاے سرقہ لازم آتی ہو اور یہی شافعی و احمد کا قول ہو اور امام مالک
نے کہا کہ اس مقدار میں ہو یا نہ ہو اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتی کہ اگر رہزنوں میں سے کوئی
شخص اہل مال کا دورِ محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنوں پر سزاے قطع واجب نہ ہوگی اور ششم یہ کہ رہزن لوگ تو بہ کرنے
سے پہلے کھڑے جائیں حتی کہ اگر تو بہ کے بعد گرفتار ہوئے تو اُسے حد ساقط ہو جائیگی۔ ع۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انا جزاء
الذین یجادون اسد و رسولہ و لیغنون فی الارض فسادا ان یقتلوا اولیئکم او یقطع ایہم دار حلیم من خلاف او یغفوا ان
الارض یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اُس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد بچلا دیں اُنکی سزا یہی ہو کہ قتل کیے جاویں
یا سولی دیے جاویں یا اُنکے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے کاٹے جاویں یا زمین سے دوڑ کے جاویں الخ یہ رہزنوں کے بارے میں
ہو اور انکا واقعہ یہ تھا کہ کچھ دیہاتی لوگ عربہ کے اگر مسلمان نہ ہو آج وہاں کے مزاج کے موافق نہ ہوتی اور بخارا نے
لگا اور بیٹ بڑھ گئے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکو حکم دیا کہ جہاں زکوٰۃ کے اونٹ رہا کرتے ہیں وہاں جا کر اونٹوں
کا دودھ اور بیشاب پینیں پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہوں کو
بُری طرح سے قتل کر کے قلم لگا کر ہانک لے چلے پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے اُنکے پیچھے آدمی روانہ
کیے پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے اُنہیں سے ہر ایک کا دایان ہاتھ اور بائیں پاؤں کوٹا کر اُنکی آنکھوں میں

سلائی پھر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلین ٹوک کر مقام محترہ میں ڈلوا دیا جہاں اڑیاں رگڑ کر مرنے لگیں بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیل ٹھوکن اسوجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے جبراً ہون کو بھی آنکھوں میں بول کے کانٹے چھید کر پڑے عدا سے ٹکرے ٹکرے کیا تھا پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جسے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے اور جسے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جسے صرف مال لیا وہ قتل نہیں کیا تو اسکا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جسے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیے جائیں لیکن محقق نہیں کہ دارالاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیے جاویں اور امام ابو حنیفہ و ایک جماعت کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے نثار ہو جائیں گے اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائیگا۔ قال واذا خرج جماعة متنعین او وحده یقدر علی الاستناع فقصده قطع الطريق فاخذوا قبل ان یاخذوا مالا ویقتلوا انفسا جسہم الامام حتی یحلفوا توبہ وان اخذوا مال مسلم او ذمی والمأخوذ اذا قسم علی جماعتہم اصاب کل واحد منهم عشرة دراهم فقصا عدا او ما تبلغ قیمته ذلک قطع الامام ایہم وارجلہم من خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلہم الامام حداً والاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ والمراد منہ والستماع علم التوزیع علی الاحوال وہی اربعہ ہذہ الثلثۃ المذکورۃ والرابعۃ مذکورہا ان شار اللہ تعالیٰ ولان الجنایات متفاوت علی الاحوال فاللایق تغلط حکم تغلطہا اما بحسب فی الاولی فلا المراد بالنفی المذکور لانه نفی عن وجہ الارض بدفع شرہم عن اہلہا ویعزرون ایضاً لما شرہم منکر الاخافہ وشرط القدرۃ علی الاستناع لان المحاربا لا یحقق الا بالمنعۃ والحالۃ الثانیۃ کما بینا ہا لما تلونا ہا وشرط ان یكون المأخوذ مال مسلم او ذمی لیكون العصمۃ موبدۃ ولہذا لوقوع الطريق علی المستامن لا یجب القطع وشرط کمال انصاف فی حق کل واحد کیلایستباح طرفہ الا بتناولہ مالہ خطر و المراد قطع الید الیمینی والرجل الیسری کیلایوکی الی نفوت جنس المنفعۃ والحالۃ الثانیۃ کما بینا ہا لما تلونا ہا اگر ایک جماعت جنگو استناعی قدرت ہے یا ایک ہی شخص جنگو استناعی قدرت ہے لینے اپنے مقابل کا صدرہ دفع کر سکتے ہیں ہرگز کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اسکے کہ کسی کا مال لین یا کسی کو قتل کون خود گرفتار کر لے گئے تو امام اسلام انکو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کریں اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور یہ مال اسقدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہونچتا ہو یا ایسی چیز ہے کہ جسکی قیمت اسقدر پہونچتی ہے تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام انکو نقصا ص میں قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ جو تھی صورت آگے آتی ہے) اور اصل اس باب میں قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ ہے (اسمیں چار سزاؤں بیان فرمائیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا لینے ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں اور جو تھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے موافق اسکی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائی ہے پس جرم اول میں مجوس کرنے کی سزا اسولے کہ آیت میں جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی وہ زمین ہے

کرنا ہو کہ ان لوگوں کا خراب ملک سے دور ہو گا اور رہزنون کو تعزیر بھی دی جائیگی کہ انھوں نے ڈرائے کا نفل منع کیا ہے پھر شیخ قدوسی نے رہزنون کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کہ چونکہ جنگ یہ قدرت تعویذ تک لڑائی نہیں ہو سکتی ہے اور حالت دوم یعنی جب تک مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اس کا حکم وہی ہے جو پہلے اور بیان کیا بدلیل اُس آیت کے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور اس میں شیخ قدوسی نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو لہذا اگر حربی امان لیکر آیا اور اس پر رہزنی کی تو قطع واجب نہیں ہے اور شیخ قدوسی نے مکرر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ہر ایک رہزن کے حق میں شرط کیا تاکہ اس کا ہاتھ پائون سلج نہ ہو مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز چوسے اور مراد یہ کہ دایان ہاتھ کاٹا جائے دایان پائون کاٹا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جنس منقعت جاتی ہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دلیل اُسکی وہی آیت ہے۔ و لقیلون حدیثی لوعظا الاولیاء عنہم لا یلتفت الی عفوہم لانه حق الشرع والراۃ اذا قتلوا و اخذوا المال فالامام باخیار ان شار قطع ایدیم وارجلہم من خلاف و قتلہم او صلبہم وان شار قتلہم وان شار صلبہم وقال محمد بن یسحق یقتل او یصلب ولا یقطع لانه جانیہ واحده فلا یوجب حدین ولان ما دون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد فقتل والرحم ولہما ان ہذہ عقوبۃ واحده تغلظ تغلظ سببہا و ہو تقویت الاسن علی التناہی بالقتل و اخذ المال ولہذا کان قطع الید والرجل معاف فی الکبری حد او احدا وان کان فی الصغری حدین و المتد اخل فی الحد ودلانی حد او حد ثم ذکر فی الکتاب التخییر بین الصلب و ترکہ و ہو ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسف انه لا یتکرر لانه منصوص علیہ و المقصود التشیہ لبعبرہ وغیرہ ونحن نقول اصل التشیہ بالقتل و المسالۃ فی الصلب فی خبر فیہ ثم۔ اور قاتل رہزن بطور سزا کے قتل کیے جائینگے حتیٰ کہ اگر مقتولین کے اولیاء انکو عفو کر دیں تو انکے عفو کرنے پر کچھ لحاظ نہ کیا جائیگا اور اسپر امانوں کا اجماع ہے کہ چونکہ یہ حق شرعی ہے اور جو بھی صورت یہ ہو کہ اگر رہزنون نے لوگوں کو قتل کیا اور مال لے لے تو ام کو اختیار ہے کہ چاہے انکے دایین ہاتھ اور بائین پائون کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف انکو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف انکو سولی دے اور امام محمد نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پائون نہیں کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اسپر دو حدین لازم نہ ہونگی اور اسلئے کہ قتل نفس کی سزائیں اس سے کم سزا داخل ہوتی ہے یعنی باب الحد و حدین اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزائیں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائیگا جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائیگا اور ام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پائون کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو جو سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اسے قتل کر کے اور مال لے کے انتہا درجہ پر اسن کھو دیا اور اسی وجہ سے رہزنی میں ہاتھ اور پائون کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزا ہے حدیث اگر جرم سر قہ میں یہ دو حدین ہیں اور باب حد و حدین متداخل ہونا کئی حدین جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا پھر قدوسی نے کتاب میں ذکر کیا کہ اسکو سولی دینے یا نہ دینے میں اختیار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نفس قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اسکی شہرت و بجاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصلی شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی زیادتی ہے پس امام اسیمین مختار ہے پھر قدوسی نے فرمایا۔ قال ویصلب حیاً و یتبع بطنہ بریح الے ان یموت و مشکہ عن الکبریٰ رحمہم عن الطحاوی رحمہم لقیل ثم یصلب توقیاً عن المشیہ و ہذا الاول و ہذا الاصح ان الصلب علی ہذا الوجه المبلغ فی الردع و ہو المقصود یہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھا یا جلے اور ایک نیزے سے اسکا پیٹ خنق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جاوے اسلئے کہ خنق سے مراد ہی ہے اور طحاوی

روایت ہے کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ تشدد کرنے سے بچاؤ ہو اور روایت اولیٰ صحیحہ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہو اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلاثہ امام لانہ یتغیر بعد ما فیئتا ذی الناس بہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ یترک علی خشبۃ حتی یتقطع ویسقط لیسعبر بہ غیرہ قلنا حصل الاعتبار بما ذکرناہ والتمنا یہ غیر مطلوبہ۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائیگا تو اسکی بد سے لوگوں کو اذیت ہوگی اور ابیوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے ہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسرے دن کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہیں کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہوگئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیہ فی مال اخذہ اعتبارا بالسرقة الصغری وقدمیناہ۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو مال اُس نے لیا ہو اسکا مالوان اُس پر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغریٰ پر قیاس ہے اور ہم اسکو بیان کیے۔ قال بانشر القتل احدہم اجرہم اجمع علیہم لانہ جزاء المحاربتہ وہی تحقق بان یکون البعض رد للبعض حتی اذا زلت اقدارہم اسماز والیہم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق۔ اگر رہزن تین میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزا قتل ان سبھوں پر جاری کی جائیگی کیونکہ یہ تو سزا ہے محاربتہ پر اور محاربتہ پر یوں بھی ہوتا ہے کہ بعضے لوگوں اور بعضے انکی مدد پر ہوں حتیٰ کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکٹریں تو اپنے مددگاروں میں پناہ لین اور شرط یہی ہے کہ انہیں سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔ قال والقتل وان کان بعضا او کثیرا وسیف فهو سواء لانہ لقطع قطعاً للطریق لقطع المارۃ ساء قتل کرنا خواہ لاشعی سے ہو یا کثیر سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راگیروں کی راہ مارنے سے رہزنی تحقق ہو جائیگی وان لم یقتل القاطع ولم یأخذ مالا وقد جرح انقص منہ فمافیہ القصاص فاخذ الارش منہ فمافیہ الارش وذلك الی الا ولیا ولانہ لاحد فی ہذہ الجنایۃ فظهر حق العبد و ہوا ذکرناہ فیستوفیہ الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو لیکن مجروح کیا ہو تو جن زخموں میں بد لایا جاتا ہے اُس میں بدل لایا جائیگا اور جن میں مالی جرم نہ لیا جاتا ہے اُس میں جرم نہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزا ہے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدل لایا جرم نہ لینا اور اسکو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے۔ یعنی اگر مثلاً رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اسکے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ان زخمی کردی تو اُس پر جرم نہ لیا جائیگا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطع یدہ ورحلہ وطلت الجراحات لانہ لسا وجب الحد حقاً لئلا یسقط عصمتہ لنفس حقاً للعبد کما یسقط عصمتہ مالاً اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اسکا دایاں ہاتھ و دایاں پاؤں کاٹا جائیگا اور زخموں کا عوض باطل ہوگا کیونکہ جب حق اٹھی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہوگئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔ وان اخذ العبد مالا ثم قتل بعد ان شاء الا ولیا بقتلہ وان شاکوا عفو اعنتہ لان الحد فی ہذہ الجنایۃ لا یقام بعد التوبہ للاستثناء الخ کورنی انص ولان التوبۃ تنوق علی رد المال ولا قطع فی مثلہ فظهر حق العبد فی النفس والمال حتی یستوفی الولی القصاص او یعفو بحسب الضمان اذا ملک فی یدہ او استملک۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے بگڑا گیا حالانکہ اسنے عدا قتل کیا ہو تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کون اور چاہیں اسکو عفو کریں کیونکہ رہزنی میں بعد توبہ کرنے کے سزا ہے حد نہیں قائم کی جاتی ہے کیونکہ نفس قرآنی میں استثنا ہے اور اسلیئے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت میں سزا سے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو دلی قصاص کو اختیار ہوا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا نہ کرے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اُس پر ضمان واجب ہوگی سو ان کا مال منقطع صبی او مجنون او ذہم محرم من القطع علیہ سقط الحد عن الہا قین فالذکور فی البیہ والجنون قتل

ابی حنیفہ وزفر رحمہ عن ابی یوسف رحمہ انہ لو باشر العقلاء یجد الباقون وعلى هذا السرقة الصغری لم ان المبشر
اصل والرد تابع ولا خلل فی مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع و فی عکسہ یعکس المعنی والحکم ولما اختلفت
واحدة قاست بالکل فاذا لم تقع فعل بعضهم موجبا کان فعل الباقین بعض العلة وبه لا یثبت الحکم فصار کما علی
مع العاصم ما اذا و الرجم المحرم فقتل تاویلہ اذا کان المال مشترکا بین المقتطوع علیہم والاصح انه مطلق لان الجناية
واحدة علی ما ذکرناه فالامتناع فی حق البعض یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیہم مستان
لان الامتناع فی حقہ تخیل فی العصمة وهو یخصہ اما هنا الامتناع تخیل فی الحرز والقافلة حرز واحد۔ اور اگر رہزن
مین کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی اٹکا کوئی ذورحم محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائیگی بس جانا
جائے کہ طفل و مجنون کے بارہ میں ابو حنیفہ وزفر کا قول مذکور ہو اور ابو یوسف سے روایت ہو کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اصل
نے کیا ہو تو سوائے طفل و مجنون کے باقیوں کو سزا سے حد و جایگی اور یہی سرقة صغریٰ میں حکم ہے اس دلیل سے کہ جو شخص ترکب
ہو وہ اصل ہے اور جو مددگار ہو وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ خلل نہیں اور تابع لینے طفل و مجنون میں خلل ہونے
کا اعتبار نہیں پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے ساقط نہوگی اور اگر اس کے برعکس ہو تو معنی و حکم برعکس
ہو جائیگا لینے اگر تابع میں خلل نہو اور اصل ارتکاب کرنے والوں میں خلل ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ وزفر کی
دلیل یہ ہو کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب انہیں سے بعض کا فعل موجب حد نہو یعنی پوری
علت نہو تو باقیوں کا فعل تقویٰ علت ہو گیا اور حرز و علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا تو یہاں ہو گیا جیسے عہد
ایک فعل کرنے والے کے ساتھ میں ایک خطا کا شریک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عہد آدمی سمجھ کر تیرا مارا اور دوسرے
نے اُسکو شکرا سمجھ کر تیرا جس سے وہ مر گیا تو عہد مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائیگا رہا یہ کہ رہزنوں میں راہوں
کا کوئی ذورحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اسکی تاویل یہ ہو کہ جنہر رہزنی واقع ہوئی اُنکے مال باہم مشترک ہوں
تب رہزنوں سے حد ساقط ہوگی اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہو ہر حال میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان سب
رہزنوں کی ذات سے قائم ہوا ہے پس اگر بعض کے حق میں حد متنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی متنع ہونا لازم ہوا بخلاف
اسکے اگر سافرون میں کوئی حربی امان لیکر داخل ہوا ہو تو اسکے حق میں رہزنوں سے سزا سے حد ساقط ہونا اسوجہ سے ہے کہ
اسکے خون حرام ہونے میں خلل ہے اور یہ اسی مستان کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر تو حد متنع ہونا اسوجہ سے ہے کہ حرز
میں خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ و اذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء الظہور حق العبد علی ما ذکرنا
فان ساقط القتل او ان شأوا عفو او اذا قطع بعض القافلة الطريق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد
فصارت القافلة کدار واحدة۔ اور جب حد ساقط ہوگئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق الکی نہیں ہوا
تو بندہ کا حق ظاہر ہوا پس اولیاء کو اختیار ہے چاہن قتل کریں اور چاہن عفو کریں اور اگر ایک قافلہ میں بعض نے بعض پر
رہزنی کی تو رہزنوں کی حد واجب نہوگی کیونکہ حرز واحد ہے تو پورا قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطريق یسأ
او نہا راقی المصر و بین الکوفة والحیرة فلیس یقطع الطريق استحسانا و فی القیاس لیون قاطع الطريق وہو
قول الشافعی رحمہ لوجودہ حقیقہ وعن ابی یوسف رحمہ انہ یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربہ لانه للحد
النفوس وعنه ان قاتلوا نہارا بالسلح او لیلا به او بالخشب فتم قطع الطريق لان السلح لا یلبث والغوث
یصلی باللیالی ونحن نقول ان قطع الطريق یقطع المارة ولا یحقق ذلک فی المصر وبقرب منه لان الظاہر یحقق
النفوس الا انہم یؤخذون برود المال ایضا لا للموت الی المستحق ویؤخذون من یحبسون لارکابہم الجناية و یقتلوا

فلا مرفیہ الے الاولیاء لما بیننا۔ اگر شہر میں یا کو فہ اور حیرہ کے درمیان جنہیں ایک میل کا فاصلہ ہوتا یا دن میں رہزنی کی تو استحساناً یہ رہزن نہیں ہو اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہزن ہو اور یہی شافعی کا قول ہے کہ چونکہ حقیقت رہزنی بانی گئی اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزاے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اسکی فریاد بردہ نہیں پہنچ سکتی ہے اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لاطیون سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہونگے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رہزنی مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بظاہر بیان مددگار پہنچ جائیگا و لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا و لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تعزیر و بجاگی اور قید خانہ میں رکھے جائینگے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انھوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے۔ لیکن فتویٰ ابو یوسف کے قول یہ ہے۔ منع۔ ومن خنق رجلاً حتی قتلہ فالدمیۃ علی عاقلۃ عند ابی حنیفہ رحمہ وہی مسالۃ القتل بالمشغل وسببہ فی باب الدیات ان شاء اللہ تعالیٰ وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانه صار ساعیاً فی الارض بالنفس و فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اُسکو مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اسکو باب الدیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بار بار گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اُسکا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرۃ وہی الطریقۃ فی الامور و فی الشرع مختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کہ کہتے ہیں اور شرع میں مختص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ وسلم نے اپنے جہاد میں برتاؤ کیا۔ اور شرع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نہ کرے اُس سے قتال کرنا۔ شش۔ د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سوائے عرب کے جو شخص طبع ہونے و جزیرہ دینے پر بھی راضی نہ ہو اُس سے قتال کرنا۔ م۔ اور اُسکی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کر دے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سمیٹ کر اسے دینے سے یا انکی جمیعت بڑھانے سے یا دوسرے وجوہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جبکہ بعد دارا کھڑے ہو قیام کرے یہی مختار ہے۔ د۔ اور جہاد کی تفصیل بہت بڑی ہے اور کیوں نہ ہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضامندی چاہے اپنی جان و مال فدا کرتا ہے پھر اس سے بھی زیادہ مشکل یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں خوشی و کسل ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوطے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبد اللہ ابن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا میں نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فراہم کرداری کرنا میں نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوجیتا تو

زیادہ ارشاد فرماتے۔ رواد البخاری۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسولوں پر سچا یقین دلینا لانا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور۔ رواد البخاری و مسلم اور سیوطی نے یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے رسول پر ایمان لانا نماز روزہ و زکوٰۃ کو شامل نہ بنائے جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواد الترمذی اور وضع ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران ابن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صفت میں آدمی کا کھڑا ہونا اُس کے ساتھ بریں عبادت سے افضل ہے۔ رواد الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ مکہ فتح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابر ہو کر فرمایا کہ تم اسکو نہیں کر سکو گے پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص سے ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد واپس آوے۔ رواد البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لا کر اُس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا کھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اسکا دانہ بانی سے سیراب ہونا اور لید اور پشاپ کرنا قیامت کے روز اُس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا۔ رواد البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہے اور اُسکی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیگا اور اس پر اسکا رزق جاری رہیگا اور وہ فتون سے محفوظ ہوگا۔ رواد مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اٹھایا جائیگا۔ الطبرانی۔ اور یکتا سے فزع اکبر سے محفوظ ہوا۔ ابن ماجہ و الطبرانی۔ و حدیث ابی امامہ میں ہے کہ رباط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اُس کے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرافیان صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ یف۔ قال الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا قلم بہ فریق من الناس سقط عن الباقین اما الفرصۃ فلقولہ تعالیٰ قاتلوا المشرکین کما یقتلونکم کافہ ولقولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیامۃ و اراد بہ فرضا بقیا و ہو فرض علی الکفایۃ لانہ ما فرض لعینہ اذ ہو افساد فی نفسہ و الما فرض لا غرار دین اللہ و دفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بال بعض سقط عن الباقین کعملوہ الجہاد و رد السلام۔ جہاد فرض کفایہ یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الہی عزوجل ہو قاتلوا المشرکین کافہ الا یہ یعنی مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ماض الخ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہیں بلکہ مراد یہ کہ جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اس واسطے ہوا کہ دین الہی عزوجل کی عزت ہو اور زندوں سے مشرک و فساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو گئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں ہے من۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہو اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دیدیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو

سب کے سب گنہگار ہوئے اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بدافعالی و فتنہ شرک و کفر و دور کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید و عمل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہونگے اور اظہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہونگے۔ درختنا زمین نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اسکی فرضیت ساقط ہو گئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں آپر فرض ہوا پھر انکی نسبت دور بھرانے دور حتی کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہو تو انکے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتی کہ تمام مسکین مسلمانوں کی ضرورت پر جسے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائیگا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتین قائم کریں اور کفایت ہو تو کافی ہے۔ الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو جاوے نہ ان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس تبرکہ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم کیا تو سب کے سب اسکے ترک سے گنہگار ہونگے ملامن الوجوب علی الكل۔ اسواسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ سنی ہوتے ہیں کہ سب فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ذاب خاص کر انھیں کو ملتا ہے جنھوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم کیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال الكل بہ قطع مادة الجہاد من الکراع و السسل فوجب علی الکفایہ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہو جاوے تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جاوے تو بطور کفایہ واجب ہے۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد میں مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن محققین کہ جو لوگ جہاد کے واسطے ہتھیار بنادیں یا گھوڑوں کی نسل بڑھاوے یا زراعت کر کے رسد پہنچا دیں سب جہاد میں شامل ہیں۔ علاوہ اسکے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مشرکوں سے سب لوگ ایک بارگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ سطل نہیں ہو سکتا پھر یہ سب اسوقت ہے کہ سب کی بیکار بطور عام نہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہاں کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ بیکار نہو والا عاد ہو یا فاسق ہو یا سب لوگوں پر واجب ہو گا کہ جا کر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہوں تو انکے قریب والوں پر بھی فرض ہو جائیگا اور اگر وہ بھی کافی نہوں تو انکے پاس والوں پر بھی مندرجہ ہو جائیگا اور اسی طرح ہو گا یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہو جائیگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جلتے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا یا اسنے منع کر دیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہو گا۔ ممت۔ بالجملة جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفر عاماً فی تعصیر من فروض الاعیان لقولہ تعالیٰ انفر و اخفا فو ثقلاً لا آتایہ۔ لیکن اگر بیکار بطور عام ہو جاوے تو اسوقت میں جہاد فرض عین ہو جائیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انفر و اخفا فو ثقلاً لا آتایہ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ملے ہو یا بھاری ہو۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا تو اگر ہو یا بجملة سب کی بیکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اس میں بیمار و بوڑھے بھی جاوے تاکثرت سے دشمنوں پر غوث ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعة حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی الکفایہ و آخرہ الی النفر العام و ہذا لان المقصود عند ذلک لا یحصل الا باق امت الكل فیفترض علی الكل۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ انکی ضرورت پیش آوے سچ۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہو گا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض عین ہو جائیگا۔

بھرنے کو گون کو بغیر عام ہو پختے ان پر فرض عین ہو گیا پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہیگا پھر اگر پاس کے ملکوں کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور انکو بغیر ہو پختے تو ابھی فرض عین ہو جائیگا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہو جائیگا الذیہ۔ و قتال الکفار واجب وان لم یبدوا للعمومات۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہو اگرچہ کافر لوگ بیش قدیمی نہ کریں کیونکہ آیات و احادیث عام ہیں فست یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافروں پر جہاد کرو تاکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد و شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ و لا یجب الجہاد علی العصبی لان العصبی منقطعہ المرحمۃ ولا عمد ولا امرأۃ لتقدم حق المولے والزواج ولا علمی ولا فقیہ ولا اقطع لعجب نہ ہم۔ اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کے مولے کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور ارنہ سے و لنگڑے اور پاؤں کے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں۔ اور اگر مولیٰ نے یا شوہر نے غلام یا زوجہ کو اجازت دیدی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔ یعنی اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہیں ہے اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اُس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ ۴۔ اور یہ اسوقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعاد دی ہو تو جانا جائز ہے بلکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذیہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں ہے کہ اُس سے بڑھکر دوسرا ہو۔ السراجیہ اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر اُنکی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبد اللہ ابن عمرو اور ابو داؤد کی حدیث ابن سعود میں مسجرح ہے اور بدو دن اجازت والدین کے کوئی سفر جہین خطر ہو حلال نہیں ہے اور بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ ۵۔ فان یجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المرأة بغیر اذن زوجها والعبد بغیر اذن مولیٰ لانه صار فرض عین و ملک ایمن ورق النکاح لا یطہر فی حق فروض الاعیان کما فی الصلوٰۃ والصوم بخلاف ما قبل التفرع لان بغیرہما مقنعا فلا ضرورة الی ابطال حق المولے والزواج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر هجوم کیا تو تمام لوگوں پر اسکا دفع کرنا واجب ہے حتیٰ کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے بچنے کے۔ (اور شوہر وغیرہ متع کرنے سے گناہگار ہوگا۔ الذیہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہو گیا اور ملک و قبہ و ملک نکاح کا فرض عین میں غایب نہیں ہوتا ہے جیسے فرض نماز و روزہ رمضان میں کیسکو مانعت کا حق نہیں بخلاف اسکے جب تک بغیر عام نہیں ہے بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولے و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ۶۔ اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر یہ لینے آدی کو ہٹاتے ہو تو تمام مریض پر نکلنا واجب نہیں ہے اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضروری ہے اور اگر ایک شخص جانے کے لئے قہار ہو جائیگا اور نہ لڑے تو قید ہوگا نہ اسکو قتال واجب نہیں ہے۔ ۷۔ و یکره الجعل مادام للمسلمین فی لانه یشبه الاجر ولا ضرورة الیہ لان مال بیت المال معد لتواہب المسلمین فاذا لم یکن فلا بأس بان یتقوی بعضهم بعضا لان فیہ دفع البصر والا علی بالحق الادنی یؤبدہ ان الیہ علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر بن الخطاب کان یغزی الاغریب عن ذی الحلیہ و یعطی الشاخص فرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جب تک مسلمانوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ بہر ضروری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانوں کے حوادث میں کام آوے پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مصلحت نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دین کیونکہ ایسا کرنے میں تھوڑا ضرر اٹھا کر بڑا ضرر یعنی کافروں کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے اور اسکی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے جہنم راہ میں لینے نہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و احمد و حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو

بیچھے اور جو شخص بہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اسکا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ
اور حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہی اور
مال سے اسکی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور جہل سے یہاں مراد یہ ہے کہ
غازیوں کے واسطے لوگوں سے مال لینا تاکہ انکو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگوں کو حکم
کریں کہ بعضے بعضوں کو زار اور گھوڑے و تھپیار سے مدد دیں۔

باب کیفیتہ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ و اذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینۃ او حصنا دعوا ہم الی الاسلام
لما رآوا ان بنی النبی علیہ السلام ما قاتل قوما حتی دعاهم الی الاسلام۔ اور جب اہل اسلام دار الحرب
میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلا دیں کیونکہ ابن عباس سے روایت ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک کہ انکو اسلام کی جانب بلا دیا۔ رواہ عبد الرزاق والحاکم بسند صحیح۔
فان اجابوا فلقوا عن قتالہم حصول المقصود وقد قال صلعم امرت اقاتل الناس حتی یعقوا لالا الہ الا اللہ الخشب
بجہر اگر کافروں نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو انکے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہیں۔ اور میرے ہوں
ہو سننے کا اثر کریں اور جو کچھ میں فرمایا ہوں اسکو مانیں پس جسے لا الہ الا اللہ کہا اسنے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا مگر کچھ اسلام
اور اسکا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔ البخاری وسلم۔ وان امنوا ودعوا ہم الی اداء الجزیۃ بہ امر رسول اللہ علیہ السلام
اشراہ الجیوش ولانہ احد ما یتنبی بہ القتال علی ما نطق بہ النص و ہذا فی حق من یقبل منہ الجزیۃ ومن لا یقبل منہم
الا الاسلام قال اللہ تعالیٰ تقاتلوہم اولیہم اولیہم۔ اور اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو انکو جزیہ دینے کی طرف
بلا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اسلیئے کہ موافق نص کے جن چیزوں سے
قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جنسے جزیہ قبول ہوگا اور جن لوگوں سے جزیہ قبول
نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو انکو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بیفائدہ ہے کیونکہ اسنے سوائے اسلام
کے کچھ قبول نہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تقاتلوہم اولیہم اولیہم۔ یعنی تم لوگ اسنے قتال کر دے یہاں تک کہ وہ
مسلمان ہو جائیں اور حدیث بریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا نمازیوں کی جماعت پر کسیکو سردار
کرتے تو اسکو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے تعویذ رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانوں سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے
پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتال کرو جسے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدیرت
کرو اور کفار مقتولوں کو شلہ مست کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مست کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو
اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑے تو انکو تین باتوں میں سے ایک بات کی طرف دعوت کر الخ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے
اور حدیث میں ہے کہ میں جزیہ عرب سے یہود و نصاریٰ کو نکال دینا یہاں تک کہ اسہیں سوائے مسلمان کے کسیکو نہیں چھوڑے گا
رواہ مسلم و احمد و ترمذی۔ فان بذلوا فلہم بالمسلمین و علیہم ما علی المسلمین لقول علی رض النماذیہ لواء الجزیۃ لیکون
وما ہم کہ ماننا و اسوالہم کا موالنا و المراد بالکبدل القبول و کذا المراد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن واللہ اعلم
اور اگر کافروں نے جزیہ دینا قبول کیا تو انکے واسطے ہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے ہے اور انصاف سے وہی بار بار پتہ

ہوگا جو مسلمانوں پر ہوتا ہے، کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جو یہ دیا کہ اُنکے خون مثل ہمارے خون کے اور اُنکے مال مثل ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں۔ رواہ الشافعی والدارقطنی۔ اور اسکی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ وغیرہ سے یہ سنی ثابت ہیں۔ ولایکجزان یقاتل من لم یبلغہ الدعوة الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیتہ امراء الاجناد فادعہم الے شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولا تنہم بالدعوة لیسلمون انا نقا تلہم علی الدین لا علی سلب الاموال وکسی الذراری فلعلمکم بحکمون فکفہ مؤتہ القتال ولو قاتلہم قبل الدعوة اثم للینے ولا غرامہ لعدم العاصم و ہوالدین او الاحراز بالدار فصار القتل النسوان والصبیان۔ اور جاکر نہین ہر کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جسکو دعوت اسلام نہیں پہونچی ہے مگر اگر پہلے اُسکو دعوت کر لے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے اُنکو لا الہ الا اللہ کی دعوت کر دینے کہ توحید کی گواہی دین اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ اُن سے دین پر رٹتے ہیں اور اُنکے اموال تحصین لینے کے اور اُنکے اہل عیال قید کرنے کے واسطے نہیں رٹتے ہیں پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کریں تو رٹائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے اُن لوگوں سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گناہگار ہوگا ولیکن اُنکے خون کا ضامن نہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہیں ہے لینے دین اسلام یا دارالاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ کرنے میں کافروں کی عزت میں یا بچے قتل ہو جاوے۔ ولستحب ان یدعو من بلغہ الدعوة مبالغائی الانذار ولا یحب ذلک لانیصح ان انبی علیہ السلام اغار علی بنی المصطلق وہم غارون وعہد الے اسامہ رض ان یغیر علی ابی صبا حاتم یحرق والنفارۃ لایکون بدعوة۔ اور جن کفار کو دعوت اسلام پہونچ چکی ہو اُنکو بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انذار میں بادل ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے۔ رواہ البخاری وسلم۔ اور اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابی برصہ کو چھاپا مارے پھر موضع جلاوے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ اور چھاپا مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہوتا ہے۔ اور اس زمانہ میں اسلام اگرچہ مشرق و مغرب میں مستہر ہو گیا ہوا تھا لیکن ایسے بہن جنگو اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر اسلام پہونچ گیا لیکن اُنکو جز یہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہیے یہاں تک کہ جز یہ کی طرف بلاوے نہ۔ لیکن اگر اُنکو بطور استجاب دعوت اسلام کرنے میں غالب گمان سے غریب معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان حمیا کر لین یا قلعہ کو درست کر لین تو اسکو ترک کرے۔ مع۔ قال فان ابوا ذلک استعاضوا باللہ علیہم و حاربوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بريدة فان ابوا ذلک فادعہم الے اعطاء الجزیۃ۔ ان قال فان ابوا فاستعن باللہ علیہم و قاتلہم ولانہ تعالیٰ ہوالناصر لا ولیا لہ والحمد للہ علی اعدائہ فیتعان بنی کل الامور۔ پھر اگر جز یہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استغاثت جائیں اور کفار سے قتال کریں کیونکہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کون تو اُنکو جز یہ ادا کرنے کی دعوت کر یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر ادا سے جز یہ سے بھی انکار کریں تو اُنکے اوپر اللہ تعالیٰ سے استغاثت طلب کر اور اُسے قتال کر۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور اس دلیل سے بھی استغاثت چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اُسی سے استغاثت چاہی جائیگی۔ ونصیوا علیہم الجاہلیۃ کما نصب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف و حر قوہم لانہ علیہ السلام احرق البویرۃ۔ اور کفار پر تحقیق قائم کون جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور اُنکو جلا دین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلا دیا۔ سنہ ۱۱ھ میں ایک بڑا گوبہن ہوتا ہے جس سے قلعوں پر چڑھ مارنے تھے اور اس زمانہ میں توپوں کی وجہ سے بیکار و متروک ہو لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے

کہ تو بین مارنا بھی جائز ہے اور بوجہ کے جلانے کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود و بنی نضیر کے درختان خربا
جلادیلے اور کاٹ ڈالے اور انھیں کا نام بوجہ تھا۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا
جائز ہے لیکن اُنکے فساد و در کرنے کے واسطے مثل قتل کے اٹکا جلانا بھی جائز ہے۔ قال و ارسلوا علیہم المار و قطعوا شجایا
ہم و افسدوا در و عجم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت و الغیظ ہم و کسر شوکتہم و تفریق جمعہم فیکون مشرعا
اور کافرون پر پانی روان کون لینے اگر موقع پاوین تو انکو غرق کر دین اور اُنکے درخت کاٹ ڈالین اور انکی گھیتیاں خربا
کروین کیونکہ ان سب باتوں میں کافرون پر فوری اور غم ڈالنا اور انکی شوکت توڑنا اور انکی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو
یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا۔ اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو بھلا درختوں کا کاٹنا اور گھیتی برباد کرنا
مکروہ ہے۔ صفت۔ ولا باس برہیم وان کان فیہم مسلم او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذبح عن بھیمۃ
الا سلام و قتل الاسیر و التاجر ضرر خاص ولا ینقلب یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتبارہ لاند بابہ۔ اور
کافرون پر پتھر برسانے میں کچھ مغالطہ نہیں ہے اگرچہ اُنکے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں سے مارنے میں جمیع
اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے اور مسلمان قیدی یا تاجر کا ہر ایک شخص کا ضرر ہے اور اس دلیل سے کہ کمتر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی
قلعہ کسی مسلمان سے خالی ہوتا ہے پس اگر مسلمان کا محافظ کر کے ایسا کرنا منع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جائے۔ و علی ہذا
اگر کافرون کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں تو قلعہ کے اندر تو ہوں گے گولے اتارنا بھی جائز ہے لیکن نیت
کافرون کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاوین۔ وان تترسو البعبیان المسلمین و بالاساری لم یلفوا عن رہیم
لما بنیا و یقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر التمیمہ فعلا فلقد اکمن قصدا و الطاعة بحسب الطاقة و ما
اصابوا انہم لادیتہ علیہم ولا کفارة لان الجہاد فرض و الغزوات لا تقرن بالفروض بخلاف حالۃ المنصۃ لانہ
لا یتبع مخافة الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ اما الجہاد فبنی علی اطلاق النفس فیتبع حذر الغمان۔ اگر کافرون نے
مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین انکو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکھیں کیونکہ مسلمانوں کا
عام ضرر دور کرنے کے واسطے ان قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائیگا اور مجاہدین پتھروں یا تھروں کے مارنے میں کافرون
کی نیت کریں کیونکہ اگر مارنے میں مسلمان و کافرون کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرداری اسی قدر
واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور انکی مار سے جو صدمہ مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے انبر کوئی دیت واجب
نہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت محضہ
کے کیونکہ محضہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے ایسے کہ اس میں انبی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور جہاد تو وہ کافرون کی جان
تلف کرنے پر مبنی ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہیگا۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت محضہ کی ہو پتھے لینے
اگر نہ کھائے تو مر جائے گا خوف ہے اور اسوقت کچھ میسر نہیں ہے سوائے غیر کے کھانے کے تو اس پر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت
کھائے مگر کچھ کھایا اسکا ضامن ہوگا تو بامعہ فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی بامعہ جہاد فرض ہے
اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جکو کافرون نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا
مارا گیا تو چاہیے کہ اسوقت کافرون کو مغلوب کرنے کے واسطے ماننا جائز ہووے لیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارہ قتل لازم
ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ محضہ کی صورت میں اسوجہ سے تاوان برداشت کرنا کہ خود کسی
جان بچی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرنا کیونکہ بیان تو کافرون کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافرون کے ہلاک کرنے
میں اس پر دیت یا کفارہ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کرے گا پس جہاد سبب ہو جائیگا ہلاک کرنا یا کفر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی

مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر ہمیشہ اُسکو اپنے آگے کر لینے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملے سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے سب سے
ضرر عام ہے حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین ہر وقت لازم ہو و نہایت
ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ دارالکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لیجانا اس وقت سے منع ہے کہ وہ کافروں
کے قبضہ میں آجائیں اور تک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمين اذا كان
عسکر اعظما یوسن علیہ لان الغالب ہو السلامة والغالب کا متحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سرتہ لایوسن علیہا
لان فیہ تعریفین علی الغیض والنفیۃ و تعریف المصاحف علی الاستغفار فانہم یحقون بہا مخالفتہ
للمسلمین و ہوا التاویل الصیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو و لو دخل مسل الیہم
بامان لا باس بان یحل معہ المصحف اذا کا لواء قوم یوفون بالہمد لان الظاہر عدم التعرض و البیاض
یخرجون فی العسکر العظیم لا قاتلہ عمل یلیق بہن کا بطخ و السقی و المداوۃ فاما الشواب فقارہن فی البیت
ادفع للفتنۃ و لا یباشرن القتال لانه یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ و لا یستحب اخراجہن
للبا شمتۃ و الخدمۃ فان کا لواء بد مخرجین فبالا ما دون الحرار۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر فتنہ دیکھا جائے
تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لیجانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہے اور غالب کا حکم شل متحقق کے
ہے اور اگر لشکر صغیر ہو جسکو سر یہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہے جبکہ لشکر پر فتنہ ہو اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عورتوں
کو لیجانے میں اُنکے ضائع اور نفیست کرنے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لیجانے میں اُنکی حقارت ہے کیونکہ کفار جب انہیں قابو
یا دینگے تو مسلمانوں کو جلانے کے لیے اُنکی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے
ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری و سلم تو اسکی تاویل صحیح یہی ہے کہ اُنکی حقارت کا خوف ہے اور اگر کوئی مسلمان امان
لیکر کافروں کے یہاں گیا تو اُسکو اپنے ساتھ مصحف مجید لیجانے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ
اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہر اودہ تعرض نہیں کریں گے اور بڑی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاوین تاکہ کھانا پکانا اور
پانی پلاتا و مرغیوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اسکے مانند کام کریں۔ کافی حدیث اس روایہ ابوداؤد۔ اور رحین دون
عورتیں تو اُنکا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتیں قتال کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں
کا ضعف ظاہر ہوگا اور بان اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر مجاہدین اپنی بیبیوں کو بغرض جلع و خدمت کے ساتھ
لیجائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لیجانا ہی ضرور ہو تو باندیوں کو لیجائیں نہ آزاد یوں کو۔ ف۔ اور اصح
یہ ہے کہ بڑی عورتوں کا بھی لیجانا جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لیجانا منہی ہے جسکی
تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اس میں کوئی مسلمان باذی ہے جو
خاص طور پر نہیں پہچانایا ہے تو ان میں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا
تو باقیوں کا قتل جائز ہے۔ ص۔ و لا تقاتل المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن سیدہ و ملائینا الا بال
بحم العدو علی بلد الضرورۃ۔ اور کوئی عورت قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے
مگر اپنے مولیٰ کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولیٰ کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب
بوجہ ضرورت کے با اجازت جائز ہے۔ ف۔ ایما عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی
کہ سفر میں بہتر ساتھی چار مرد ہیں اور چھوٹے لشکر و حق میں بہتر لشکر چار سو ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ
ہزار ہمدن تو کسی کی وجہ سے مطلوب نہ ہونگے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور کتر سر یہ تین عدد ہیں اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یکھ دین

وینبغي للمسلمين ان لا يقدروا ولا يغلوا ولا يثقلوا القول عليه اسلام لا تغدروا ولا تثلثوا ولا تغلول
السرقه من الغنم والقدر الحياض ونقض العهد والميثاق في قصه العرنيين مسوخه بالنهي المتاخر هو
المنقول - اور مسلمانوں کو چاہیے کہ غدیر نہ کریں اور غلول نہ کریں اور مثلہ نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ غلول نہ کجیو اور غدیر نہ کجیو اور مثلہ نہ کجیو۔ گمانی حدیث مسلم وغیرہ۔ اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا
اور خیانت کرنا غدیر ہے اور منقول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے اور عرنہ والوں کے حال میں جو مثلہ مروی
ہے وہ اسکے پیچھے مالفت سے منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے۔ عرنہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرنہ
کے چند لوگ اگر مسلمان ہوئے اور مدینہ میں جا رہے ہو گئے تو آپ نے انکو دکوۃ کے اونٹوں میں بھیجا کہ انکا دودھ اور پشاپ
پین بھر جب اچھے ہو گئے تو چراوا ہوں کو قتل کر کے گلہ بانگ لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے انکے ہاتھ پاؤں
کاٹے گا اور انکے آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہا۔ اور حضرت انس نے روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اس میں مثلہ سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات
سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرنہ والوں نے چراوا ہوں کی آنکھیں بول کے کانٹوں سے پھوڑی تھیں تو انکے قصاص میں آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق متقاضی کے عرنہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن
ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اسکا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہکودہ قہ پراؤں کی
دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے اور بیہقی نے معرفت میں کہا کہ عرنہ والوں کا واقعہ یا تو منسوخ ہے جیسا کہ قتادہ و ابن سیرین
سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عرنہ والوں کو مثلہ کرنا چراوا ہوں کا عوض تھا میں کہتا ہوں کہ وہ یہی ہے کہ مثلہ عین
سے منع ہے اور عرنہ والوں سے قصاص لیا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأۃ ولا صبیا ولا شیخا فانا ولا مقعدا ولا اعمی
لان البیوع للقتل عندنا ہوا الحراب ولا تحقیق منہم ولہذا لا یقتل یا بس التثقیق والمقطوع الیمینی والمقطوع یدہ
ورجلہ من خلاف والشافعی بخالفانی الشیع والمقعد والاعمی لان البیوع عنہ الکفر والحجۃ علیہ ما بنا وقد صح
ان الیمینی علیہ السلام نہی عن قتل الصبیان والذاری ورحین رابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولہ
قال ہا مکات ہذہ تقال فلم قتلت - اور مسلمانوں پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے
کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہا وے نزدیک قتل کو سبیل کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے لڑائی متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے
جسکا ایک جانب کا دھڑنک ہو یا دایاں ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا ہاتھ کٹا ہو وہ بھی قتل نہیں
کیا جائیگا اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی و لنگڑے و اندھے میں اسوجہ سے خلافت کرتے ہیں کہ انکے نزدیک قتل سبیل کہنے والا
کفر ہے اور حجت اُخیرہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہو کہ آپ نے بچوں اور عورتوں کے قتل سے منع کیا اور
ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھ کر فرمایا کہ ہا یہ عورت تو نہیں لڑائی تھی پھر کہیں قتل کی گئی
فنت - اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے و لنگڑے اور ہاتھ پاؤں کے ٹہنیں قتل کیے جائینگے اور یہی ایک
د احمد کا قول ہے۔ گمانی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے مالفت کی حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے اور عورت مقتولہ
کی حدیث عبد الزراق و ابو داؤد و نسائی نے روایت کی ہے اور صحیحین میں ہے کہ آپ نے بعض جہاد میں ایک عورت کو مقتول
دیکھ کر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہی حدیث طبرانی و ابن حبان و احمد و ابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ
عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصہ امتیاز کو کہ عورت و بچہ کو قتل نہ کرے
اور جس عورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چاہا جانے میں تو کچھ سواخذہ نہیں ہے کہ

بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ میں مذکور ہے بھر شیخ فانی سے مراد وہ
 بڑا حامد و ہر جو قتال نہیں کر سکتا اور صفین بھر جانے کے وقت چلا کر دیری نہیں دلاتا اور نہ جیلہ و تدبیر کر سکتا ہے اور نہ فنون
 جنگ میں صاحب رائے ہے ورنہ قتل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درید ابن صمہ کو جو ایک سو میں پس کا قتل
 قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہر شیارد صاحب رائے تھا و بالجمہ ان لوگوں کا قتل اُسی وقت تک نہیں جائز ہے کہ اسے
 ضرر نہ ہو ورنہ استثنا فرمایا۔ قال الا ان یكون احدہما من لدن راسی فی الحرب او تكون المرأة ملکہ لتعدے
 ضرر ہا لے العباد و کذا یقتل من قاتل من ہولاء و فعل الشہرہ ولان القتال ببيع حقیقۃ ولا یقتلوا مجنونان لانہ غیر
 مخاطب الا ان یقاتل فیقتل و فعل الشہرہ غیر ان العصبی و المجنون یقتلان مادام با بقاتلان و غیر ہا لا باس یقتل
 بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن و یفنی ففونی حال افاقۃ کا نصیح بلین
 اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اُسکو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اُسکا ضرر
 بندوں پر پہنچتا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائیگا تاکہ اُسکا ضرر دور ہو
 اور اسلئے کہ قتال در حقیقت اُسکا قتل مباح کرنا ہے اسی طرح جو راسب اپنی صومعہ یا گر جاگھڑ میں ہو اور لوگوں سے قتل نہ ہو سکا
 قتل بھی نہیں جائز ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اُسکو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے
 تو قتل کر دیا جائیگا تاکہ ضرر دور ہو لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اُسی وقت تک جائز ہے کہ جب تک یہ دونوں
 لڑتے رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے اُنکو قتل نہیں جائز ہے اور یا قید کے قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عقل
 سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے انہیں حکم الہی متوجہ ہو چکا ہے اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت
 میں قتل تندرست کے ہے۔ ویکرہ ان یتبدی اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالیٰ و صاحبہما فی الدنیا معروفان
 ولانہ یجب علیہ احیاء بالانفاق فیناقضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے
 قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و صاحبہما فی الدنیا معروفان یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر
 دیں اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی ہے کہ اپنی طرف
 سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے اور اس دہل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ نفقہ دیکر باپ کو زندہ رکھے تو اُسکو
 ارڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اسکے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ مٹنغ علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ
 من غیر اتحامہ المائم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الذم لا یحق
 انہ لو شہر الاب اسلام سیفہ علی ابنہ ولا یکنہ دفعہ الا بقتلہ یقتلہ لما بینا فہذا اولے۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا
 یعنی لڑائی میں دونوں کا مقابلہ ہو گیا۔ مٹ۔ یا یہ سنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اُسکو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اُسکو
 قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا ہے کہ اُسکو قتل کر ڈالے لیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو
 چاہیے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اُسکو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اُسکے گھوڑے کی کوچہ کاٹ دے یا گھوڑے سے
 گرا دے یا کسی جگہ اُسکو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان اگر اُسکو قتل کر دے اور یہی حکم مان و داد و دادی
 وغیرہ محارم کا ہے۔ مٹ۔) کیونکہ جو مقصود ہو وہ بغیر اسکے ارتکاب کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کا فر باپ نے
 اُسکو قتل کرنا چاہا حالانکہ کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ
 نہیں ہے کیونکہ فرد نہ مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر
 تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اُسکو قتل کرنا روا ہے اسی جہت سے کہ

وہ اپنی ذات سے ضرور دیکرنا چاہتا ہے تو یہاں کا فریاب کو قتل کرنا بد بھادوں کا جائز ہوگا۔ اور بیٹے کو یہ رو نہیں
 دے کہ فریاب کو جھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بڑا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائیگا اور یہ بھی نہیں جائز ہے کہ وہ کا فریاب
 کو بھاگ جانے دے بلکہ اُسکو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اُسکو قتل کرے اور اگر اس طرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو
 فریاب کو قتل کر دے کیونکہ اس پر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر فریاب و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں
 پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر پانی ہے کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچا دے
 ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا اور اگر کسی نے اپنے کا فریاب کو سنا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روا ہے کہ اُسکو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا
 کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے پس ضبط نہوا اور اُسکو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرک کی طرف ہو تو باپ کے واسطے
 مکروہ نہیں ہے کہ کا فر بیٹے کو قتل کر دے اور یہی طرح حجاج و مامون و دیگر ذوی الارحام اگر کا فر بن لہو کا فون کی طرف سے لڑنے
 آدین تو اُنکا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں لیکن خلیفہ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے
 بیٹے قتل کر کے اُنکو قتل کر دے اور اگر باپ محسن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گناہ ہے حتیٰ کہ جرم کا حکم ہوا اور گناہ پہلا
 جرم کرتے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ کنکری پھینک دے۔

باب الموادعہ و سنہ بجز امانتہ

یہ باب مصالحت میں اور جسکی امان جائز ہے اُسکے بیان میں ہے۔ واداری الامام ان یصلح اہل الحرب او فریقاً منہم وکان
 فی ذلک صلحاً للمسلمین فلا بأس بقولہ تعالیٰ وان جنود السلم فاجنح لہما وکل علی اللہ ووادع رسول اللہ علیہ السلام
 اہل مکہ عام الحدیبیۃ علی ان یبضع الحربینہ وینہم عشر سنین ولان الموادع جہاد معنی اذا کان خیر المسلمین لان المقصود
 ہو دفع الشرح اصل بہ ولا یقتصر بحکم علی الحدیۃ المرویۃ لعدی المعنی الی ما زاد علیہا بخلاف ما اذا لم یکن خیر لانه ترک الجہاد
 صورۃ معنی اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا انہیں کے کسی فریق سے مصالحت کریں حالانکہ ایسا کرنے میں
 مسلمانوں کے حق میں بہتری ہو تو صلح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنو السلم فاجنح لہما وکل علی اللہ یعنی
 اگر کا فر لوگ مصالحت کے واسطے جمع کریں تو تم بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کرو اور آنحضرت صلی
 علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحت کیا کہ آپ کے اور کافروں کے درمیان
 اطاعتی موقوف ہے۔ رواہ ابو داؤد و احمد وغیرہ۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحت بھی ازراہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں
 کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شرف دفع کرنا جو اصلی مقصد جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو حدیث
 کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جائز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی
 ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصالحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اُس صورت کے کہ جب مصالحت میں مسلمانوں کے حق میں
 مصالحت نہ تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا جھوڑا ازراہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے۔ واما بوجہ مصالحت کے
 صورت میں بالاتفاق سب فقہائے نزدیک جائز ہے اور غیر مصالحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور بیٹے نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح
 دس برس تک چند راویوں نے روایت کی اُنکی مراد یہ ہے کہ یہ صلح صرف دس برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرار دوا صلح دس برس
 کے واسطے تھی اور بیٹے کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حاکمیت میں جو عرصہ داخل تھے اور قریش

نبوکمر کی مدد کر کے خزائن پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مہ۔ وان صاحبہم مدۃ ثم راسی لنقض الصلح النفع نزل الیہم الامام وقتلہم لانه علیہ السلام نبذ الموادع المتی کانت بنیہ وبنی اہل مکہ ولان المصلح لما جدت کان النہج جہاد او ایفاء العہد ترک الجہاد صوریۃ ومعنی فلا بد من النہج تحریک زاعن القدر وقد قال علیہ السلام فی العہود وفار لا قدر ولا بد من اعتبار مدۃ بلع فیہا خبر النہج الی جمعہم وکتفی فی ذلک بمعنی مدۃ یمکن لکم بعد علیہ بالنہج من الفاو الخبر اسے اطراف مملکت لان بذلک یتغنی القدر۔ اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اسے صلح توڑ دی مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور اُسے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر بھینک دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا (یعنی جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے نبوکمر کے ساتھ ہو کر یہ عہدی سے خزائن پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر انکا عہد بھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد بھینک دینا جہاد ہی اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہی (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد بھینک دینا ضرور ہوا اور بھینک دینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ جسے تمہارا عہد ٹکڑا ہوا تاکہ اندر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہد کے حق میں فرمایا کہ عہد وفا ہی اور عہد نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ اور اسکے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جس میں معاہدہ رو کر نے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جائے اور اسکے واسطے حقیقہ آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عہدی نہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ جسے عہد توڑ دیا تو اسکے بعد فوراً حملہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا یہ عہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں لیکن سب کے آگاہ ہونے کا حکم عام نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ جس میں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے آگاہ کر سکتا ہے چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لشکر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر انکو عہد گزرنے کی اطلاع دیکر جا بجا کہ اپنا حکم کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفار لا قدر یہی ہے سے آتا ہے پھر دیکھا گیا تودہ عمر و ابن عباسہ صحابی ہیں معاویہ نے اُسے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تودہ اس مدت کے اند کوئی گروہ مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جاوے یا عہد توڑنے کی اطلاع انکو بھی یکساں دیدے پس یہ منکر معاویہ اپنا لشکر لیکر لوٹ آئے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و ترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ اور سنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے مگر اس طور سے کہ انکو بھی اطلاع دیدے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدوا بخیانۃ قاتلہم و لم یمنہ الیہم اذا کان ذلک باتفاقہم لانہم صاروا ناقضین للعہد فلا حاجۃ الی نقضہ بخلاف ما اذا دخل جماعۃ منہم فقطعوا الطرق ولا منعہ لہم حیث لا یكون ہذا نقضاً للعہد ولو کانت لہم منعتہ فقاتلوا المسلمین علی خیرہم لکن نقضاً للعہد فی حقہم دون غیرہم لانہم بغیر اذن ملکہم ففعلہم لا یلزم غیرہم حتی لو کان باذن ملکہم صاروا ناقضین للعہد لانہ باتفاقہم معنی۔ اور اگر کافروں نے خود یہ عہدی کی ابتداء کی تو امام اُسے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر انکو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انھوں نے متفق ہو کر یہ عہدی کی ہو یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ (د۔) کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اُسے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اسکے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جنکو قوت و شوکت حاصل نہیں ہو یا انکا ظلم

میں گھسکر رہی تھی تو یہ عہد توڑنا نہیں رہا اور اگر ان رہزروں کو قوتِ سنت حاصل ہوا اور انھوں نے علاوہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہ انھیں رہزروں کے حق میں عہد شکنی ہوگا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے ہوا اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں گے کیونکہ درمینی وہ سب اس پر شفق ہوئے۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعض کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا پس اگر چند آدمی ہیں جن کو مقابلہ کی طاقت نہیں ہے تو یہ جو رہزموں کے اور عہد نہیں ٹوٹے گا اور اگر ان کو مقابلہ کی طاقت ہے تو دیکھا جائے کہ اگر انھوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہو اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتیٰ کہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو گرفتار کر کے چاہے غلام بناوے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ واذراعی الامام موادعۃ اہل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا یسیر لہ لاجازت الموادعۃ بغير المال فکذا بالمال لکن ہذا اذا کان بالمسلمین حاجۃ اما اذا لم یکن لایجوز لہا بنیاسن قبل واما خذ من المال مصارف الحجۃ یہ ہذا اذا لم یکن لہا بنیاسن بل اسلوا رسولاً لہ فی معنی الحجۃ اما فا احاط البشیش ہم ثم اخذوا المال فهو غنیمۃ بنجسہا و تقسم الباقی بمنیم لہ ما خذ بالقرع معنی۔ اور اگر امام کی رائے میں آیا کہ کافروں سے صلح کر کے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مصلحتاً نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز ہو تو مال لیکر ہر جہ اولیٰ جائز ہے لیکن یہ اسوقت ہے کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ امت کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لیکر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہے ہاں بغیر ضرورت جائز ہے کیونکہ معنی میں جہاد ہے بھر جو مال لیا گیا وہ اُسی طور پر صرف کیا جائیگا جو جزیہ کا صرف ہے اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اسوقت ہے کہ مسلمانوں کا لشکر کٹے ڈانڈے پر نہ اُترا ہو بلکہ انھوں نے ایچی بھیج کر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی میں ہے اور اگر مسلمانوں کے لشکر نے ان کو گھیرا ہے اور ان سے مال لیکر اُن سے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہے کہ اُس کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ لیکر باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم کیے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقرر کرنے کے لیا گیا ہے۔ یعنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دیکر صلح کی اور چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہے لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت آتا ہے۔ واما المرتدون فیو ادعیم الامام حتیٰ نیطرفی امر ہم لان الاسلام مرجوہ منہم فجاز تاخیر قتلہم طمعا فی اسلامہم ولا تاخذوا علیہ مالا لہ لایجوز اخذ الحجزیۃ منہم لما بینہم۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے (اور کسی صورت پر غالب ہو کر خود مختار ہوئے حتیٰ کہ وہ صوبہ دار الحرب ہو گیا اور انھوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے میں یہی مصلحت معلوم ہوا۔ س۔ ع۔) تو امام اُن سے صلح کر لے یہاں تک کہ اُن کے ساتھ میں غم نہ کرے کیونکہ امید ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو اس امید پر اُن سے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہے اور صلح پر اُن لوگوں سے مال نہ لیا جائیگا کیونکہ مرتدوں سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے چنانچہ باب الحجزیۃ میں ہم بیان کریں گے۔ ولو اخذہ لم یردہ لہ مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین وطلبوا الموادعۃ علی مال یدفعہ المسلمون الیہم لا یفعل الامام لمافیہ من اعطاء الدیۃ والحق الذلۃ باہل الاسلام الا اذا خاف الملاک لان دفع الملاک واجب بامی طریق لکن۔ اور اگر مرتدوں سے مال لے لیا تو ان کو واپس نہ کرے گا کیونکہ یہ مال محترم نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو محاصرہ کیا اور انھوں نے چاہا کہ مسلمان ان کو مال دیکر صلح کر دیں تو امام اُن کو منظور نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہوگا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کہ چونکہ صلح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہے۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے صلح ہلاکت دور ہو سکے تو کرنا چاہیے۔ ولا یغنی ان یصلح السلاح من اہل الحرب ولا یجوز الیہم لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع السلاح من

اہل الحرب مرحلہ الہیم ولان فیہ تقویم علی قتال المسلمین فینع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدیث
اصل السلاح وکذا بعد المواقعة لانه علی شرف النقص او الانقضاء فکانا علینا وہذا ہوا القیاس فی الطعام
والشرب الا انما عرفاه بالنص فانه علیہ السلام امر ثمانۃ ان یسیر اہل مکہ وہم حرب علیہ۔ حربی کافرون کے ہاتھ
ہتھیار پہنچا نہیں چاہیے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے گئے انکی طرف نہ بیجاوین کیونکہ آنحضرت مسلم نے حربی کافرون کے ہاتھ
ہتھیار پہنچے اور انکی طرف لادیں جانے سے منع فرمایا۔ رواہ البراد وعلقہ البخاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کہنے میں حربیوں کو مسلمانوں
لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائیگا اور اسی دلیل سے انکے ہاتھ گھوڑے پہنچے گا بھی یہی حکم ہے اور یہی وہ ہے کا حکم ہے کہ
ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ پہنچا ہوا ہونا منع ہے کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ
ٹوٹ جائے یا اسکی مدت گزر جائیگی تو اسکا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور انج وکپڑے کے بارے میں قیاسی حکم ہوتا لیکن ہمنے نص سے اسکا
جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت نے ثمان بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا امان بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے
ف۔ اور اسکا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمانہ کو قید کر کے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھول دیا پس ثمانہ چلا گیا اور چھوڑی
دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے
کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اسنے جواب دیا کہ نہیں بلکہ میں بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ہے اور قسم کھائی کہ ولسر تکہ عامہ سے ایک دانہ نہیں لیگا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نفرمان
پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمانہ کو اجازت دی۔
کما رواہ ابن اسحاق وابن ہشام والواقدی۔

فصل۔ اذا آمن رجل حرا و امرأۃ حرۃ کافرا و اجماعہ او اہل حصن او مدینۃ صح امانہم ولم یکن لاحد من المسلمین
تتالم و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون متکافوا و ہم ویسعی بذمتہم ادناہم ای اقلہم و ہوا الواحد
ولانہ من اہل القتال فینجفونہ اذ ہوں من اہل المنع فیتحقق الا مان منہ لملاقاة محلہ ثم یتعدی الی غیرہ و
لان سببہ لا تعجز و ہوا الامان وکذا الامان للہ عجری فیتکامل کو لایۃ الانکاح۔ اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزاد
نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی۔ تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے
کسی کو ان کافرون سے قتال کرنا روا نہ ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں
کے خون باہم برابر ہیں اور انکی ذمہ داری کے واسطے انکا ادنی بھی سچی کرے گا یعنی مسلمانوں میں ادنی و اعلیٰ کا قصاص
و دیت برابر ہے اور اگر ادنی نے ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سبکے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔
اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کرے گا کیونکہ وہ اہل سنت سے
ہو پس اسکی جانب سے امان صحیح ہو جائیگی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوتی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اسنے امان دی پھر
یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اسکا سبب ہے یعنی ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس
امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الا ان یكون فی ذلک
مفسدة فینبذ الہیم کما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلحۃ فی البند و قد بینا ہ ولو حاضر الامام حصنا و من
واحد من الجیش و فیہ مفسدة فینبذ الامام الامان لما بینا و لو ذبح الامام لا فقیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ
نظر لانه ربما لغت المصلحۃ بالتاخیر فکان معذورا۔ لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اسطرح پناہ دینے میں اسلام
کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافرون کو دیدے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر

توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہی اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص کو
 چاہ دیدی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہو تو امام اس امان توڑنے کی انکو اطلاع دیدے اور اس لشکر کو بطور ادب کے کچھ
 سزا دے کیونکہ اُسے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اسکے اگر اُسکے امان دینے میں مصلحت نظر آوے تو تادیب نہ کجائیگی
 کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہو تو وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا۔ اور حضرت ام ہانی نے اپنے
 بعضے دیورون کو چاہ دی اور آنحضرت سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال
 کر دینگا حالانکہ میں نے اُسکو چاہ دی ہو تو آنحضرت صلاستہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے چاہ دی ہے مجھے بھی اُسے چاہ دی۔
 رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبد اللہ بن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو چاہ دی تھی اور
 یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی چاہ بالاجل نہیں جائز ہے اور غلام کا چاہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہے۔
 ولایہ بخور امان ذمی لانہ تمہم بہم وکذا لا ولایہ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا چاہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافرون کو
 چاہ دینے میں تہم ہے اور اسکی کوئی ولایت ہی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما
 مقهوران تحت ایدیم فلا یجوزونہما والا مان یخص یحل الخوف ولا نہما یجوز ان علیہ فیعری الامان عن المصلحت
 ولا نہم کلما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا و تاجر فی تخلصون یا مانہ فلا یفتح لک اباب لفتح و من اسلم دار الحرب
 ولم یہاجر الیہا لا یصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان اُنکے پاس قیدی ہو یا من لیکر اُنکے یہاں تجارت کو گیا ہو تو اس
 قیدی یا تاجر کا امان دینا حریوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافرون کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار اُسے
 دے گئے نہیں اور امان منحصر محل خوف ہوتی ہے یعنی کفار کو جس سے خوف ہو اُسکی امان جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے
 کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کرینگے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اسواسطے کہ اگر قیدی یا تاجر کا امان
 دینا جائز ہو تو ہر بار جب حریوں پر سختی پیش آوے گی تو وہ کوئی قیدی یا تاجر پا کر اُس سے امان لیکر چھوٹ جائینگے تو مجاہدین پر
 نفع کرنے کا دروازہ بند ہو جائیگا اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہیں آیا تو اسکا
 امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اُس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان منحصر محل خوف ہوتی ہے۔ اور واضح ہو کہ غلام
 یا تاجر ہوگا یعنی تصرفات سے ممنوع ہوگا یا مذون ہوگا یعنی اُسکے مولیٰ نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں
 احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولایہ بخور امان البعد المحجور عنہابی حنیفہ رحمہ الا ان باذن لہ مولاہ فی القتال
 وقال محمد رحمہ یصح و ہو قول الشافعی رحمہ والیوسف رحمہ فی روایت ومع ابی حنیفہ رحمہ فی روایت لمحمد رحمہ
 قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسیٰ الاشعری رحمہ ولانہ موسیٰ متنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون
 لہ فی القتال وبالمد من الامان فالایمان لکونہ شرط للعبادة والجماد عبادة والامتناع تحقق ازالة الخوف
 بہ والتاثير اعزاز الدین واقامة المصلحت فی حق جماعة المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحالہ وانما لا یلک المساقب
 لافیم من تعطیل منافع المولے ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفہ رحمہ المحجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم
 لایجوزونہ فلم یلاق الامان محله بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ تحقق ولانہ انما لا یلک المساقب
 لما نہ تصرف فی حق المولیٰ علی وجہ لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والا مان لہ قتال وفیہ ما ذکرناہ لانہ
 قد یخطئ بل ہو الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطا و نادر لمباشرة القتال
 و بخلاف المولود لادہ خلف عن الاسلام فهو بمنزلة الدعوة الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند سائرہم فلک
 واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو من العسی و ہو لا یعقل لایصح کالمجنون وان کان یعقل و ہو محجور عن القتال

فصل الخلفاء وان كان ما ذونا له في القتال فلا يصح ان يصحح بالاتفاق - اور غلام مجبور کا امان دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اُس صورت میں کہ مولیٰ نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شیخ (روالک و احمد) کا قول ہے اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اُسکو ابو موسیٰ اشعری نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبدالرزاق نے بسند حید نقیص سے روایت کی کہ جبے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز سنے جانا کہ ہم صبح اسکو فتح کر لینگے پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا پس کافروں نے اُس سے پناہ مانگی تو اُس نے امان نامہ لکھا ایک تیر کے ساتھ اُنکو بھیجا کہ پس اُن لوگوں نے اپنے ہتھیار اُتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر جاوے پاس آئے تو جبے اُس نے کہا کہ تمہارا ایک حال ہے انھوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے حکم امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو جبے نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے تو انھوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس جبے نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمان ہیں اور اُسکی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے - دروداہ ابن ابی شیبہ ص ۱۰۰ اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے تو اُسکی امان بھی صحیح ہے جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اُسکی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بنی کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں جتنے ایمان کی شرط اسواسطے لگائی کہ عبادت کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور جبے صاحب قوت ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہے اور غلام مجبور کو مذکور بہ اسواسطے قیاس کیا کہ وہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام ایسی ہی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ مجبور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اسوجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولیٰ کی منفعت خدمت معطل ہو جائے اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولیٰ کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے منع ہے تو اُسکی امان صحیح نہ ہو گی کیونکہ کفار کو اُس سے خوف نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہ ہو گی بخلاف اُس غلام کے جسکو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اُس سے خوف متحقق ہے - (لیکن ابن الہمام نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجبور و افغان میں کچھ ہمتیا نہیں ہے تو اُنکو سب سے خوف متحقق ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجبور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولیٰ کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولیٰ کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں غلبت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائیگا بخلاف غلام ما ذون کے کیونکہ مولیٰ اُسکے کام پر رخصی ہو چکا ہے اور اُس سے خطا ہو جانا شاید ذمہ ہو کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد ذمہ کا نہیں ہے لہذا اگر غلام مجبور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اسواسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہے تو یہ نیز لڑوے اسلام کے ہے اور اس کے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے جو لینے بہر صورت نفع ہے اور اسلئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے اور فرض اُتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اُسکی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے منع ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے اور اگر اُسکو قتال کی اجازت ہو تو صحیح ہے کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے -

باب التناکم و قسمتها

یہ باب اہلے غنیمت و ان کے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذ فتح الامام بلدہ عنوة ای قہرا فهو بالخيار ان شاء قسمہا بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی فتح کیا تو اس کے اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کر دے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ حیر کو کیا تھا۔ وان شاء اقر اہلہ علیہ و وضع علیہم الجزیہ و علی اراضیہم الخراج کذلک فعل عمر رضی اللہ عنہ بسواد العراق بموافقة من الصحابة و لم یجد من خالفہ فی کل من ذلک قدوة ففی الخیر۔ اور چاہے وہ ان کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور اپنے جزیرہ باندھے اور ان کی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جسے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا بالکل بابت دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے اور برقرار رکھنے میں فعل تہویر صحابہ پیش ہوا ہے پس سلطان جسکو چاہے اختیار کرے فت زبائن اسلام نے اپنے باب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ تھا کہ پیچھے جو مسلمان ہوں ان کے واسطے کچھ نہ تو جو قہر یا گانون میں فتح کرتا اسکو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالکہ اور سواد عراق پر بفتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آمیندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لا دین کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے اور اس میں جمیع صحابہ نے نفقت کی سولے ہلال مسلمان و ان کے ساتھیوں کے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے بموافقت صحابہ کیا ہے یہ حق ہے و لیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اسکی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا پس دیگر صحابہ نے بعضی حکمتوں کو بیان کر کے اسے موافقت چاہی مگر انھوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت رضی اللہ عنہ نے نافوش ہو کر بد دعا کی کہ اسی ہلال و ان کے ساتھیوں کی تجھے کفایت فرما چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بد دعا تو ان کے حق میں عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اسکی تمنا کرتے تھے چنانچہ اللہ عز و جل نے فرمایا منہم من قضی بحکمہ و منہم من قیطر پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے قیطر رہتے تھے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت رب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے بالکل مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کیے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اسے کہا کہ خاموش ہو میں نے تجھے اچھے اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ توبہ کہتا ہے جسکو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور موت کی خواہش نہ تھی اور مجھ میں ابھی زندگی کی ایک ریق باقی ہے پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ عمت نہ کی انکو شہید کر ڈالا مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعید اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد امین تیرا قیطر ہوں حجاج خواب سے نہایت پریشان ہوا چنانچہ اس کے دروازہ پر اترنے قتل دی مگر اسکو تسکین نہ ہوئی اور اسے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں ہے کہ جیسا کہ چالیس دن کے بعد مر گیا اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عز و جل فرماتا ہے کہ میرا بندہ مومن جب موت سے کوہشت کرتا ہے حالانکہ موت اس کے لیے بہتر ہے تو میں اسکی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اسکو صیہ ہو۔ کہانی الصبح۔

طاہر اسعد ابن جبیر نے جب اپنے دل میں ایک ریق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس حدیث

میں پکڑا جائیگا اسی واسطے اسکو نصیحت کی کہ میری قتل سے درگزر نہ کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت محبوب کے ایلیٰ ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہو کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اسکو غازیوں پر تقسیم کر دے اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھ کر انہیں جزیرہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولیٰ ہوا الاول عند حاجۃ النعمانین و الثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی و ہذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لایحوز المنہ بالرد علیہم لانہ لم یرد بہ الشرع فیہ و فی العقار خلاف الشافعی رحمہ لان فی السن البطلان حق النعمانین او ملکہم فلا یحوز من غیر بدل یعادلہ و انخرج غیر معادل لتعللہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یطل حقہم راسا بالتسلک و انجہ علیہ ما روایاہ ولان فیہ نظر الانہم کالاکرة العالمیہ للسلیمین العالمیہ لوجہ الزراعة و المون مرتفعۃ مع ما انہ یخطی بہ الذین یأتون من بعد و انخرج و ان قل حالانکہ جمل مال لہ و اسہ و ان من علیہم بالرقاب و الاراضی یدفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتہیا لہم العمل لیخرج عن حد الکراہۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت کے وقت ملک منقولہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ ہو تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو انکے واسطے یہ سامان مہیا رہیں پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رہا مال منقول تو کچھ بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو ایس دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنا شرع میں نہیں وارد ہوا ہے اور غیر منقول یعنی اراضی وغیرہ غیر منقولہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہے اور خراج اسکا مساوی بدلہ نہیں ہے بخلاف ان لوگوں کے رقبہ کے یعنی جن کا فردن کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو ملک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ انکو بالکل قتل کر دے تو غازیوں کا حق انکے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہے اور ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ حجت ہے اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے میں یہ مصلحت ہے کہ کفار جنگجو برقرار رکھا ہے وہ مسلمانوں کے واسطے کاشتکار رہیں اور طریقہ زراعت سے واقف رہیں اور زراعت کا خرچ نکالنا لا جاتا ہے باوجود اسکے یہ ملک و اراضی ان لوگوں کے واسطے جو بھیجے آویں گے ایک سامان مہیا ہے اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہے مگر جو کہ ہمیشہ متاثر ہوگا اس راہ سے کثیر ہے اور اگر امام نے احسان کر کے انکی گردنیں آزاد کیں اور اراضی پر انکو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے اسقدر دیدے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے۔ یہ اشارہ ہے کہ اگر امام نے انکی عورتیں و اولاد و دیگر اموال سب تقسیم کر دیے اور انکو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہے کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہیں اٹھا سکتے تو چاہیے کہ اراضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمر تاشی۔ قال و ہونی الاساری بالخیار ان شاء قتلم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ جسم مادۃ الفساد و ان شاء استرقم لان فیہ دفع شرہم مع وفور النفع لاہل الاسلام و ان شاء ترکہم احرار اوتیہ للمسلمین لابیئنا الان فی مشرکی العرب و المرتدین علی ما بنیت ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام کو کافر قیدیوں میں اختیار ہے چاہے انکو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اول یہ کہ چاہے انکو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسلئے کہ قتل کر دینے میں مادہ فساد مٹانا ہے اور دوم یہ کہ چاہے انکو ملک بنا دے کیونکہ اس میں انکی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بھی بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے انکو آزاد چھوڑ کر مسلمانوں کا ذمی بنا دے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عوب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ انکے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے

ولایحوز ان یردہم الی دار الحرب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کر دے۔ لان فیہ تقویت علی المسلمین۔ کیونکہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں پر قوت دینا ہوگا۔ فان اسلموا لایقتلہم لانہم لاندفع الشیر بدونہ۔ پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہو گئے تو انکو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے انکا شر دفع ہو گیا۔ ولہذا یسترقحہم توفیر المنفعۃ بعد انعقاد سبب الملک۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہو گئے ہیں ملک بنادے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ہے۔ یعنی پہلے قید ہو کر ملک ہو جانے کے بعد مسلمان ہونے ہیں تو جائز ہے کہ انکو ملک بنادے۔ بخلاف اسلام قبل الاخذ لانہ لم یبق بعد سبب بعد۔ بخلاف اسکے اگر گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے تو انکو ملک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک ملک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا اطلاقاً بالاساری عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لایفادی ہم اساری المسلمین و ہو قول الشافعی رحمہ لان فیہ تخلص المسلم و ہوا ولی من قتل الکافر والانتفاع بہ ولہ ان فیہ معونۃ الکفر لانہ لیموت حر یا علینا و دفع شر حار بہ خیر من استنقاہ الاسیر المسلم لانہ اذا بقی فی یدہم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینا والاعانۃ بدفع اسیر ہم الہم مضاف الینا اما المعافاة کمال یا خذ منہم لایحوز فی المشہور من المذہب لما بینا فی الاسیر الکبیر انہ لا یاس بہ اذا کان بالمسلمین حاجۃ استدلالا بالاساری بدرو لو کان اسلم الاساری فی یدہم لایفادی بالاسیر فی یدہم لانہ لایغید الا اذا طاعت نفسه بہ و ہوا مومن علی اسلامہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فد یہ نہیں لیا جائیگا یعنی جائز نہیں کہ فدیہ لیکر انکو چھوڑ دیا جائے اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے انکو چھوڑنا جائز ہے اور یہی قول شافعی والاک و حمہ ہے کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور اس سے نفع اٹھانے سے بہتر ہے اور امام ابو حنیفہ کو یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر پھر سے لڑائی کیگا اور اسکی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے چھوڑنے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر اُسکے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے اور کافروں کو انکا قیدی دیکر تقویت دینا سبب مسلمانوں پر ضرر ہے دو لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوڑا تو اسکے مقلد ایک مسلمان آیا جو اسکے دفع کرنے کو کافی ہے اور اسکی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی نہایت رہی اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قوال صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑا یا تھا۔ کما رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ بلکہ کافر عورت کو بدلے مسلمان کو چھوڑنا بھی جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو کہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض چھوڑا اور ابو بکر بن کعب کو جہاد میں دی تھی چھوڑا یا۔ کما رواہ مسلم۔ مع۔ رہا کافر قیدیوں کو مال لیکر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعض مال کے چھوڑے گئے تھے لیکن جب اسکے بعد عتاب آمیز آیت اتی تو اس سے استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ الغابہ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو انکو دیکر ایسے مسلمان کو چھوڑا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہو جائے نہیں کہ کیونکہ بقاء ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشنودی سے اس پر رضی ہو اور اسکے اسلام کی طرے سے بھی اطمینان ہو تو مضافاً نہیں ہے۔ قال ولایحوز المتن علیہم ای علی الاساری خلافاً لشافعی رحمہ فی قول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم بدو لنا قولہ تعالیٰ اقلوا المشرکین حیث وجدتموہم ولانہ بالاسرۃ القشر ثبت عن الاسترقاق فیہ فلا یحوز اسقاطہ لیسر منفعۃ و عوض و ما رواہ فسوح بما تلوہنا۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اس میں شافعی رحمہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان

مچھوڑ دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بھلا اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیرت و جد تو ہم یعنی مشرکوں کو جہان با
قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہوا اور اسلئے کہ قید و مقہور ہونے سے آسمین ملوک بنائے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو
بغیر منفعت کے قطع کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو منہ تلواری کی -
واذا اراد الامام العود ومعه مواسی فلم یقدر علی نقلہا الی دار الاسلام ذبحھا وحرقھا ولا یعقرھا ولا یتربکھا و
قال الشافعی رحمہ اللہ لانه علیہ السلام قتی عن فوج الشاة الا لما کثر ولنا ان ذبح الحيوان یجوز لغرض صحیح
ولا غرض اصح من کسر شوکة الاعداء ثم یحرق بالنار لینی قطع منفعتہ عن الکفار و صار کتخرب البنیان بخلاف
التحریق قبل الذبح لانه نہی عنه و بخلاف العقر لانه مثله و تحرق الاسلحة ایضا و لا یحرق منها بدفن فی موضع
لا یطلع علیہ الکفار البطلان للمنفعة علیہم - اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اُسکے ساتھ مولیٰ بن ہن جنکو
دار الاسلام میں لانا نہیں بتایا ہو تو اُنکو ذبح کر کے جلادے اور اُنکو مار کر نہ بھیسے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ اُنکو
زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے
ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید بن ابی سفیان کو بھجلا
دس باتوں کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کریں - رواہ مالک و ابن ابی شیبہ) اور ہمارے
دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت و شوکت توڑنے سے بڑھکر کوئی غرض صحیح
نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا بھرا اُسکو آگ سے اسواسطے جلادے کہ کافروں کا نفع بالکل منقطع ہو جائے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا اُنکے
گھر گر دینا بخلاف اسکے ذبح سے پہلے جلانا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے کہانی حدیث البخاری وغیرہ - اور بخلاف کو بچہ کاٹنے
کے کیونکہ وہ مثلاً حرام ہے اور اُسکے متھیا بھی جلادے جاوین اور جو متھیا ر جلنے کے قابل نہو اُنکو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار
کو اطلاع نہو سکے تاکہ کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے - ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یخرجہا الی دار الاسلام
وقال الشافعی رحمہ اللہ لا بأس بذلک و اصلہ ان الملک للغانم لکن لا یثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا و
عندہ یثبت و یقتنی علی ہذا الاصل عدۃ من المسائل ذکرنا ہا فی کفایۃ المفتی لہ ان سبب الملک الاستیلاء
اذا ورد علی مال مباح کما فی العیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نہی عن
بیع الغنیمۃ فی دار الحرب و الخلف ثابت فیہ و القسمۃ بیع معنی قد خل تحتہ ولان الاستیلاء اثبات الید
الحافطۃ و الناقلۃ و الثانی منعدم لہذا یم علی الاستمقاذ و وجودہ ظاہر ثم قبل موضع الخلاف ترتب الاحکام
علی القسمۃ اذا قسم الامام لا عن اجتہاد لان حکم الملک لا یثبت بدو نہ و قبل الکراہتہ وہی کراہتہ تنزیہ عند محمد بن حنفیہ
قال علی قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف لا یجوز القسمۃ فی دار الحرب و عند محمد رحمہ الافضل ان القسمۃ فی دار الاسلام
و وجہ الکراہتہ ان دلیل البطلان راجح الا انہ تقاعد عن سلب الجواز فلا یتقاعد عن ایراث الکراہتہ - اور
دار الحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے یہاں تک کہ اُسکو دار الاسلام میں نکال لاوے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی
تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اسکی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے سے پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک
نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہیں جنکو ہم نے کفایۃ المفتی میں
ذکر کیا ہے (۱) از انجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطن کی لیس بچے ہو تو دعویٰ پر نسب ثابت اور باندی اُسکی ام ولد ہوگی
اور ہمارے نزدیک نہیں اور از انجملہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور از انجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب میں مر گیا تو شافعی کے
ز نزدیک اُسکا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہیں ہے (۲) از انجملہ کوئی چیز تلف کر دے تو ضامن نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک ضامن ہے

اور بخیر قبل تقسیم کے جو شکر مدد کے واسطے پہنچا رہا ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں ہوگا (ع۔) اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مبلح پر استیلا واقع ہو تو اس کے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہو گیا تو وہ اُسکی ملک ہو اور استیلا کے سوا اسکے کچھ معنی نہیں کہ اسپر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہے (یہ حدیث غریب ہے بانی نہیں گئی) اور دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے میں بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المنیٰ ہے جو تو ممانعت کے تحت میں داخل ہوگا اور اس دلیل سے کہ استیلا یہ ہے کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ ندارد ہو کیونکہ کافروں کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال انکے ہاتھوں سے نکال لیں اور اسکا وجود ظاہر ہے (کیونکہ مسلمان ابھی انکے ملک میں ہیں تو ابھی انہیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں یہ ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب ہونگے یا نہیں کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دار الحرب میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دارالاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہو ناراج ہے مگر یہ دلیل جائز نہیں ہے یروثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہوگی۔ قال والرد و المقاتل فی العسکر سواء لا استواء لہم فی السبب و ہوا لجاوزة او شہود الواقعة علی ما عرف و لک اذ لم یقاتل لمرض او غیرہ لما ذکرنا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مدگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعی کے نزدیک سرحد قتال میں حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہو چکا (بہر حال اس میں اتفاق ہے کہ مدگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق ملنے والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے جو مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہو کیونکہ سبب میں دونوں مساوی ہیں۔ و اذا حثم المدونی دار الحرب قبل ان یخرجوا الغنیمۃ الی دارالاسلام شار کو ہم فیہا خلافا لشافعی و بعد انقضائ القتال و ہوا بناء علی ما ہمد نامن الاصل و انما یقطع حق المشاركة عندنا بالاحراز و القسیمۃ الامام فی دار الحرب او بیعہ المقاتل فیہا لان کل واحد منہما تیمم الملک فینقطع حق شریک المدوی۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو بتوز دارالاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مدگار لشکر دار الحرب میں آئے جلا تو مدگار بھی مال غنیمت میں اُنکے شریک ہونگے اس میں شافعی کا اختلاف ہے اگرچہ بعد خیم جنگ کے ہے اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم او پر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دارالاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دار الحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مدگاروں کا حق شرکت منقطع ہو جائیگا۔ قال و لاحق لاہل سوق العسکر فی الغنیمۃ الا ان یقاتلوا و قال الشافعی رحم فی احد قولہ سم لہم لقولہ علیہ السلام الغنیمۃ لمن شہد الواقعة ولانہ وجد الجہاد مستحق بکثیر السواد و لانا انہ لم یوجد الجہاد علی قصد القتال فانعدم السبب الظاہر فیمعتبر السبب الخفی و ہوا لقتال فیغید الاستحقاق علی حسب حالہ فارسا اور جلا عند القتال و ما رواہ بوقوف علی عمر رض او تاویلہ ان یشہد با علی قصد القتال۔ اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہوگا مگر اس حدیث میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول الک و احمکا اور یہی ایک قول شافعی ع۔) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ

انکے واسطے بھی حصہ لگایا گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اُس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمر بن الخطاب - اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہے) اور اس واسطے کہ بازاریوں کی طرف سے بھی فی السنی جہاد پایا گیا کیونکہ انھوں نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قعدے سے انکا سرحد سے آگے نہ نین پایا گیا تو سبب ظاہری ندارد ہوا تو سبب حقیقی اپنے قتال مستبر ہوگا پس اگر اُسے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اسکی حالت ہو اپنے پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اُسکا استحقاق ہوگا اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمر کا قول ہے کہ اپنے شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اسکی یہ ہے کہ قتال کے قعدے سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو جو ان تم مکمل لایا امام حملہ تحمل علیہا الغنائم قسمہا بین الغنائم قسمہا ایداع لیسلموہا الی دار الاسلام ثم یرجعہا ہم فیقسمہا قال العبد الضعیف لہذا ذکر فی المختصر ولم یشرط رضا ہم وہو روایت السیر الکبیر والجملة فی ہذا ان الامام اذا وجد فی المعنم حملہ یصل الغنائم علیہا لان الحملہ والجمول مالہم وکذا اذا کان فی بیت المال فضل حملہ لانیہ مال المسلمین ولو کان للغنائم او لبعضہم لایجبر ہم فی روایت السیر الصغیر لانیہ ابتداء اجارۃ و صار کما اذا لفقت دابة فی معارۃ ومع رفیقہ فضل حملہ ویجبر ہم فی روایت السیر الکبیر لانیہ دفع الضرر لعمام تخیل ضرر خاص - اگر دار الحرب میں امام کے پاس اس قدر بار برداریاں نہ ہوں کہ اموال غنیمت لادوے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اُسکو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام میں لاوین پھر جہون سے واپس لیکر انہیں حصہ رسد تقسیم کر دے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصرہ درسی میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر الکبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی بار برداریاں پائیں جنہیں غنیمت لاو لجاوے تو انہیں پر لاو کر دار الاسلام میں لاوے کیونکہ بار برداریاں سے مال کے غازیوں کا ہے اور اسی طرح اگر بیت المال میں زاید بار برداریاں ہوں تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر بار برداریاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو یہ صغیر کی روایت میں انہیں جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگ میں کسی کا جائزہ مر گیا اور اسکے ساتھی کے پاس اسکی حاجت سے زاید ایک جانور ہے تو اس پر کرایہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا اور سیر الکبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کر لگا کیونکہ ظاہر ضرر اٹھانے میں عام ضرر دور ہوتا ہے - ولای يجوز بیع الغنائم قبل القسمۃ فی دار الحرب لانیہ لای ملک قبلہا وفیہ خلاف الشافعی رحمہ وقبہ بنی الاصل - اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور اصل بنا و اختلاف کہ ہم بیان کر چکے سو من مات من الغنائم فی دار الحرب فلا حق لہ فی الغنیمۃ ومن مات منهم بعد اخراجہا الی دار الاسلام فنصیبہ لورثتہ لان الارث یجوز فی الملک ولا ملک قبل الاحراز وانما الملک بعدہ وقال الشافعی رحمہ من مات منهم بعد استقرار العزیمۃ یورث نصیبہ لقیام الملک فیہ عنہ وقبہ بنیہ - اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مر گیا تو غنیمت میں اُسکا کچھ حق نہیں ہے تو دار الاسلام میں غنیمت محفوظ ہو جائے کہ بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ اُسکے وارثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا کہ کافرون کی ہریت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ میراث ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں غازی کی ملکیت ثابت ہو گئی اور ہم اس میں کواد پر بیان کر چکے ہیں - قال ولا بأس بان یعلف العسکر فی دار الحرب ویاکلوا مما وجدہ من الطعام قال العبد الضعیف ارسل ولم یقید بالماجر وقد شرطہا فی روایتہ ولم یشرطہا فی الاخری وجہ الاولی انہ مشرک بن الغنایم فلا یلج الا تغلغ بہ الا للحاجۃ کما فی الثیاب والدواب وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی طعام خیر کلوا

و اعطوہا ولا تحلبوا ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجة و ہو کونہ فی دار الحرب لان الغازی لا یتصحب قوت نفسه و علت نظره مدة مقامہ فیہا و المدة منقطعة فبقی علی اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه یتصحبہ فالغندم دلیل الحاجة وقد قسم الیہ الحاجة فی حقیقتہا فیتصل تم یردہ فی الغنم اذا استغنی عنه والدابة مثل السلاح و الطعام کا تجزؤ اللحم و یتصل فیہ کالنمن و الزيت - اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں شکر کو چارہ دین اور انج وغیرہ جو کچھ طعام پاؤں کھاؤں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بغیر رت ایسا کرین اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط ضرورت یہ جائز ہو اور سیر کبیر میں ضرورت بشرط نہیں ہو اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہوتا اس سے اتفلا مباح نہیں ہو مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور جو پاؤں میں ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ انھیں صلہ اللہ علیہ وسلم نے طعام خیر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اسکو کھاؤ اور اپنے جائزہ دن کو کھلاؤ اور اسکو لادست لیجاؤ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہو اور دار الحرب میں ہوتا دلیل حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جائزہ دن کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لیجاتے ہیں اور انج کی رسد وہاں پہونچنا منقطع ہے تو وجہ ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی انکو اپنے ساتھ لیجاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے پھر جب اسکے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت میں واپس کر دے اور جائزہ کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہو اور طعام سے مراد ماند روٹی و گوشت اور گھنہ اور تیل وغیرہ کے ہے - قال و یتصل الحطب و فی بعض النسخ الطیب - اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں لا دین اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو و عطر وغیرہ اپنے کام میں لا دین - و ید منوا بالہین و یوفوا بہ الدابة لمساہ الحاجة لے جمیع ذلک - اور انکو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال میں لا دین اور جائزہ کے بیرون میں لگا دین کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہے - و یقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمۃ و تاویلہ اذا احتاج الیہ بان لم یکن لہ سلاح و قد بناہ - اور جو ہتھیار پاؤں اسکو لیکر اسکے ذریعہ سے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اسکے پاس ہتھیار نہ ہو اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں - ولا یجوز ان یتبعوا من ذلک شیا ولا یتمولوہ لان البیع یترب علی الملک ولا ملک علی ما قد بناہ و انما ہوا حاتم و صار کا مباح لہ الطعام و قولہ ولا یتمولوہ اشارۃ الی انہم لا یتبعوہ بالذہب و الفضة و العروض لانه لا یفردون الی ذلک فان باعہ احدہم ردائش الی الغنیمۃ لانه بدل عین کانت للجماعۃ و اما الثیاب و المتاع فیکرہ الانتفاع بہا قبل القسمۃ من غیر حاجة للاشترک الا انہ لایقسم الامام بہیم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب و الدواب و المتاع لان المحرم یتصل بالضرورۃ فالمرودہ اولی و ہذا لان حق اللہ و محتمل و حاجۃ ہو لا و متیقن بہا فكان اوسلے بالرعایۃ ولم ینکر القسمۃ فی السلاح ولا فرق بحقیقۃ فانہ اذا احتلج واحد یباح لہ الانتفاع فی تفصیل فان احتلج اکل لایقسم فی التفصیل بخلاف ما اذا احتاجوا الی السبی حیث لا یقسم لان الحاجة الیہ فی فصول الحوائج - اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو محض سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ انکو اپنے واسطے مالی ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے اور قبل احراز کے ملکیت ندارد ہے اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے انکو مالی ذخیرہ کریں اس میں اشارہ ہے کہ سونے و چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی نہیں فروخت کرینگے کیونکہ سکی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا جو تو اسکے دام لیکر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جن میں ایک جماعت کا حق ہے ہر ایک پر

شائع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانور و شائع کی حاجت پڑے تو امام دارالحرب میں ان کے درمیان تقسیم کر دے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں تو مکروہ بدرجہ اولیٰ مباح ہو جائیگی اور یہ اسوجہ سے ہے کہ دابا لاسلام سے مدد آنا امر احتیالی ہے اور جو غازی افضل موجود ہیں ان کی حاجت یقینی ہے تو انہیں کی رعایت اولیٰ ہے اور امام محمد نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور درحقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اس کو کپڑے و ہتھیار دونوں سے اپنا کام نکالنا مباح ہے اور اگر کل غازیوں کو احتیاج ہوئی تو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کر دے گا بخلاف اسکے اگر بڑی ہوئی عورتوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضرورت زائدہ میں سے ہے پس معلوم ہوا کہ طعام و ایندھن و تیل و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منہم معناه فی دار الحرب احرز باسلامہ نفسہ لان الاسلام نیافی ابتداء الاسترقاق واولادہ الصغار لانہم مسلمون باسلامہ جعوا کل مال ہو فی یدہ بقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہو لہ ولانہ سبقت یدہ الحقیقۃ الیہ ید الظاہرین غلبتہ او و دیتہ فی ید مسلم او ذمی لانہ فی ید صحیحہ محترمہ و یدہ کیدہ۔ اور کافروں میں سے جو شخص کہ دارالحرب میں مسلمان ہو گیا تو سنے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تہہ اپنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی ملک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اُس نے اپنی مائتہ اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں اور اُس نے اپنے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اُس کے قبضہ میں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر لینے مال اُس کے پاس ہے تو یہ مال اُس کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسل و ابو داؤد و احمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اس کا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اُس نے اپنے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترم صحیح ہے اور جس کے پاس ودیت ہے اُس کا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ فان ظہرنا علی دار الحرب فقارہ فی وقال الشافعی رحمہ اللہ لانہ فی یدہ نصار کا منقول ولنا ان العقار فی ید اہل الدار سلطانہا اذ ہوں محلہ دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ و قبل ہذا قول ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما الاخر و فی قول محمد رحمہما و ہو قول ابی یوسف رحمہما الاول ہو کعبہ من الاموال بنا علی ان الید حقیقۃ لا یثبت علی العقار عندہما وعند محمد رحمہما یثبت۔ اور اگر ہم لوگ دارالحرب پر غالب ہوئے تو اُس کا غیر منقول مال سب مال غنیمت ہو جائیگا اور امام شافعی (مالک اور احمد) نے کہا کہ غیر منقول بھی اُسی کا ہو گا کیونکہ وہ اُس کے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقول کے ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال غیر منقولہ بادشاہ دارالحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراضی بھی نجدہ دارالحرب کے ہے تو درحقیقت اُس کے قبضہ میں ہوا اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قتل اور دوسرا قتل ابو یوسف کا ہے اور ابو یوسف کے قول پر اور قول محمد میں غیر منقولہ بھی مثل دیگر سوال کے ہے اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ غیر منقولہ براہ حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ و زوجتہ فی لانہا کافرة حرمیۃ لا تقبہ فی الاسلام۔ اور اس فرسٹ کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائیگی کیونکہ یہ کافرہ حرمیہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ و کذا حملہا فی خلافا للشافعی رحمہما لبقول انہ مسلما تبعا کا منفصل ولنا انہ جزوہ فی فرق برقما و المسلم محل للتمک تبعا لغيرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لا لعدام الحجر یتہ عند ذلک۔ اور اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہو گا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اس کی زوجہ کافرہ کو حمل ہے وہ مثل اُس کی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائیگا اور اس میں امام شافعی اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پائیگا جیسے ہم

یہ غنیمت دارالحرب میں مسلمان ہونے کا ہے اور اس کا غیر منقولہ مال

بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ محل ابھی اس عورت کا جزو ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائیگا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر ملوک ہو جاوے بخلاف اُس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی۔ واولادہ لکھا فی لانہم کفار حربیون ولا تبعیۃ۔ اور اسکی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائیگی کیونکہ یہ لوگ حربی کافرین اور انہیں تابع ہوتا مقرر ہے۔ ومن قاتل من عبیدہ فی مملانہ لاقتر علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعاً لابل دارہم۔ اور اس کے غلاموں میں سے جسے قاتل کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اُس نے اپنے مولیٰ سے ترک کیا تو اُس کے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ وماکان من مالہ فی ید حربی فہو فی غصباکان او ودلیعۃ لان یدہ لیست بحربۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودلیع ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محترمہ نہیں ہے۔ وماکان غصباً فی ید مسلم او ذمی فہو فی غنیمۃ عند ابی حنیفہ رحمہ وقال محمد رحمہ لایکون فیما قال النبی الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد رحمہ الاختلاف فی السیر الکبیرہ و ذکر وافی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد رحمہ لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فیلک بالاستیلا و النفس لم تقصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بتقویۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکنہ رکفا و اباحت التعرض بعارض شرہ وقد اذبح بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ لانتہان فکان محلاً للتمک ولست فی یدہ حکماً فلم تثبت العصمۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اُس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اُس کا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہو گیا تو مال بھی اُس کے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائیگا اور اُس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن دراصل اُس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اُس کے مسلمان ہو جانے سے منع ہو گیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ مبتذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکماً اُس کے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اُس کا محترم ہونا ثابت نہوا۔ و اذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلقوا من الغنیمۃ ولا یأکلوا منها لان الضرورة قد ارتفعت والا باحت باعتبارہ ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام۔ اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آدین تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جائزوں کو چارہ کھلاؤں اور نہ خود اُس میں سے کھاؤں کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق اور زیادہ مضبوط ہو گیا حتیٰ کہ اب جو کوئی مرے تو اُس کا حصہ میراث ہوتا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معہ علف او طعام رود الی الغنیمۃ۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا تاج بیج رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کر دے۔ معناه اذا لم یقسم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کر دیا ہو تو وہ اسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم کیا ہو اس وجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جیسے پاس بیج رہا ہو وہ اسکو غنیمت میں واپس کر دے۔ وعن الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ وعنه انه

لا یرد اعتبارا بالمتلخص۔ اور شافعی رحم سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلخص کے فت متلخص وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جا کر کافروں کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جنگو قوت منعت نہیں ہو بدون اجازت امام کے دار الحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز و مال نکال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہو اسمیت سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہو کیونکہ غنیمت وہ ہو جو قہر سے لیجائے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گریہ مباح چیز ہو جس پر اس ایک یا دو آدمی کا ہاتھ پہنچا ہو۔ جیسے دارالاسلام کے شکار مباح کا حال ازی کہ جس نے اسکو پہلے پکڑا اسی کا مال ہو گیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسے غازی کے واسطے خاص ہو۔ ولنا ان الاختصاص ضرورۃ الحاجۃ وقد زالت۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی۔ یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہو اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتلخص لانه کان احق بہ قبل الاحراز فلما بعدہ۔ بخلاف متلخص کے کہ اس نے جو کچھ زیادہ دارالاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اسکا ستنی تھا تو دارالاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہو۔ پس اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ و بعد القسمۃ تصدقوا بہ ان کا نوا ان علیا و اتفقوا بہ ان کا نوا محلیا و اور اگر دار الحرب میں یہ غلہ امام نے انہیں تقسیم کر دیا تھا (بھیر دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر خود قائل ہوں نصیب کے ہوئے کو صدقہ کر دین اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھا دین۔ کیونکہ دار الحرب کی تقسیم بجا ضرورت کے تھی اور جب دار الحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ بقدر غلہ اسکو بلا ضرورت ملا ہو پس وہ اسکو رد نہیں ہو بلکہ اس میں غازیوں کا حق ہو لیکن اگر مرد محتاج ہو تو اس سے نفع اٹھا دے۔ لانه صار فی حکم اللقطة تغذی الرذ علی الغنائین۔ کیونکہ یہ غلہ لفظ کے حکم میں ہو گیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہو۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچا ہو غلہ انہوں نے غنیمت میں واپس کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اسکا جواب فرمایا۔ فان کا نوا اتفقوا بہ بعد الاحراز تر و قیمۃ الے المغنم ان کان لم یقسم۔ بھیر اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے خود اٹھایا ہو تو اسکی قیمت مال غنیمت میں واپس کر دین بشرطیکہ دار الحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم کی ہو۔ وان قسمت الغنیمۃ فالغنی یتصدق بالقیمۃ والفقیر لاشئ علیہ لقیام القیمۃ مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دار الحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو تو نگہ بردار ہو کہ جو بچا ہو غلہ خراج کر ڈالا ہو اسکی قیمت فقیروں کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہو کیونکہ اسکی قیمت بجائے اصل کے قائم ہو تو اصل کا حکم لے لیا۔ یعنی اگر بچا ہو غلہ موجود ہو تو تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خراج میں لا دے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اسکا قائم مقام اسکی قیمت ہو وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہیں ہو بلکہ گویا اس نے اصل غلہ کو خریدا۔

فصل فی کیفیۃ القسمۃ۔ یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہو۔ قال ویقسم الامام الغنیمۃ فیخرج خمسہا۔ لقولہ تعالیٰ فان صد خمسہ وللرسول استثنی الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ ایام مال غنیمت کو تقسیم کرے پس غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان صد خمسہ الایہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے واسطے پانچواں حصہ ہو اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ استثنی کیا۔ یہ دسواں پارہ شروع میں ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنا نام پاک صرف تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مراد رسول اللہ صلعم و اہل قرابت و یتیم بچہ و مساکین و ابن اسبیل ہیں۔ جیسا کہ آیت میں مصرح ہو۔ الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول سب میں سے پانچواں حصہ نکال لے۔ ویقسم اربعۃ اخماس بین الغنائین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے۔

یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیون میں اس طرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا۔
غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیون کے ہیں۔ لہذا علیہ السلام قسمہا بین الغانمین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان چار حصوں کو غانمین میں تقسیم کر دیا۔ چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرفوع ہے کہ پانچواں
حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانمین میں تقسیم کیا۔ ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلہ۔ ثم للفارس سہمان وللراجل
سہم۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہے۔ وقال للفارس ثلثہ اسہم وهو قول الشافعی۔ اور صاحبین نے کہا کہ سوار کے واسطے تین سہام ہیں
اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے۔ اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابو حنیفہ رحمہ کے
اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہے روایت
کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے لیکن ہم اسکو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصہ ہیں
اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ لہذا روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس
ثلثہ اسہم وللراجل سہما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار
کے واسطے تین حصہ دیے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ ورواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ
ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے۔ یعنی لڑائی میں جتنی
جسکی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغنا وہ علی ثلثہ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین
پیدل کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لہذا للکر والفر والنبات۔ کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت
رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للنبات لا غیر۔ اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہیں کر سکتا۔
یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اسنے فوراً
حملہ کر کے دشمن کو بھگا یا اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لڑتا رہا۔
اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ حصہ غنیمت کا مستحق ہے
ولابی حنیفہ رحمہ روی ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور ابو حنیفہ
کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصہ دیے اور پیدل کو ایک حصہ دیا۔
ف۔ لیکن ابن العمام رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رحمہ سے غریب ہے یعنی بانی نہیں جاتی، بلکہ اسحق بن راہوی نے اسناد
میں اس کے خلاف روایت کی کہ حدیثنا محمد بن الفضیل بن غزوہ ان ثنا الجحج عن ابی صالح عن ابن عباس رحمہ قال اسہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثہ اسہم وللراجل سہما۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین
سہام دیے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وروی نحوہ بطریق اخر عنہ ضعف۔ یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے لیکن
مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا حتی کہ اس پر خرم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں
فعل متعارض ہوئے۔ ایک وہ کہ ابن عمر نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم
ہوا کہ اول و صحیح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اسکے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ و
روایت طبرانی و ابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف و دہم و حج سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ
معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ لیکن مصنف نے اسکو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الے قولہ۔ یعنی
جب معارضہ فیصل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ اور فعل سے استدلال اور معارضہ

کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہر فن۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور جس نے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اسکی غلطی ہے۔ بالجلہ مصنف رحم کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ماقول ہے کہ کیفیت و قدر دی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور کیونکر تاویل نہ دھانڈا کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا فن۔ اسکو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متعدد روایت کیا۔ اور یہ اسانید ثقات ہیں لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ اجماع و اقویٰ کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔ و اذا تعارضت روایاتہ ترجیح روایتہ وغیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوئیں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی فن۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباس کی روایت میں بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کیے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اول تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح و اقویٰ ہیں پھر معارفہ ندارد ہوا۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اسکو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اسکو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اسامہ و ابن عمر قالا ثنا عبید اللہ عن تافع عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابو یزید شاذلی نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بشر وغیرہ نے ابن عمر سے اسکے خلاف روایت کیا اور ابو اسامہ سے بھی اسکے خلاف مروی ہے یعنی للفارس ثلثہ سہم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں۔ لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کیے۔ ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک ائبت ہیں۔ پھر ثابت میں دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن وہب اخبرنا عبید اللہ بن عمر الخ ورجح ابن منہال ثنا حماد بن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے پس اگر دوسری روایت جہمین سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہے نسبت اسکے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہذا ہم نے دونوں میں اسطرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نفل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کرد فر زیادہ ہے تو اسکا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکرو والفرس جنس واحد فیکون غداؤہ مثل غدا الرجل فیفضل علیہ سہم ولا نہ لغدرا اعتبار مقدار الزیادۃ لغدرا معرفتہ لیدار الحکم علی سبب ظاہر و للفارس سہبان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاق علی ضعفہ۔ اسواسطے کہ آگے بڑھ کر حلہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے)۔ علم کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے نسبت سوار سے لڑائی کا دو چند نفع ہے تو پیدل۔ اسکو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اسوجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا مستعذر ہے یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں ہو سکتا پیدل سے سوار کے کس قدر کام زیادہ دیا کیونکہ اسکا پہچانا مستعذر ہے تو تاہم ہر سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں

اور سب ظاہر ہیں ایک اسکی ذات اور دوسرا اسکا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اسکی ذات ہی تو سوار کا استحقاق پیدل سے دو چند ہوا۔ ولایسم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لفرسین لما روی ان ابی علیہ السلام اسہم لفرسین۔ اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا (اور یہی قول مالک شافعی کا ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ مٹ۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہے) کیونکہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا۔ چنانچہ ابو عمرہ بشیر بن عمر ابن محسن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا پس میں نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور کچھوں سے روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پانچ حصے دیے۔ رواہ عبد الرزاق مرسلًا۔ ولان الواحد قد یبغی فیحتاج الی الآخر ولہما ان البراءین اوس قاذورہ وسلم یسم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تنہا جاتا ہے دوسرا گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ برابر ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو ایک گھوڑے کا حصہ دیا۔ یہ حدیث غریب ہے بلکہ اسکے برعکس واقعی نے منازی میں اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں برابر ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پانچ حصے دیے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے اور امام مالک نے موطن میں کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ کا حصہ دیا گیا ہو۔ مٹ۔ اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع و غیر محفوظ ہے اگرچہ اذاعی نے اسکو کچھوں سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جتنا نام سکیب و ضرب و مرجعہ بتھالائے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مٹ۔ ولان القتال لا یتحقق لفرسین دفعة واحدة فلا یكون سبب الظاہر مفضی الی القتال علیہما فینہم لواحد۔ اور اسواسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک باہکی قتال نہیں ممکن ہے تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونوں پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب مودی نہواں ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا ولہذا لا یسم ثلثہ افراس و ما رواہ محمود علی التوفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سمین و ہوراجل۔ اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہے اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نقل زائد دینے پر محمول ہے جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیے۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے والبراذین والعناق سواہ لان الارباب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالیٰ ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل لطلق علی البراذین والعناق والہجن والبق اطلاقا واحدا ولان العربی ان کان فی الطلب والہرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطف افقی کل واحدینہما منفعة معتبرة فاستویا۔ اور دو غلا و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں خوف دلا تا گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم۔ یعنی اور جہاں کرو گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جسکی فقط مان عربی ہوا جبکہ فقط باب عربی گھوڑا ہوسب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا مقابل کرنے یا خود پیچھے ہٹنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ غلے گھوڑے میں حیثیت زیادہ ہے کہ وہ شقت فوب برداشت کرتا اور بوڑھا کا نرم ہوتا ہے تو دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک جتنی شغفیت موجود ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسا استحق اسم الفرسان ومن دخل راجلا

فاشتری فرسا استحق سہم راجل و جواب اشافی رح علی عکسہ فی الفصیلین و یکذا روی ابن المبارک عن ابی ہریرہ
 فی الفصل الثانی انہ لستحق سہم الفرسان و الحاصل ان المستبر عندنا حالہ المجاوزۃ و عندہ حال انقضاء الحرب
 لہ ان السبب ہو القہر و القتال فیعتبر حال الشخص عندہ و المجاوزۃ وسیلۃ الی السبب کا خروج من السبب
 و تعلیق الاحکام بالقتال بدل علی امکان الوقوف علیہ و لو تعدرا و تعدیر لعلیق لشہود الوقفۃ لانہ اقرب الی اہتمام
 و لنا ان المجاوزۃ لنفسہا قتال لانہ یحقم الخوف بہا و الحال بعد حالہ الدوام و لا مستبر بہا و لان الوقوف علی حقیقۃ
 القتال متعذر کذا علی شہود الوقفۃ لانہ حال التقاء البصین فقام المجاوزۃ مقامہ اذ ہو السبب لمفوض الیہ ظاہر اذ ان علی
 قصد القتال فیعتبر حال الشخص حالہ المجاوزۃ فارسا کان اور اجلا و لودخل فارسا قاتل راجلا البصیق المکان یستحق سہم
 الفرسان بالاتفاق و لودخل فارسا ثم باع فرسہ او وہب او اجزا و من نفی روایۃ الحسن عن ابی حنیفہ رح یستحق سہم الفرسان
 اعتبارا للمجاوزۃ و فی ظاہر الروایۃ یستحق سہم الرجالۃ لان الاقدام علی ہذہ التصرفات بدل علی انہ لم یکن من قصدہ
 بالمجاوزۃ القتال فارسا و لو باعہ بعد الفراغ لم یسقط سہم الفرسان و کذا اذا باع فی حالہ القتال عند البعض
 و الاصح انہ یسقط لان البیع بدل علی ان غرضہ التجارۃ فیہ لانہ منتظر ع۔ ح۔ اور جو شخص دار الحرب میں سوار داخل
 ہوا بھرا اسکا گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہو اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا بھرا اسنے گھوڑا خریدنا تو
 وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہو اور شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں جواب برعکس ہو (اور یہی قول مالک و احمدی) اور یہی
 ابن المبارک نے ابو حنیفہ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدے اور سوار قتال کیا تو سواروں
 کے حصہ کا مستحق ہوگا (لیکن ظاہر الروایۃ قول اولی) اور حاصل یہ ہو کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اترنے کی حالت مجبور و اور شافعی
 کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت مستبر ہو اور دلیل شافعی یہ ہو کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہو تو اسی وقت کما حال
 ہر شخص کا مستبر ہوگا اور سرحد سے اترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہو جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال ارغفی ہو اس سے
 وفوت نہیں ہو سکتا تو سرحد سے اترنا اس کے قائم مقام کیا گیا اسکا جواب دیا کہ قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وفوت
 ہونے کی دلیل ہو اور اگر وفوت متعذر یا مشکل ہو تو ان لوگوں کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو معرکہ قتال میں حاضر ہیں کیونکہ قتال
 سے زیادہ قریب ہیں (پس سرحد سے اترنا دور رہا) اور ہماری دلیل یہ ہو کہ سرحد سے اترنا خود قتال ہو کیونکہ اس سے کافرون کو
 فوت لاحق ہو جاتا ہو اور اس کے بعد یہی حالت برابرا قائم رہتی ہو حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہو (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا چلا
 تو وہ بالاتفاق سوار ہو) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہو اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہو
 کیونکہ وہ صفوں کے بھر جانے کا وقت ہو (تو ہر ایک اپنی لڑائی میں ہم تن متوجہ ہو اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو
 نہیں دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے اترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہو۔ اور اگر سرحد سے اترنے
 کے وقت سوار ہو مگر قتال میں بوجہ غلی جگہ وغیرہ کے پیدل قتال کیا تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہو۔ اور اگر سوار داخل
 ہوا بھرا اسنے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو حسن رحم نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق
 ہوگا بدین نظر کہ وہ سرحد سے اترنے میں سوار تھا اور ظاہر الروایۃ یہ ہو کہ پیدلوں کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بیع وغیرہ کے تصرفات
 کرنے میں یہ دلیل موجود ہو کہ سرحد سے اترنے وقت اسکا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہیں تھا۔ اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے
 بعد اسنے گھوڑا فروخت کیا تو اسکا سواروں کا حصہ ساقط ہوگا اور اگر اسنے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے
 نزدیک اسکا سواروں کا حصہ ساقط ہوگا اور اصح یہ ہو کہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہو کہ گھوڑے میں

اُسکی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا منظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولایسم لملوک ولا امرام ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی و لکن یرضح لهم علی حسب ما یری الامام لما روی انه علیه السلام کان لا یسم للنساء والعصیان والعبد و لکن کان یرضح لهم ولما استعان علیه السلام بالیہود علی الیہود لم یعظم کثیراً من الغنیمۃ یعنی انہ لم یسم لهم ولان الجہاد عبادة والذمی لیس من اہل العبادۃ والصبی والمرأۃ عاجزان عنہ ولہذا لم یحکموا فرضہ والعبد لا یکنہ المولیٰ ولہ منع الا انہ یرضح لهم تحریراً علی القتال مع اہل اخطا و رتبہم والمکاتب بمنزلۃ العبد لقیام الرق وقوتہم عجزہ فینعہ المولیٰ عن الخروج الی القتال ثم العبد انما یرضح لہ اذا قاتل لانه دخل خدمۃ المولیٰ فصار کالتاجر والمرأۃ یرضح لہا اذا کانت تدوی الجرحی وتقوم علی المرضی لہا عاجزہ عن حقیقۃ القتال فبقام ہذا النوع من الاعانتہ مقام القتال بخلاف العبد لانه قادراً علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرضح لہ اذا قاتل او دل علی الطريق ولم یقاتل لان فیہ منفعتہ للمسلمین الا انہ یزاد علی السہم فی الدلالۃ اذا کانت فیہ منفعتہ عظیمۃ ولا یبلغ بہ السہم اذا قاتل لانه جہاد والا ول لیس من علم ولا یسوی بینه و بین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی ملک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگا یا جائیگا لیکن بطور کھانے کے انکو جب قدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائیگا کیونکہ وہ بت پرست ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں اور بچوں وغلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے لیکن انکو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ سلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر کے یہودیوں پر مہربانہ کچھ یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے انکو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والاقدی باسناد ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کا فریضہ عبادت کی لیاقت نہیں ہے (اور مہربانہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو) اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اُسکا مولیٰ اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت دی تو اُسکو اختیار ہے کہ اُسکو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دیدے تاکہ انکو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ انکے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہیں کیونکہ اُسکے رقیبت قائم ہے اور شاید کہ دم او اسے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اُسکا مولیٰ اُسکو قتال میں جانے سے روکیگا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولیٰ کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بازاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اسوقت دیا جائیگا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی خدمت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اُسکا اس طرح کی مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جب ہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اُسکو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائیگا اور اگر اُسنے مرگ قتال کیا تو جو کچھ اُسکو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچا یا جائیگا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کی جائیگی۔ واما الخمس فیقسم علی ثلثۃ اہم سہم للہامی وسہم للمساکین وسہم لابن السبیل یدخل فقیر اذ ذی القربیٰ فیہم ولقیدیون ولا ینفع اے انغیا سہم وقال الشافعی رحمہم خمس الخمس لیتوی فیہ غنیم و فقیرہم ولیقسم منہم للذکر مثل خط الاثنین و لیکون لبنی ہاشم و بنی المطلب دون غیرہم لقولہ تعالیٰ ولذی القربیٰ من غیر فصل بین لغنی و الفقیر

ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدین رضی اللہ عنہم علی ثلثة اسم علی نحو ما قلناہ وکفی بہم قدوة و قال
 علیہ السلام یا معشر بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ لکرہ لکم غسالۃ الناس و او سائیم و عو ضکم لہما بنس خمس
 و العوض انما یثبت فی حق من غلب فی حقہ المخصوص بہم الفقراء و النبی علیہ السلام یعطاہم النصرۃ
 الا تری انہ علیہ السلام علی فقال انہم لم یزالوا معی ہذا فی الجاہلیۃ و الاسلام و شبک بین اصحابہ دل
 علی ان المراد من النص قرب النصرۃ لا قرب القرابتہ۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکالا ہے وہ تین
 حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یمینوں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن اسیل کے لیے
 جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہونگے اور یہی مقدم کیے جائینگے اور تو اگر اہل قرابت کو نہیں
 دیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائیگا اور انہیں تو اگر وہ
 فقیر و برہن اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں
 صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملیگا یعنی بنو عبد شمس اور بنو نوفل کو نہیں ملیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ
 نے فرمایا ولدی القریٰ یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہر بیس صاحب قرابت سبکو شامل ہر کوئی تفصیل تو اگر محتاج
 کی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم جمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح حصوں
 پر تقسیم کیا جیسے ہم نے بیان کیا اور انھیں کی پیشوائی ہو کہ کافی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے اگر وہ بھی ہاشم
 تھا اسے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا میل پھیل کر وہ رکھا ہے یعنی زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اس کے عوض تکوین غنیمت
 کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کمافی الصحیح۔ اور عرض انھیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جبکہ حق میں اصل سو فیصد ثابت ہوا اور وہ
 محتاج لوگ جن دینے اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچل ہے لہذا انکو
 غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا (اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ
 بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی یہ علت بیان فرمائی
 کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابو داؤد و
 النسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے۔ راہ بیان کہ آیت
 میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اسکا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ و اس کے رسول اور صاحب
 قرابت اور یمین و مساکین و ابن اسیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا صنف نے ذکر فرمایا۔ قال فما ذکر اللہ تعالیٰ فی الخمس لسانہ
 لاقتلح الکلام تبرکاً باسمہ وسم النبی علیہ السلام سقط مہوتہ کما سقط لصفی لانہ علیہ السلام کان یخضع برسالۃ ولا سائر
 بعدہ و لصفی شے کان علیہ السلام یصطفیہ لنفسہ من الغنیمۃ مثل درع اوسیف و جاریہ و قال اشافعی
 یصرف سہم الرسول الی الخلیفۃ و الحجۃ علیہ ما قد سناہ۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور
 پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی
 وفات شریف سے ساقط ہو گیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اس کے
 مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اسکو نہیں
 لیا اور صفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے لے لے
 لے اور انہ زکوٰۃ کا تکرار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے غلام کے دیا جاتا

گرائے قول پر حجت وہ جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہی اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفاء راشدین اسکو اپنے واسطے لیتے حالانکہ انہیں سے کسی نے نہیں یا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ مگر وہم ذوی القربی کا تو استحقاق فی زمن النبی علیہ السلام بالنسبة لما روئیا و بعدہ بالفقر قال ابیہ الضعیف، حصہ اللہ ہذا الذی ذکرہ قول اللہ فی الزمر وقال الطحاوی رحمہم اللہ الفقیر نسیم ساقط ایضاً لما روئیا من الاجتماع ولان فیہ معنی الصدقة نظر الی المصروف فمحرم کما یحرم العمالہ وجہ الاول وقیل ہوا الاصح ما روئیا ان عمر رضی اللہ عنہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الانعیار اما فقرا وہم یدخلون فی الاہتناء الثالثة۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہوا کہ رحمہ اللہ کا قول ہی اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط بدلیل اس اجتماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین ہی حصہ کیے تو ظاہر ہوا کہ انکا حصہ ساقط ہی اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں بیجا نامصرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا تو اہل قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر ناشعی عامل ہو تو اس کے واسطے ایسا ال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور اسکی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقرا اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تو گروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہوا اور رہے فقرا اہل قرابت تو وہ بھی یمون و مسکینون و ابن السبیل میں داخل ہیں۔ بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و اذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب فغیر اذن الامام فاخذوا شیا لم یخمس لان الغنیمۃ ہوا ما غزوا و غلبہ لا اختلاسا و سرقة و الخمس و غلبہما ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام فغیرہ روایات و المشہور انہ یخمس لانه لما اذن لہم الامام فغیرہ نصرتہم بالامداد فصار کالمنعہ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب میں غارت گری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اسکا پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ غنیمت وہ چیز ہے جو قہر و غلبہ سے حاصل کی جائے نہ وہ کہ اوچکان و جوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی بااجازت امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حصے کے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں نہیں) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائیگا کیونکہ جب انکو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے انکی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہو گئے جنکو قوت نصرت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعت لہا منعة فاخذوا شیا یخمس وان لم یاذن لہم الامام لانه باغزو قہر و غلبہ ولا ینحجب علی الامام ان یصرفہم اذ لو فذلہم کان فیہ وہن المسلمین بخلاف الواحد و الاثنین لانه لا یحجب علیہ نصرتہم۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جنکو قوت نصرت حاصل ہو اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو انہیں سے پانچواں حصہ لیا جائیگا اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اسلئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہو تو غنیمت ہوا اور اسلئے کہ امام پر انکی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر انکی مدد گاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف ایک یا دو آدمیوں کے کہ انکی مدد گاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التفصیل۔ یہ فصل تفصیل کے بیان میں ہے۔ نقل یعنی زائد ہے اور تنقیل وہ مال جو امام کسی کو اس کے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ قال ولا یاس بان نیفل الامام فی حال القتال ویخرج علی القتال فیقول ۹

من قتل قتیلاً فله سلبه ویقول للسر یہ قد جعلت لکم الریح بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحریض
مندوب الیہ قال اللہ تعالیٰ یا ایہا النبی حرص المؤمنین علی القتال و هذا النوع تحریض ثم قد یكون التثقیل
بما ذکر وقد یكون بغیرہ الا انہ لا ینبغی للامام ان یجعل کل الماخوذ لان فیہ ابطال حق العکل فان فعلہ
مع السر یہ جائز لان التصرّف الیہ وقد یكون المصلحہ فیہ۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کا فرون سے قتال
کی حالت میں تنفیل کر کے انکو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جسے کسی کا فرقتل کیا تو مقتول کا سامان اُسی کے واسطے
اور جس جھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہے اُس سے یون کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ کھانے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے
واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی و لانا مستحب ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد
آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی
لیکن امام کو یہ نہیں چاہیے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہو جائے گی
جھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے قویہ جائز ہے کیونکہ نصرت کا احتیاج
اُسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا ینفل بعد احراز الغنیمۃ بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت
دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کر سکتا۔ لان حق الغیر قد تاکد فیہ بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے
اس میں غیر دن کا حق مضبوط مستحکم ہو گیا۔ قال الامین الخمس۔ باستثناء خمس کے فتن۔ یعنی امام کو یہ اختیار
نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچواں حصہ میں سے تنفیل کرے۔ لانہ لاحق للغنائین فی الخمس۔ کیونکہ پانچواں حصہ میں غازیوں
کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ واذ لم یجعل السلب للقاتل فهو من حبلۃ الغنیمۃ والقاتل وغیرہ فی ذلک سوار وقاتل
الشافعی رحم السلب للقاتل اذا کان من اہل ان یسہم لہ وقد قتلہ مقبلاً لقولہ علیہ السلام من قتل قتیلاً فله
سلبه و الظاہر انہ لعصب شرع لانہ لعش لہ ولان القاتل مقبلاً اکثر غنائم فیخص بسلبہ اظہار اللغات و مینہ
و مین غیرہ و لانا انہ ماخوذ بقوۃ الجیش فیکون غنیمۃ فیکسب قسمۃ الغنائم کما نطق بہ النص و قال علیہ السلام
لجیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس الامک و ما رواہ یحییٰ بن نصیب الشیخ
و یحتمل التثقیل فحکمہ علی الثاني لما رویناہ و زیادۃ الغنائم لا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ۔ اور واضح ہو کہ اگر
مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اس میں برابر
ہوگا (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی و احمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس مال سے ہوگا اسکو حصہ دیا جائیگا اور اُسے کافر
مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر نے پر متوجہ تھا تو اسکا سامان قاتل کے واسطے ہے ایسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اُسی کے واسطے ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ
کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور ایسے کہ قاتل نے جب ایک سامان سے متوجہ
ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اُسے بہت فائدہ پہونچا یا پس اسکا سامان اسی کے لیے خاص ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے
درمیان تفاوت ظاہر ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا پس موافق حکم نص کے غنائم
کے طور پر تقسیم کیا جائیگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے
واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اُس قدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ باتوں کو محمل ہے ایک
یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث جبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم کہ تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور ہر قاتل
کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے فتن۔ لہذا سب سے آنے والے کا ذکر تھا کہ شافعی کے نزدیک

سامان کا استحقاق دیتا ہو حتیٰ کہ اگر بھائے کا فرکہ یا کسی کام میں مشغول یا سیرتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہ ہوگا لیکن مخفی نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طرانی وابن مردودہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں اور شیخ ابن الہمام نے دیکھا کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہو گئی اسوجہ سے ہم نے حدیث شافعی کو تنفییل پر محمول کیا لیکن یہ بھی نے دعویٰ کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہو اور اسی پر حکم قرار پایا فافہم واسطہ تھائے اعلم۔ م۔ والسلب ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ ومرکبہ وکذا ما کان علی مرکبہ من تسرح والالہ وکذا ما سمع علی الدابة من مالہ فی حقیبہ او علی وسطہ وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامہ علی دابة اخرى فلیس بسلبہ ثم حکم التنفییل قطع حق الباقین فاما الملک فانما ثبت بعد الاحراز بدارالاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فہی لہ فاصابہا مسلم واستراہا لم یحل لہ وطہلہا وکذا الا سبغیا وہذا عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ وقال محمد رحمہ لہ ان یطأ یا ویسعیہا لان التنفییل ثبت بہ الملک عندہ کما ثبت بالقسۃ فی دار الحرب وبالشرع من الحربی ووجوب الضمان بالاطلاق قد قبل علیہ ہذا الاختلاف اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اس کے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اس کا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زین و رکاب وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اس کے جانور کی خارجی یا اس کی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہے اور سوائے اس کے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اس کے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے نیز واضح ہو کہ تنفییل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور ہر مال نفس کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہو گئی کہ یہ مال دار الاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں حتیٰ کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھو کر یا پائی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھو کر یا پائی اور بذریعہ حیض کے اسکا حمل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اس کے ساتھ وٹھی کرنا یا اسکو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (رواک و شافعی و احمد) نے کہا کہ اسکو جائز ہے کہ اس سے وٹھی کرے یا اسکو فروخت کرے کیونکہ ان کے نزدیک تنفییل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے دار الحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کا فر سے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اس کے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔

باب استیلاء الکفار

باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ و اذا غلب الترك علی الروم فجویم واخذوا اموالہم ملکوا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح و ہو السبب علی ما بنیۃ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر تاتاری کافروں نے نصاریٰ روم پر غلبہ پا کر انکو قید کر لیا اور ان کے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انھوں نے مال مباح پر غلبہ سے قبضہ حاصل کیا اور سب ملک بھی ہو چکا ہے ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فان غلبنا علی الترك حل لنا ما ینحدہ من ذلک اعتبارا بامر الاکھم و اذا غلبوا علی اموالنا و اعلیٰنا و بالستہ و احترق و ہا بدارہم ملکوا و قال الشافعی رحمہ لہ یملکونہا لان الاستیلاء مخطوۃ و انتہاء و لا یطوّر لانتہض سببا للملک علی ما عرفت من قاعدۃ الحکم لان الاستیلاء و رد علی مال مباح فینقذ سببا للملک و دفعنا لاحتیاجہ المکلف کا استیلاء اسکا علی

اموالہم و ہذا لان العصۃ تثبت علی مساقاة الدلیل ضرورتہ ممکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکنۃ عاود
مباحا کما کان غیر ان الاستیلا لا یحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار علی المحل حالاً و مالا و مظهر
لغیرہ اذا صلح سبباً لکرامۃ تفوق المالک و ہو الثواب الاجل فمالک بالمالک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ
تاریوں پر غالب ہوئے تو تاریخوں نے جو کچھ روپیوں سے لیا ہو وہ حکومتا تاریخوں سے چھین لینا جائز ہو جیسے تاریخوں
کی دوسری املاک ہو جو چھین لینا جائز ہو اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور انکو اپنے ملک میں لگے
تو دے اُنکے مالک ہو جائیں گے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار اُن مالوں کے مالک نہیں ہوں گے
کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا منوع ہے خواہ ہمارے ملک میں ابتدا کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں پورا ہوں اور
جو امر منوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہر چنانچہ اُنکے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح
پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائیگا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ اُنکے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ
جو ہتھنے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس
انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق لکم فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے ہر چہ جب
کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہو گا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے
کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہو اسکو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے
سبب سے منوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر راست کا سبب ہو لینے آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک
کے حق میں تیرا کیا گناں ہے۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن میں فرمایا للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من ديارهم
واموالہم الآتی۔ یعنی یہ مال اُن ہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیے گئے۔ اس سے ظاہر ہوا
کہ صحابہ ہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے انکی ملک سے
خارج ہو گئے ورنہ جسکے پاس مال ہو اگر چہ فی الحال اُسکے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ فقیروں میں کھاتا ہو تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال کفار
غلبہ کرنے سے اُسکے مالک ہو جاتے ہیں علاوہ اسکے آیت مذکورہ بالا قولہ خلق لکم فی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے
پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں
تو ممکن نہیں جسکے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اسکا مال محترم ہے لینے دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اس واسطے کیا گیا
تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے ہر چہ کافروں نے اس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح
ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن غلبہ و قبضہ جب ہی پورا ہو گا کہ کفار اپنے ملک میں پورا ہوں لہذا اگر لوگ جانے سے
پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر اُسے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہو اُسکو واپس دی جائیگی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ
ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہو گا تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اسوجہ سے حرام ہے کہ وہ
مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہو اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ ہمیں نفع زیادہ ہو جیسے
کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اس میں ناز ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن ناز کا ثواب اس سے زیادہ اُسکو
حاصل ہو گا تو غصبی زمین کی ناز جب ثواب جیل کی سستی ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا لہذا اگر مسلمان کو
اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ فان ظہر علیہا المسلمون فوجدوا المالک
قبل القسمة ففیہم بغیر شئ فان وجدوا بعد القسمة اخذوا بالقیمۃ ان اجوا القولہ علیہ السلام فیہ ان وجدہ قبل القسمة
فہو ملک بغیر شئ وان وجدہ بعد القسمة فہو ملک بالقیمۃ ولان المالک القدیم زال ملک بغیر رضاہ فان لم یحق الاخذ

نظر الہ الا ان فی الاخذ بعد القسمه ضررا بالماخوذ منه بازالہ ملک الخاص فیاخذہ بالقیمۃ ليعتدل النظر من الجانبین
والشرکۃ قبل القسمۃ عامۃ فیقول الضرر فیاخذہ بغیر قیمۃ۔ پھر اگر ان دونوں پر سمان غالب ہوے پھر مالکون نے تقسیم
سے پہلے انکو پایا تو دے لوگ مفت اپنے اپنے مالون کے لئے لینے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو انکا جی چاہے قیمت دیکر لین
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اسکو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے
ہو اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اسکو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہو۔ رواہ ابی نعیم والدارقطنی والطبرانی والطحاوی بیہق
ضعیف مردادہ ابوداؤد باسناد حیدر سلا۔ اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اسکی رضامندی کے ناقض غلبہ
کفار سے زائل ہوئی تو اسکا لحاظ کر کے اسکو لینے کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد یعنی میں جس غازی کے حصہ
سے تیار ہو اسکو ضرر پہونچ گیا کیونکہ اسکی ملک خاص زائل ہوئی ہے لہذا قیمت دیکر لے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے
ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہو تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہو گا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔ وان دخل دار الحرب
تاجر فاشتری ذلک واخرجه الی دار الاسلام فمالک الاول بالخیار ان شاء اخذہ بالثمن الذی اشتراه
وان شارتکہ لانه متضرر بالاخذ مجانا لا تری انه قد دفع العوض بمقابلۃ فکان اعتدال النظر فيما قلنا ولو
اشتراه بعرض یاخذ بالقیمۃ العرض ولو وہوہ لمسلم یاخذہ بالقیمۃ لانه ثبت لہ ملک خاص فلا يزال الا بالقیمۃ
ولو کان مغنوما ہو مثل یاخذہ قبل القسمۃ ولا یاخذہ بعد ہا لان الاخذ بالمثل غیر مفید وکذا اذا کان موہوبا
لا یخذه لما بینا وکذا اذا کان مشتری بثلثہ قد را ووصفا۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جبکو جری نوٹ
لے گئے ہیں انہیں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اسکے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے ان دامون کے عوض
سے لے بخنہ کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے کہ نہیں دیکھتے جو کہ تاجر نے عوض دیکر خریدا
ہو تو انصافی نظری میں اسکو ہونے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے اس
اسباب کی قیمت کے عوض خریدے اور اگر خریدنے والے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعض قیمت اسکو لے لے کیونکہ اس
مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کیجا جائیگی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل
کیا حالانکہ یہ مال شلی ہے (یعنی سونا چاندی گہون جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اسکو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لے گا کیونکہ
اسکے مثل دیکر لینا بیفائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اسکو حربی سے ہبہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دیکر لینا بیفائدہ
ہے اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس شلی کے عوض اسکے مثل چیز و مقدار و صف میں بکس ان دیکر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں
لے سکتا۔ قال فان امر وعبدا فاشتراه رجل واخرجه الی دار الاسلام ففقت عینہ واخذ رثما فان المولی یاخذہ بالثمن
الذی اخذ بہ من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا یاخذ الارش لان الملک فیہ صحیح فلما اخذہ بثلثہ
وہو لا یغید ولا یحط شئی من الثمن لان الاوصاف لا یقابلہا شئی من الثمن بخلاف الشفیعۃ لان الصفۃ لما
تحولت الی الشفیع صار المشتري فی ید المشتري بمنزلۃ المشتري شراء فاسدا والاوصاف تضمن فیہ کما فی
الغصب اما ہننا الملک صحیح فافترقا۔ اور اگر کافرون نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اسکو حربی سے خریدا اور دار الاسلام
میں لایا پھر کسی نے اسکی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اسکی دیت وصول کر لی پس اگر مولائے اول اسکو لینا چاہے تو بخیر
دامن کو لے سکتا ہے چھنے کو اسنے حربی سے خریدا پس دامون کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر
ہو اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشتری کی ملک صحیح تھی (یعنی اسنے اپنی ملک
میں نفع حاصل کیا) پس اگر مولائے اول اس دیت کو بھی لینا چاہے تو اسکے مثل دیکر لے حالانکہ یہ مبادلہ بیفائدہ ہے پھر واضح ہو

کہ آنکھ بھونکنے کے سبب دامون میں کچھ کم ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں دامون میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت
شفیعہ سے خلاص ہے اس واسطے کہ صفیہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد
کے ہو گئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہو کرتی ہے کیونکہ ملکیت تمام
نہیں ہے اور بیان جو مسئلہ مذکور ہے اس میں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ و ان اسر و اعبدا فاشترایہ
رجل بالغ درہم فاسر وہ ثانیۃ وادخلوہ دار الحرب فاشترایہ رجل آخر بالغ درہم فلیس للموہ الا اول
ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر وارد علی ملکہ والمشتري الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان
الاسر وارد علی ملکہ ثم یاخذہ المالك القیم بالقیم ان شاء لانہ قام علیہ بالثمنین فی اخذہ بہا وکذا اذا کان
الماسر منہ الثانی غایب فلیس للاول ان یاخذہ باعتبار ارجاح حضرت۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اسکو
کسی مسلمان نے ہزار درہم کو خرید لینے دارالاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اُس غلام کو قید کر لیا اور اسکو دارالحرب
میں لے گئے پھر دوسرے مسلمان نے اُسکو ہزار درہم کو خرید لیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے مشتری سے اس
غلام کو بعوض دامون کے لئے لے کیونکہ قید ہونا اسکی ملک پر وارد نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری
سے بعوض دامون کے لئے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے
کہ چاہے دہ ہزار روپے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار روپے لے کر مالک اول دونوں دامون کے عوض لے گا اور
اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہو گیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی چاہی
میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا یملک علینا اهل الحرب بالغائبہ مدیرینا واهبات اولادنا وکتابینا
واحرارنا وملک علیہم جمیع ذلک لان اسباب التما یقید المملک فی محلہ واخل المال المباح واخل معصوم
بنفسہ وکذا من سواہ لانہ ثبتت الحریۃ فیہ من وجہ خلاف رقابہم لان الشریع اسقط عصمتہم جزاء علی جرائم
وجعلہم ارقاء ولا جانیۃ من ہولاء۔ اور کفار ہمیں غلبہ کر کے ہمارے مدبر و ام ولد و مکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہو سکتے
ہیں اور ہم اُن پر غالب ہو کر اُن کے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ سب ملکیت کا قائمہ اپنے محل میں دیتا ہے اور
محل اسکا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود محترم معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد و مدبر و مکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ انہیں
ایک وجہ سے آزادی ثابت ہو گئی بخلاف رقبہ کفار کے کیونکہ اُن کے کفر کی سزا میں شرع نے اُنکی عصمت ساقط کر کے انکو ترقی
کر دیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔ واذ ابوق عبد مسلم فدخل الیہم فاقضوہ لم یملکوا عند ابی حنیفہ
وقالا یملکونہ لان العصمۃ لحق المالك لقیام یدہ وقد زالت ولہذا لو اخذوہ من دار الاسلام لملکوا ولہ انہ ظہرت
یدہ علی نفسہ بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارہ بالتحقق ید الموہ علیہ تمکینا من الانتفاع وقد زالت
ید الموہ فظہرت یدہ علی نفسہ وصار معصوما بنفسہ فلم یبق محلا للمملک بخلاف المتردد لان ید الموہ باقیۃ لقیام
ید اہل الدار منع ظہور یدہ واذالم ثبت المملک لہم عند ابی حنیفہ ج یاخذہ المالك القیم بغیر شئی موہو یا کان
او مشتری او معنوا قبل القسمۃ وبعد القسمۃ یودی عوضہ من بیت المال لانہ لا یکن اعادۃ القسمۃ لتفرق الغائب
وتعذر اجتماعہم ولیس لہ علی المالك جعل الابق لانہ عامل لنفسہ اذ فی زعمہ انہ ملکہ۔ اگر کسی مسلمان کا مسلمان
غلام بھاگ کر دارالحرب میں داخل ہوا اسکو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکے مالک ہو گئے اور صاحبین
نے کہا کہ مالک ہو جائیگے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اُس پر قائم ہوتا ہے حالانکہ بیان قبضہ نازل
ہو گیا ولہذا اگر اسکو دارالاسلام سے پکڑ لیا جائے تو بھی مالک ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام سے پکڑ

کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اس پر مولیٰ کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولیٰ اُس سے انتفاع کا قابو پاوے اور اب یہ حال ہوا کہ مولیٰ کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا تو ملکیت کا محل نہیں رہا برخلاف اُس غلام کے جو دارالاسلام میں مارا مارا بھرتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہو گا کیونکہ اس پر مولیٰ کا قبضہ باقی ہے اس لیے کہ دارالاسلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے اس لیے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا بھرجب امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافرون کی ملک اس پر ثابت نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اُس کو مفت لے لیا خواہ کافرون سے اُس کو کوئی بطور ہبہ لادے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لیا مگر جسکے حصے سے لیا ہے بیت المال سے اُس کا عوض دیا جائیگا کیونکہ تقسیم دو ہرانا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ غازی لوگ متفرق ہو گئے اور ان کا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اُس کا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اُس نے اپنے واسطے کیا اس لیے کہ اپنی زعم میں اُس کو وہ اپنی ملک جانتا تھا۔ اور اگر ذمی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے۔ وان ندبیر الیہم فاخذہ مملوہ لتحقق الاستیلاء واذلایہ للبعیہ و لتطهر عند الخرج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا۔ اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافرون کے یہاں چلا گیا اور انھوں نے اُس کو پکڑ لیا تو اُس کا مالک ہو جائیگا کیونکہ مال سباح پر غلبہ پایا گیا اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔ و ان اشتراہ رجل وادخلہ دارالاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لہما بینا۔ اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مالک قدیم انھیں دامن کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے۔ فان ابق عبد الیہم و ذہب معہ بفرس و متاع فاخذہ المشركون ذلک کلمہ و اشتري رجل ذلک کلمہ و اخرجه الی دارالاسلام فان المولے یاخذہ العبد بغیر شئ و الفرس و المتاع بالثمن و ہذا عند ابی حنیفہ۔ و قال یاخذہ العبد و ما معہ بالثمن ان شاء اعتبارا لحالہ الاجتمع بحالہ الانفراد و قد بینا الحكم فی کل فرد۔ پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافرون نے اُس کو مملوہ گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا پھر کسی شخص نے یہ سب اُسے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مولیٰ سے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو دامن کے عوض لے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو مملوہ گھوڑے و اسباب کے دامن کے عوض لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کر کے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس ہے اور بننے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا۔ یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں بھی حکم ہے تو مملوہ گھوڑا و اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے۔ و اذا دخل الحربی دارنا بامان و اشتري عبدا مسلما وادخلہ دار الحرب عتق عند ابی حنیفہ۔ و قال لا یعتق لان الازالة کانت مستحقة بطریق معین و ہو البیع و قد اقطعت ولایۃ الجبر علیہ فبقی فی یدہ عبدا ولابی حنیفہ رحمہ ان یتخلص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط و ہوتا بن الذلین مقام العلۃ و ہو الاعتاق تخلصا لہ لما یقام معنی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا سلم احد الزوجین فی دار الحرب۔ اگر حربی امان لیکرے ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان یا ذمی غلام خرید کر دارالحرب میں لے گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک وہ داخل ہوتی ہے آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہو گا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر لینے بطور بیع کے واجب تھا۔ یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کرے اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کر کے اُسے دام حربی کو دیتا ہے۔

ع- اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اسکے قبضہ میں ملوک رہ گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ
کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے ٹھکان واجب ہے تو شرط کر لیے دو دن ملکوں کی جدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائیگا یعنی اگر وہ
کرنا تاکہ غلام مذکور اسکی ذلت سے جھوٹ جائے جیسے در صورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اسکا شوہر مسلمان ہو گیا تو تین حصص
گزر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں۔ تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کا حق سے جھوٹے۔
و انما اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا و نظر علی الدار فوحر و کذلک اذا خرج عبید ہم الے عسکر المسلمین
فهم احرار لما روی ان عبیدامن عبید الطائف اسلموا و خرجوا الے رسول اللہ علیہ السلام فقضی بعتهم
و قال ہم عتقار اللہ ولانہ احرز نفسه بالخروج الینا مراغما لمولاه او بالالتحاق بمنعہ المسلمین اذا نظر علی الدار
و اعتبار یدہ او الے من اعتبار یدہ المسلمین لانہا سبق ثبوتہا علی نفسه فالحاجۃ فی حقہ الے زیادہ توکید
فی حقہم الے اثبات الید ابتداء فکان او الے۔ اور اگر کہ حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں نکل آیا یا وہین
تھا کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہو اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکر میں آ گئے
تو سب آزاد ہیں کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آ گئے تھے تو اپنے
انکی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کیے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و البیہقی و الطبرانی و درود
ابوداؤد و مسند۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کر کے ہمارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ
کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکر میں مل جانے سے معذور ہو گیا اور اسکا قبضہ اپنی ذات پر
اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اسکے کہ مسلمانوں کا اُسپر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اسکا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو
اُس قبضہ کی صرف زیادہ مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں ابتداء سے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام
کا اپنا ذاتی قبضہ او الے ہے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امن لیکر آیا پس اگر حربیوں
میں سے کوئی شخص امن لیکر ہمارے یہاں آیا یا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امن لیکر حربیوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن
ہے اسکو غدر و خیانت مدہ نہیں ہے۔ و اذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یکل لہ ان تعرض لشیئی من ہولہم
ولا من دمالہم لانه ضمن ان لا تعرض لہم بالاسکتیان فالتعرض بعد ذلک یكون غدرا و الغدر حرام
الا اذا غدر بہم ملکہم فاخذوا موالہم او حبسہم او فعل غیرہ بعلم الملک ولم یمنعہ لانہم ہم الذین نقضوا العهد
بخلاف الایسر لانه غیر مستامن فیما حلال التعرض وان اطلقوا طوعا۔ اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب
میں داخل ہوا تو اسکو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مانوں یا جازن سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اُسنے امن لینے سے
یہ عہد کر لیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کریگا تو اسکے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجل حرام ہے لیکن اگر مسلمان
تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ انکے اموال چھین لیے یا انکو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرے
کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے خود عہد توڑا بخلاف اسکے
اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اُسنے امن کا عہد نامہ نہیں کیا ہے پس اسکو ہر طرح کا تعرض
مباح ہے اگرچہ کافروں نے اسکو اپنی فوٹی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بہم اعنی التاجر فاخذ شیا و خرج بہ ملکہ ملکاً

مختلور اور وود الاستیلاء علی مال مباح الا ان حصل بسبب الغدر فاجب ذلک جنباً فیہ فیومر بالتصدق
 بہ و ہذا لان المختار لغیرہ لا یمنع العقد والسبب علی ما بینہ۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے
 غدر کر کے انکی کوئی چیز لی اور دار الاسلام میں نکال لایا تو اسکا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہی اسواسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر
 ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اسنے اس مال میں ایک خشت پیدا کر دیا تو اسکو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائیگا
 اور یہ اسواسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہو جائے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء
 الکفار میں بیان کر چکے۔ و اذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانہ حربی او اذ ان ہو جریا او غصب
 احدہما صاحبہ ثم خرج الینا واستامن المحرک لم یقض لواحد منهما علی صاحبہ بشئی اما الاوانۃ فلان لقضاء
 یعتد بالولایۃ ولا ولا یت وقت الاوانۃ اصلاً ولا وقت القضاء علی استامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما
 مضی من افعاله وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانہ صار ملکاً للذی غصبہ و استولی علیہ
 لمصادقۃ ما لا غیر معصوم علی ما بینہ۔ و اگر ایک لوگ تاجر بین فعلاً ذلک ثم خرج استامنین لما قلنا ان مسلمان
 دار الحرب میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اسکو اُدھار دیا یا محسنے کسی حربی کو اُدھار دیا یا ایک نے
 دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لیکر دار الاسلام میں
 آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس اُدھار کی صورت میں اسواسطے کچھ حکم نہ ہوگا کہ حکم
 قاضی اسوقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اسکو ولایت حاصل ہو حالانکہ اُدھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی
 اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لیکر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی استامن نے
 اپنے گزشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام
 کیا ہے رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہو گئی جبکہ غصب کر کے وہ اسیر غالب ہو گیا کیونکہ اسکا
 غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے (یعنی دار الحرب کے لوگ اور انکا مال اور
 وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے) اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لیکر چارے پہا
 آئے (اور ہمارے قاضی کے بیان مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہیں کریگا کیونکہ حکم قضاء باعنا دولایت ہے وقت یعنی قاضی
 کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اسکا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیے حالانکہ جہان حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب جو وہاں قاضی
 کی ولایت نہیں ہے اور یہ حکم اسوقت ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لیکر
 آئے ہیں۔ ولو خرجا مسلمین قاضی بالہین بینہما ولم یقض بالغصب اما المدائیۃ فلانہا وقت صحیحہ لو ہو علیہما
 بالتراضی والولایۃ ثابتہ حالۃ القضاء لا التزاماً لهما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انہ ملک ولا خشت
 فی ملک الحربی حتی یومر بالرد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان
 قرضہ کا حکم کیا جائیگا یعنی قرضہ راہ اکرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح و قرضہ
 ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں
 نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دینا بوجہ مذکور بالا ہو کہ اس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے
 حربی کے مال مضروب کا مالک ہو گیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اسکو بھرنے کا حکم دیا جائے۔ و اذا دخل
 المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیاً ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیہ اما عدم القضاء فلما بینا
 انہ ملک واما الامر بالرد و مرادہ الفتوی بہ فلانہ فسد المالک لایقارنہ من المحرم و ہو لنقض العہد۔ اور اگر کوئی مسلمان

امان لیکر دار الحرب میں گیا اور اس نے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہو کر دونوں دارالاسلام میں آئے تو مسلمان کو ازراہ دیانت کہا جائیگا کہ اس کا مال مغلوبہ واپس کر دے مگر قاضی اسپر حکم نہیں کر گا جس قاضی کا حکم کرنا تو اسی درجہ سے آج جو اہر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہو گیا اور ہر مسلمان کو یہ فتویٰ دینا کہ وہ واپس کرے تو یہ ہوجے سے کہ ملکیت بطور فاسد ہو گئی کیونکہ نقض عہد و حرام ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذ دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلى القاتل الدية في ماله وعليه الكفارة في الخطأ او الكفارة في الخطأ اما الكفارة فلا تطلق الكتاب والدية لان العصمة الثابتة بالا حراز دارالاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان وانما لا يجب القصاص لانه لا يمكن استيفاءه ولا المنعة ولا المنعة بدون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب وانما تجب الدية في ماله في العمد لان العواقل لا تقتل العمد وفي الخطأ لانه لا قدرة لهم على الصيانة مع تباین الدارين والوجوب عليهم على اعتبار ترکہا اگر وہ مسلمان امان لیکر دار الحرب میں داخل ہوئے پھر وہ ان ایک نے دوسرے کو عمدا یا خطا سے قتل کیا تو قاتل پر قتل کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مدگار برادر کو نہیں اٹھا دیگی اور خطا کی صورت میں اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں کفارہ واجب ہوتا ہر دلیل اطلاق کتاب ہے (یعنی کتاب الہی میں قتل خطا میں مطلقا کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دارالاسلام کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا من قتل مومنا خطأ فتحرر رقبته مومنہ الیہ یعنی جسے کسی مومن کو خطا سے قتل کیا تو اسپر ایک مومن بردہ آزاد کرنا واجب ہے الخ پس دارالاسلام میں یہ خطا ہو یا دار الحرب میں ہو اسپر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا۔ اور ہر دیت واجب ہونے پر قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اس وجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جاتی دارالاسلام میں حاصل تھی وہ دار الحرب میں امان لیکر جانے سے باطل نہ ہوئی کہ تو اس کا خون رائیگان ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی۔) اور قصاص اس وجہ سے لازم ہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت و قوت کے ممکن نہیں اور منعت بدون امام و جماعت مسلمین کے حاصل نہ ہوگی اور دار الحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عمدہ قتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال میں در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عاقلہ یعنی مدگار برادری قتل عمد کا جرم اپنے اوپر نہیں برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہاں آنبردیت نہ ہوگی کیونکہ دیت انبر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطا و ارکی حفاظت نہ چھوڑیں حالانکہ یہاں ملک دوسرا ہے یعنی دار الحرب ہے چنانچہ انکو حفاظت کی طاقت نہیں ہے تو انبر دیت بھی نہ ہوگی۔ وان کا نا اسپرین قتل احدہما صاحبه او قتل مسلم تاجر اسیر افلا شئ علی القاتل الا الکفارة فی الخطأ عند ابی حنیفہ رحمہ و قالانی الا سیرین الدیۃ فی الخطأ والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاسر كما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ما بیناہ واستناع القصاص لعدم المنعة ووجب الدیۃ فی ماله لا قتلنا ولا ابی حنیفہ رحمہ ان بالاسر صار تبعاً لہم بصیرورۃ مقهورانی ایدیم ولہذا بصیر یقیما باقامتہم و مسافر الاسر یم فی بطل بہ الاحراز اصلاً وصار کالمسلم الذی لم یہاجر الینا وخص الخطأ بالکفارة لانه لا کفارة فی العمد عندنا اور اگر دونوں مسلمان جو دار الحرب میں داخل کیے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جا کر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوائے اسکے کہ اگر قتل بظلم ہو تو کفارہ واجب ہے اور صاحبین نے کہا کہ دونوں قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی خواہ قتل بظلم ہو یا بعد ہو اس واسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اسکی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لیکر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا پس قصاص منفع ہونا اس وجہ سے

کہ منت نہیں ہو اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مدگار برادری قتل عمر کا جرمانہ نہیں اٹھائے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہو گیا کیونکہ وہ انکے ہاتھوں میں مغلوب ہو اسی واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائیگا اور جب مے سفر کو بن یہ بھی مسافر ہو جائیگا تو اُس سے اپنے نفس کی صیانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہو گیا جو دارالحرب میں اسلام لاکر ہجرت کر کے ہمارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرت قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا اس واسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عہدین کفارہ نہیں ہے ورنہ واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں جو قاضی خان نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دو ذوق قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عہدین قصاص واجب ہو۔ کمافی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت مخصوص ہے لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ معصفت نے بھی بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل۔ حربیستان کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل البحر الىنا مستامنا لم يكن ان يقيم في دارنا ولا يقر له الامام ان اقامت تمام السنة وضعت عليك الجزية والاصل ان البحر لا يقيم من اقامته وائمة في دلتنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عليها لهم وعونا علينا فيلتحق المضرة بالمسلمين ولكن من الاقامة البعيرة لان في منها قطع البعيرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فيكون الاقامة لمصلحة الجزية ثم ان رجع بعد مقاتلة الامام قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل عليه واذا مكث سنة فهو ذمی لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام اليه صار ملزماً للجزية فيصير ذمياً وللامام ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لیکر داخل ہوا تو اسکو یہ قابو نہ دیا جائیگا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اُس سے فرما دیا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھے جزیرہ رکھوں گا اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دارالاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائیگا مگر بطور غلام بنائے یا جزیرہ باندھنے کے کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص ماسوس اور ہم برائے کا مدگار ہو جائیگا تو مسلمانوں کو مضرت پہنچے گی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اسکو قابو دیا جائیگا کیونکہ اسکو منع کرنے میں انداز دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دوازدہ بند ہو جائیگا پس پہنے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل مکھا ہو کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیرہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بصلحت جو یہ ہوگی پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اس پر جزیرہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو لینے پھر اپنے وطن نہیں جائے پاویگا کیونکہ امام نے اُس سے پیشتر کہہ یا پھر جب وہ ٹھہرا تو وہ اسنے اپنے اوپر جزیرہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کر دے۔ واذا اقاما بعد مقال الامام يصير ذميا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگو ہے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا۔ کہ اسنے اپنے اوپر جزیرہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا یرک ان یرجع الی دار الحرب۔ پھر وہ دارالحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائیگا۔ لان عقد الذمہ لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے۔ کیف وان فیہ قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين۔ اور کیونکہ پھر راجا دے حالانکہ اسکو اس نے جزیرہ گھٹ جائیگا اور اسکی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہو خان دخل البحر الىنا بامان فاشترى ارض خراج فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمی لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملزماً للمقام فی دارنا اباجرد الشر لا يصير ذميا لانه قد لیشتر بها التجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلك تلزمه الجزية سنة مستقبلة لانه يصير ذميا بلزوم الخراج فتعتبر الجزية

من وقت وجوبه وقوله فی کتاب فاذا وضع علیہ الخراج فهو ذمی لقصر تح بشرط الوضع فیخرج علیہ احکام
جمہ فلا یغفل عنه۔ پس اگر کوئی حربی امان لیکر دارالاسلام میں داخل ہوا پس اُس نے یہاں کوئی زمین خراجی خریدی پس
جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اُسکے جزیہ کے ہو پس جب اُس نے خراج کو اپنے اوپر لازم
کیا تو دارالاسلام میں رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے
خریدی جاتی ہو اور جب ذمی پر خراج زمین لازم آیا تو اس کے بعد اُس پر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خراج
لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائیگا پس جب سے جزیہ لازم ہوا اُسی وقت سے مدت معتبر ہوگی اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہو کہ
بہر جب اُس پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہو کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہو گا یعنی اس سے پہلے
اُس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہیں تو اسکو بھولنا نہ چاہیے۔ واذا دخلت حربیۃ بامان
فتزوجت ذمیۃ صارت ذمیۃ لانہا التزمت المقام تبعاً للزوج واذا دخل حربی بامان فترج ذمیۃ لم یغیر ذمیۃ
لانہ یکنہ ان یطلق فیرجح الے بلکہ فلم یکن ملتزماً بالمقام۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لیکر
ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اُس نے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو گئی کیونکہ اُس نے اپنے شوہر کے
تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا اور ہمارے
ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ اُسکو اختیار ہو کہ عورت کو طلاق دیکر اپنے ملک کو
واپس جاوے تو اس نکاح سے اُس نے اپنے اوپر یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ ولو ان حربیۃ دخل دارنا بامان ثم
عاد الے دار الحرب وترک ودیۃ عند مسلم او ذمی او دینہانی ذمتہم فقد صار ذمیۃ مباحا بالعود لانہ البطل انما
وما فی دار الاسلام من مالہ علی خطر۔ اور اگر کوئی حربی امان لیکر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دارالحرب کو لوٹ گیا اور
دارالاسلام میں کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دارالحرب سے
لوٹ آیا تو اب اُسکا خون مباح ہو کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہو اور دارالاسلام میں جو کچھ اسکا مال ہو وہ خطہہ میں ہو
نہ۔ یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہو۔ فان اسرا و ظہر علی الدار فقتل
سقطت دیونہ وصارت الودیۃ فیما اما الودیۃ فلا تنافی بدہ تقدیر الان یہ المودع کیدہ فیصیر فیما تبعوا تنقصہ
واما الدین فلان اثبات البید علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت وید من علیہ سبق الیہ من ید العسائتہ
فیختص بہ۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانوں کے دارالحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اُس کے قرضہ ساقط ہو گئے
اور اُسکی ودیعت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ ودیعت تو فی المنی اُس کے ہاتھ میں ہو کیونکہ دارالاسلام میں جبکہ پاس ودیعت
رکھ گیا تھا اُسکا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہو تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اُس کے تابع ہو کر ودیعت بھی غنیمت ہو گئی
اب رہا وہ قرضہ جو دارالاسلام میں کسی قرضدار پر ہو اُسکا ساقط ہونا اسوجہ سے ہو کہ اُس پر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ
کے ہوتا ہو اور حربی کا مطالبہ ساقط ہو گیا پھر جس شخص پر قرضہ ہو اُسکا قبضہ بنسبت عام مسلمانوں کے قبضہ کے اس مال
پر پہلے سے ہو تو اُسی کے ساتھ یہ خاص رہیگا۔ وان قتل ولم ینظر علی الدار فالقرض والودیۃ لورثتہ ولکذلک
اذا مات لان نفسه لم تھرمغضوۃ فلذلک مالہ وذلک لان حکم الامان باقی فی مالہ فیرد علیہ او علی ورثتہ من بعدہ
اور اگر یہ حربی مرت قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دارالحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اُسکا قرض و ودیعت جو کچھ دارالاسلام
میں ہو اُس کے وارثوں کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ جب اُسکی ذات مال غنیمت نہوئی
تو اُسکا مال بھی غنیمت نہو کیونکہ دارالاسلام میں آنے کے واسطے جو اُس نے امان لی تھی وہ اُس کے مال کے حق میں باقی ہو

لہذا اُسکا قرضہ یا ودیعت اُسکے بعد اُسکے وارثوں کو واپس دیجائیگی۔ قال وما اوجبت المسلمون علیہ من اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین لکما یصرف الخراج قالوا ہوشل الاراضی الیٰتی اجلوا اہلہا عنہا والجزیۃ ولا خمس فی ذلک وقال الشافعی رحمہ فیہما الخمس اعتبارا بالغنیمۃ ولانما روئے انہ علیہ السلام اخذ الجزیۃ وکنذہ عمر ومعافزہ ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانہ مال ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک بباشرة الغنائین ولبقوۃ المسلمین فاستحق الخمس بمعنی واستحقۃ الغنائین بمعنی وفی ہذا السبب واحد ہو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس۔ غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کئے وہ مسلمانوں کی مملکتوں میں صرف کیے جائینگے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہو اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل اُن اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور شل جزیرہ کے بن اور انہیں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ جزیرہ و اراضی و خراج سب میں پانچواں حصہ لیا جائیگا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موسیٰ بن جعفر سے روایت کیا اور حضرت عمرؓ نے اہل سواد سے اور حضرت معاویہؓ نے اہل یمن سے جزیرہ لیا اور یہ سب بیت المال میں لکھا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا رواہ ابو داؤد۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا بخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی زطائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے پس اُس میں سے بنظر رعب کے پانچواں حصہ کا استحقاق ہوتا ہو اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ واذ دخل الحوزی وارثا بامان ولہ امرأۃ فی دار الحرب واولاد وصغار وکبار و مال او دوع لبقضہ ذمیا ولبعضہ حربیا ولبعضہ مسلما فاسلم ہنما ثم ظہر علی الدار فذلک کلہ فی امارۃ المرأة واولادہ الکبار فظہر لہم حرہ یوں کبار و لیسوا بائنا ترع وکذلک ما فی بطنہا لو کانہ حلالا لما قلنا من قبل واما اولادہ و الصغار فلان الغنیمۃ انما یصیر مسلما بتعالا سلام ایہ اذا کان فی یدہ و تحت ولائہ ومع تباہن الدارین لا یتحقق ذلک وکذا اموالہ و التعمیر محررة باحرارہ نفسہ لا یتحقق الذلک فبقی الکمل فیاؤ غنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اسکی زوجہ و اولاد و صغیر و کبیر ہو اور اُسکا مال جسمین سے پھوڑا کسی ذمی کے پاس اور پھوڑا کسی حربی کے پاس اور پھوڑا کسی مسلمان کے پاس و ودیعت رکھا ہو پھر وہ حربی دارالاسلام میں مسلمان ہو گیا جسے وہ دارالاسلام میں رہنے والا حربی کہہ سکتا ہے یا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہو گا پس زوجہ اور اولاد بائع کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وہ اسکی کفالت کرتا ہے یا تو اس حربی نے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو بیٹ کا بھی کچھ غنیمت ہے۔ ہاں اگر وہ جنگ میں جا کر جہاد میں ہوا تب تک اسکی بیوی ان کا چھوڑ کر اور وہی اُسکی اولاد و صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہے اگر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دارالاسلام میں ہو اور اولاد و صغیر دار الحرب میں ہو تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے ساتھ اولاد و صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہو اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہونے پر اپنی جان محفوظ کرنے سے اُسکے مال محفوظ نہ ہونگے کیونکہ دونوں ملک جہاد میں یعنی وہ خود دارالاسلام میں ہو اور اُسکے اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاز فظہر علی الدار فاولادہ و الصغار احرار مسلمون بتعالا بہیم لانہم کا نواخت ولائہ حین اسلم اذ الدار و احصاہا واکان من مال او دوعہ مسلما او ذمیا فہو لہ لانہ فی ید محترمة و یدہ کیدہ و ما سوی ذلک فی امارۃ واولادہ الکبار فظہر لہما قلنا واما المال الذی فی ید الحربی فلا نہ لم یصرف معنوا لان ید الحربی لیست ید محترمة۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر

دارالاسلام میں آیا پھر مجاہدین اس ملک پر غالب ہوئے تو اُسکی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان بن گئے کیونکہ اسلام لانے کے وقت اُسکی ولایت میں تھے اسلئے کہ ملک واحد ہے یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دارالحرب میں ہیں اور اُسکے مال میں سے جو کچھ اُسکے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت رکھا تو یہ اُسی کا ہے کیونکہ وہ محترم قبضہ میں ہے اور قابض کا قبضہ بمنزلہ اُسکے ذاتی قبضہ کے ہے اور اسوائے مذکورہ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہونا اسوجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں اور اُسکے تابع نہیں ہو سکتے ہیں رہا اُسکا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اسوجہ سے ہے کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اسواسلئے کہ حربی کو قبضہ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ واذ اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلماً عداً او خطیولہ ورنہ مسلمون ہنا لک فلا شئ علیہ الا الکفارة فی الخطاء وقال الشافعی رحمہ تعالیٰ غلب الدیۃ فی الخطاء والقصاص فی العمد لانہ اراق وما معصوما لوجود العاصم و ہوا الاسلام لکونہ مستجباً للکرامۃ ورنہ لان العصمتہ اصلہا المؤتمنہ لحصول اصل الزجر بہا وہی ثابتہ اجماعاً والمقومتہ کمال فیہ لکمال الاستیغاب بہ فیکون وصفافہ فیتعلق بما علی بہ الاصل ولنا قولہ تعالیٰ فان کان من قوم عدو لکم و ہو من فخریر رقبۃ مومنۃ الآیۃ جعل التحریر کل الموجب رجوعاً الی حرۃ الفاروا لہی کونہ کل الذکور فیتغنی غیرہ ولان العصمتہ المؤتمنۃ بالآدمیت لان الادی خلق تمحلاً اعباء تکلیف والقیام بہا بجرمتہ التعرض والاموال تابعۃ لہا اما المقومتہ فالاصل فیہا الاموال لان التقوم یوذن بحر الفائم وذلک فی الاموال ودون النفوس لان من شرطہ التماثل و ہونی المال ودون النفس فکان النفس تابعۃ ثم العصمتہ المقومتہ فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزۃ بالمنعہ فذلک فی النفوس الا ان اشیع اسقط اعتبار منۃ الکفرۃ لما انما اوجب الباطل والمتردد المستامن فی دارنا من اہل دارہم حکماً لقصدہا الانتقال الیہا۔ اگر دار الحرب میں کئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اُسکو کسی مسلمان نے عمداً یا خطا سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہوگی سوائے اسکے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا (اور دیانت میں اس پر قہر و استغفار فرض ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہے اور عمد میں قصاص واجب ہے کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اُسکے نفس کا محافظ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہے اور یہ ہوا ہے کہ عصمت دراصل گناہ گار کرنے والی ہے کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہے یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو اُسکے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گناہگار ہونگا تو قتل سے پرہیز کرے گا (اور یہ عصمت یہاں بالاجماع ثابت ہے اور دیت لازم آتا اس عصمت میں کمال ہے کیونکہ اس سے کمال طور پر پرہیز کرے گا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گناہ گاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پر پرہیز کرے گا اور جب معلوم ہوا کہ اسکے عوض مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کمال طور پر پرہیز کرے گا) تو دیت لازم آتا اس میں وصفت ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہے اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا (پس اگر عمداً قتل ہو تو گناہ و قصاص ہے اور اگر خطا سے ہو تو وجہ اسلام کے دیت لازم آوے گی یہ تقریر دلیل شافعی رحمہ ہے اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان کان من قوم عدو لکم و ہو من فخریر رقبۃ مومنۃ الآیۃ یعنی اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمہارے دشمن ہیں حالانکہ مقتول خود مومن ہے تو برہد مومنہ آزاد کرنا واجب ہے الآیۃ پس اللہ تعالیٰ نے برہدہ آزاد کرنا پوری نراے واجب قرار دی ہے لازم آیا کہ اسکی جزا یہی ہے کہ ایک برہدہ آزاد کرے اس نظر سے کہ آیت میں فاجر مذکور ہے یا اس نظر سے کہ جو کچھ جزا یہی مذکور ہے تو اسکے سوائے کچھ نہوگا اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گناہ کرنے والی ہے وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہے

کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اٹھا دے اور اپنی قائم رہے بائیں طور کہ نفس انسانی سے تعرض حرام جائے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اُسکا قیمتی ہونا تو اس میں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اُسکو پورا کیا جائے اور ایسا کرنا مالوں میں ہو سکتا ہے جانوں میں نہیں ہو سکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس چیز سے پورا کرنا ہو وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے پس غنہا دینے میں اصل مال ہے اور جان اُسکی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے غنہا دیا جاتا ہے یہ وہی نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ رکھی ہو کیونکہ عورت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و منفعت حاصل ہو پس یہی بات جانوں میں بھی ہے لیکن شیخ نے کافروں سے منفعت معتبر ہونا سا قتل کر دیا کیونکہ کافروں کی مددگاری و قوت کو باطل کر دیا ہے (و علیٰ ہذا اگر دارالاسلام میں حربی ستمان یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و غنہا سا قتل ہوگا) کیونکہ مرتد ستمان جو ہمارے ملک میں ہو وہ حکما حربیوں میں سے ہے کیونکہ ان دونوں کا قصہ یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلماً خطاً لا ولی له او قتل حرباً دخل الینا بامان فاسلم فالدیۃ علی عاقلیہ للامام وعلیہ الکفارۃ لانہ قتل نفساً معصومۃ خطاً فیتعبر بسائر النفوس لمعصومۃ ومعنی قولہ للامام ان حق الاخذ لہ لانہ لا وارث لہ۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے خطاً سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے بیان امان لیکر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگاری برادری پر واجب ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کیوں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اُس نے نفس معصوم کو خطاً سے قتل کیا تو اس کا قاتل تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کرین اس کے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے۔ فقہ یہ حکم اُس صورت میں ہے کہ اُس نے خطاً سے قتل کیا ہو۔ وان کان عمدا فان شاء الامام قتلہ وان شاء اخذ الدیۃ لان النفس معصومۃ و القتل عمد والولی معلوم و ہولتھا او السلطان قال علیہ السلام اسلطان ولی من لا ولی لہ وقولہ وان شاء اخذ الدیۃ معناه بطریق الصلح لان بموجب العهد و ہوا القود و عینا و ہذا لان الدیۃ النفع فی ہذہ المسألۃ من القود فلہذا کان لہ ولایۃ الصلح علی المال فلیس لہ ان یقول ان الحق للعامة و ولایۃ نظریۃ و لیس من النظر اسقاط حقہم من غیر عوض۔ اور اگر اُس نے عمد آ قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کرے اُس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل عمد واقع ہوا اور ولی معلوم ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اُس کا سلطان ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمد آ قتل کا موجب قصاص لینا معین ہے پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کر لے پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام اُنکی طرف سے والی ہے اور اُسکی ولایت بنظر مصلحت ہے اور منفعت اُنکا حق سا قتل کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے۔ فقہ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اُس کے ولی ہیں پھر سلطان سبکی طرف سے نائب ہو کر اُس کا ولی قرار پایا۔

باب العشر و الخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر جو طائف الیہ بیان فرمایا اور وہ اُسکی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہے اور آئندہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان

اور محصول گھروارہ ہر اور کس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہر اور عشرین صرف پیداوار کی دہائی ہر اور چونکہ عشرین معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیے جسے عشر ہوتا ہے اور جسے خراج ہوتا ہے لہذا مصنف نے فرمایا۔ قال ارض العرب كلها ارض عشر وہی ما بین العذیب الی اقصی حجر بالیمین بمرہ اے حد الشام و السواد ارض خراج و ہوا بین العذیب الی عقبہ حلوان و سن الثعلبہ و یقال من العث الی عبادان لان النبی علیہ السلام و الخلفاء الراشدین لم یأخذوا الخراج من ارضی العرب ولا بمنزلہ النبی فلا یثبت فی ارضہم کما لا یثبت فی رقابہم و ہذا لان وضع الخراج من شرط ان یقرأ لہا علی الکفر کما فی سواد العراق و مشرق العرب لا یقبل منہم الا الاسلام او السیف و عمر رض حین فتح السواد وضع الخراج علیہا بخض من الصحابہ رض و وضع علی مصر حین فتحہا عمرو بن العاص و کذا اجتمعت الصحابہ رض علی وضع الخراج علی الشام۔ زمین عرب کل عشری ہر اور وہ عذیب سے لیکر مین ہر ہر کے پھر تک ہر یہ طول ہر اور عرض مین ریگ روان سے لیکر۔ حد شام تک ہر اور سواد عراق کی زمین خراجی ہر اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض مین اور ثعلبہ سے لیکر اور کہا جاتا ہے کہ علت سے لیکر عبادان تک طول مین ہر اسکی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہر اور ایسے کہ وہ بمنزلہ فی غنیمت کے ہر تو عرب کی زمینوں مین خراج ثابت نہوگا جیسے اہل عرب کی گردنوں مین نہیں ثابت ہوتا ہر اسوجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اُس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاویں جیسے سواد عراق مین ہوا حالہ کہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہوگا سوائے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی مین اس ملک پر خراج باندھا اور جب عمرو بن العاص نے مصر فتح کیا تو اُس پر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے مین اجماع کیا ہر قال و ارض السواد مملوۃ لا لہا بجزوہم لہا و لقرغم فیہا لان الامام اذا فتح ارضا عنوة و قہرا لا ان یقرأ لہا علیہا و یضع علیہا و علی رؤسہم الخراج فبقیہ الا ارضی مملوۃ لا لہا و قد قد منہا من قبل۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی ملوکہ ہر حتہ کہ انکا یہ زمین بیخا اور اس مین نصرت کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہر و غلبہ سے فتح کیا تو اُسکو اختیار ہے کہ وہ ان کے لوگوں کو اس زمین پر قائم رکھے اور اُن پر اور انکی زمین پر خراج مقرر کرے و ارضی وہان کی لوگوں کی ملوک رہی اور ہم اسکو بابت قسیمہ الغنائم مین پہلے بیان کر چکے۔ قال و کل ارض اسلم لہا او فتحت عنوة و قسمت بین الغنائم فی ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر لبق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ و کذا ہوا خف حیث یتعلق بنفس الخراج اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہو گئے یا قہر و فتح کر کے مجاہدین مین تقسیم کر دی گئی تو وہ زمین عشری ہر کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق مین عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ مسکین عبادت کے معنی ہن اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے۔ و کل ارض فتحت عنوة فاقرأ لہا علیہا فی ارض خراج و کذا اذا صالحہم لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی الکافر و الخراج لبق بہ و مکہ مخصوص مین ہذا فان رسول اللہ علیہ السلام فتحنا عنوة و ترک لہا و لم یوظف الخراج۔ اور جو زمین بغیر غلبہ و فتح کی گئی چر وہان کے لوگ اُس پر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہر اور اسی طرح اگر ان لوگوں سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر بڑی اور کافر کے ساتھ خراج زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے

کہ خاص کر لیگیا ہو چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور ان پر
خراج نہیں مقرر فرمایا۔ ولی الجامع الصغیر کل ارض تحت عنوة فوصل الیہا ماء الانہار فی ارض خراج
والم یصل الیہا ماء الانہار واستخرج منها عین فی ارض عشر لان العشر تعلق بالارض النامیة وکلوا
بما نھا فیعتبر السقی بماء العشر و بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں
نہروں کا پانی نہ پہنچا تو وہ زمین خراجی ہو اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین
عشری ہو کیونکہ عشر کا تعلق پیدا وطن میں کے ساتھ ہے اور اسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے
سینچنے کا اعتبار ہوگا۔ یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فہی عند ابی حنیفۃ
مستقرة بحیز فان كانت من حیز ارض الخراج ومعناه بقربہ فی خراجیۃ وان كانت من حیز ارض العشر
فی عشریۃ والبصرة عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشی لیطی لہ حکم کفناء الدار لیطی لہ حکم الدار
حتی تجوز لصاحبہا الانتفاع بہ وکلہ لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرة ان تكون خراج
لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وطفوا علیہا العشر فتک القیاس لاجماعہم۔ جسے کسی زمین موات
کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اسکا موقع دیکھا جائے کہیں اگر زمین خراجی
کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجی ہو اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشری ہو اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بعبرہ
سب عشری ہو کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے
جیسے فناء دار کو حکم دار ہی ہوتا ہے کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اسکو
پناہ نہیں جائز ہے اور بعبرہ کے حق میں ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے
قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر عشر باندھا تو انکے اجماع کی وجہ سے قیاس سترک ہوا۔ وقال محمد رحمہ ان
احیا ما بعبرہ حفر یا وبعین استخراجا او ماء وجلۃ والفرات والانیار العظام الی لکھا احد فی عشریۃ و
کلہ ان احیا ما بماء السماء وان احیا ما بماء الانہار الی احتضر ما الا عجم مثل نہر الملک ونہر یزدجر فی خراجیۃ
لما ذکرنا من اعتبار الماء ذہو السبب للتمام ولانہ لا یکن توطیف الخراج ابتداء علی المسلم کرہا فیعتب فی ذلک
الماء لان السقی بماء الخراج دلالتہ التواضع۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ
نکالا تو اس سے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات و دجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ
زمین عشری ہو اور اسی طرح اگر باتش کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہو اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان و
امیران عجم نے کھودا ہو جیسے نہر فخر و ان ونہر یزدجر تو یہ زمین خراجی ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہی کیونکہ یہی
ابتداء وار کا سبب ہوتا ہے اور اسلئے کہ شریعت سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے
کیونکہ جب اسخ خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا۔ اگر کسی کا فنی خراجی
زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر دستور خراج قائم رہیگا۔ قال والخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل اسواد من
کل جریب یبلغہ الماء قطیر یا شمی و ہوا الصلح و درہم و سن جریب الرطبة خمسۃ درہم و سن جریب الکرم
المتصل و التخیل المتصل عشرۃ درہم و ہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ لعث عثمان بن حنیف حتی ینسج سواد
العراق وجعل حذیفۃ مشرفا ینسج فیبلغ ستمائین الف الف جریب و وضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک
لخمس من الصحابۃ رض من غیر نکر فکان اجماعا منہم ولان المؤمن متفاوتۃ فالکرم اخفها موتۃ والمزارع اکثرها موتۃ

والرطاب بینہما والوظیفۃ متفاوتتہما فجعل الواجب فی الکرم اعلا ما فی الرزق ادنا ما فی الرطبة
 او سہلہا۔ اور جو خرچ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی
 پہونچا سہر ایک فقیر ہاشمی لینے ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہو اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انگور پر
 جو برابر متصل ہوں لینے در بیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرما پر جو متصل ہوں دس
 درم ہیں اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان
 ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انھوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حدیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرت مقرر کیا پس تین
 کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسا کہ بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں ہلاکار
 واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس دلیل سے کہ خرچہ و نعمت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و نعمت
 کم ہے اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے در بیان میں رطاب
 ہیں لینے کھیرے و لکڑی و مینگن ذخیرہ وزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور میں سب سے
 بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدبہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک من الاصناف
 کالرزق عفران و البستان وغیرہ وضع علیہا بحسب الطاقة لانه لیس فیہ توفیفت عمرہ و قد اعتر الطاقۃ فی
 ذلک فتعثر فیما لا توفیفت فیہ قالوا و نہایت الطاقة ان یبلغ الواجب نصف الخراج لا یزاد علیہ لان التضعیف
 عین الانصاف لما کان لانا ان نقسم کل بن النانیین و البستان کل ارض یحویہا حائط و فیہا تخمیل متفرقة
 و اشجار اخر و فی دیارنا و طفوا من الدراہم فی الاراضی کلہا و ترک کذلک لان التقدر یجب ان یکون بقدر
 الطاقة من اسی غنئے کان۔ اور ان کے سوا بے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر بحسب طاقت لگان پانچ
 جا بیگا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ستر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں
 طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو زمین آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہ زمین ہم بھی طاقت کا اعتبار کرینگے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا
 کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہونچے اس سے زیادہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ
 ادھیاؤ کرنا عین انصاف ہے جبکہ ہکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے
 ہیں جسکے گرد چار دیواری اور اس کے اندر متفرق درختان خرما و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ
 سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم
 تطلق ما وضع علیہا نقصہم الامام و النقصان عند قلة الریح جائز بالا جماع الا تری الے قول عمر رضی اللہ عنہما حملنا
 الارض ما لا تطیق نف الا لابل حملنا ما لا تطیق و لو زدنا ما لا طاقت و ہذا یدل علی جواز النقصان و اما الزیادۃ
 عند زیادۃ الریح بخیر عند محمد رحم اعتبارا بالنقصان و عند ابی یوسف رحم لا یجوز لان عمر رضی اللہ عنہ لم یزد حین اخر
 بزیادۃ الطاقة۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہیں کر سکتی ہے لینے پیداوار سے لگان نکالنے
 کے بعد نصف سے کم چھوڑ دینا لگان کو امام کم کر دے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجل جائز ہے کیا ہم نہیں دیکھتے ہو کہ
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حدیفہ و ابن شہف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ
 جسکو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جسکو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے
 تو اسکو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور روایہ کہ جب پیداوار بہت ہو
 تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک

برضا مانین جائز ہو کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہو لیکن آپ نے لگان نہیں
 برضایا۔ وان غلب علی ارض الخراج المأبوا و انقطع الماء عنها و اصطلح الزرع افة فلا خراج علیہ لانہ فاق
 من الزراعة و هو الماء التقدير سے المستعبر فی الخراج و فیما اذا اصطلح الزرع افة فاق الماء التقدير فی بعض
 المحول و کونہ نامیانی جمیع المحول بشرط کما فی مال الزکوۃ او یدار الحکم علی تحقیقہ عند خروج الخراج۔ اگر خراج
 زمین پر پانی چڑھ آیا یا اسکا باقی منقطع ہو گیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہنچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اس پر خراج نہیں ہو کیونکہ
 دراعت کا قابو نہ آد ہو گیا اور خراج میں بھی معتبر کہ نوہ تقدیری یعنی زراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ زراعت کو ایسی
 آفت پہنچے تو سال کے بعض حصہ میں نوہ تقدیری لاکل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمود ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال
 زکوۃ میں شرط ہے یا پہلے کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نوہ حقیقی پر دار حکم ہو گیا یعنی نوہ تقدیری تو نوہ حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب
 زراعت نکلے تو حقیقی نوہ موجود تھا تو خراج کا شلق ہی حقیقی نوہ سے ہوا پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا
 اور فتویٰ یہ کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہ ہو گا۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال وان
 عطلها صاحبها فعليه الخراج لان التمكن كان ثابتاً و هو الذي فوته قالوا من انتقل الى اخر الامرين
 من غير عذر فعليه الخراج الا على لانه هو الذي ضيع الزيادة و هذا يعرف ولا يفتى به كيداً تجزء الظلمة على اخذ
 اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اُس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو اس پر خراج واجب ہو گا کیونکہ اسکو زراعت
 کی قدرت تھی اور اسنے خود ہی ضائع کی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو
 اور اسنے بغیر عذر کے کتر چیز مثل چوہ وغیرہ کے بوسلے تو اس پر خراج واجب ہو گا کیونکہ اسنے زیادت کو کھوایا اور
 یہ حکم بچان لینا چاہیے اور اسکا فتویٰ نہ دینا چاہیے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نہ کریں۔ ومن اسلم من
 اهل الخراج اخذ منه الخراج علی حاله لان فيه معنى المونة فيعبر مونة في حالة البقاء فالمن البقاؤه علی المسلم۔
 اور جن لوگوں پر خراج واجب ہو اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اُس سے بدستور سابق خراج لیا جائیگا کیونکہ اُس
 میں بار خراج کے معنی میں تو حالت بقا میں بھی اُسکو موت اعتبار کیا جائیگا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہو
 نہ۔ اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتداء کرنا ممکن نہیں ہو۔ و بجزو ان یشتري المسلم ارض الخراج من الذمی و
 یؤخذ منه الخراج لما قلنا و قد صح ان الصحابة رضوا ان یرضی الخراج و كانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز اشتراک
 و اخذ الخراج و اداہہ للمسلم غیر کرارہ۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اُس سے خراج
 لیا جاوے یہ دلیل نہ کورہ بالا یعنی اس موت کو باقی رکھنا ممکن ہو اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں
 خریدیں اور انکا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہو کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کر اہم جائز ہو
 ولا عشر فی الخارج من ارض الخراج وقال الشافعی رحمہ اللہ یجمع بینہما لانہما حقان مختلفان وجبا فی محلین بسبب
 مختلفین فلا ینزل فیان ولنا قولہ علیہ السلام لا یجتمع عشر و خراج فی ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل
 و الجور لم یجمع بینہما و لفی باجماع حجة ولان الخراج یجب فی ارض تحت عنوة کو قہراً والعشر فی ارض اسلم اہلہا
 طوعاً و لو صفان لا یجتمعان فی ارض واحدة و سبب تحقیق واحد و هو الارض النامیة الا انہ یعتبر فی العشر
 تحقیقاً و فی الخراج تقدیراً و لہذا ایضا فان اے الارض و علی هذا الخلاف الزکوۃ مع احدہما۔ زمین خراج کی
 پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے اور شافعی نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کیے جائیگے کیونکہ یہ دو حق مختلف
 ہیں جو دو محل میں دو مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ منافات نہیں ہے (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب

قوت پیدا ایش کے ہر اور عشر پیداوار پر سبب حقیقی پیدائش کے ہر) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دو وزن جمع ہونگے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو انکا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو قدر آبر و شرف و فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطرح خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحیحہ رضی اللہ عنہم سے بھی دو وزن کا جمع کرنا مروی نہیں ہے۔ صفت) اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی دینے پیداوار والی زمین ہے صرف اتنا فرق ہے کہ عشر حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں نقد پری پیداوار یعنی قدرت ذراعت معتبر ہے اور حقیقتہ زمین ہی سبب ہے اسی واسطے دو وزن کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی ہوتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین اور ایسا ہی اخلاف زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے ہیں ہے۔ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بنصرہ تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک زمین زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہے۔ ولایت کر الخراج بتکرار الخراج فی سنتہ لان عمرہ لم یوظف مکررا بخلاف الخراج لانه لا یتحقق عشر الا بوجوبہ فی کل خارج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں لیا جائیگا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی زمین سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیرہ کے بیان میں ہے۔ جزیرہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنف نے دو وزن کے بیان فرمایا۔ وہی علی الضررین جزیرہ توضع بالتراضی والصلح فقہر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل بخران علی الف و ما یبئ حلیہ ولان الموجب ہو التراضی فلا یجوز لہما الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیرہ دو قسم ہے ایک جزیرہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اسکی مقدار وہی ہوگی جیسے دو وزن نے اتفاق کیا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بخران سے ایک ہزار دو سو حلیہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو جبر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ واضح ہو کہ صلح بخران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسطرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لغار سے بخران سے دو ہزار حلیہ پر صلح کی کہ نصف تو! نصف میں ادا کیا کوں اور باقی ادا جب میں ادا کیا کوں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور ناریت دین اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہونگے یہاں تک کہ وہ اس دین اس شرط پر صلح کہ انکا کوئی گرجا منہم نہ کیا جائیگا اور انکا قس نہیں کلا جائیگا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاوینگے جب تک کہ کوئی نئی بات نہ کریں یا سود نہ کھادیں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حلیہ کے معنی ایک ازار اور ایک چادر ہے اور اس حدیث کے راوی سب فقہ ہیں سوائے اسکے کہ مدی رح نے شاید ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل بخران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیرہ ہے جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہوگا۔ و جزیرہ یتدی الامام وضعها اذا غلب الامام علی اللغار وافرہم علی الخبم۔ اور دوم وہ جزیرہ جو امام المسلمین کافروں پر ابتداء کر کے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر انکو انکی املاک پر باقی بچوڑ

فت یعنی امام نے بزرگ شہر کسی ملک کفر کو فتح کر کے کاغذات بر احسان کیا اور انکو انکے گھر و راضی وغیرہ پر بدستور
باقی رکھا اور ان پر جزیرہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیرہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیض علی الغنی انطاہر الغنی
فی کل ستمہ ثمانیۃ واربعمین و رہما یا خد نہم فی کل شہر اربعۃ وراہم۔ پس ایسے تو نگر بر جکی تو نگر کی کئی طار ہوا سالانہ
اڑھتالیس درم باندھیکا کہ ہر ماہ اسے چار درم لیے جاوینگے۔ و علی وسط الحال اربعۃ و عشرين و رہما فی کل شہر
درہمین۔ اور متوسط حالات والے پر سالانہ چوبیس درم باندھیکا کہ ماہواری دو درم لیے جاوینگے۔ و علی الفقیر المقتل
اشنی عشر و رہما۔ اور جبکہ پاس کچھ مال جمع نہیں ہو کر مردہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہو تو اس پر بارہ درم سالانہ باندھیکا۔
فت الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جزیرہ رکھا جائیگا حتی کہ جو شخص ابانج۔ لکھا ہو اس پر جزیرہ نہیں اگرچہ مال
ہو۔ اور مالدار کی کا اعتبار بقول فقیر ابو جعفر رحمہ کے ہر ملک کی عادت و عرف بڑھے پس جو شخص جس شہر میں الدار تو نگر
شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیرہ ہے۔ و ہذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے
نزدیک ہے۔ و قال الشافعی رحمہ فیض علی کل حاکم دینار او مائیدل الدینار۔ اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ ہر بالغ
پر ایک دینار یا جو سادی دینار ہو باندھے۔ الغنی و الفقیر فی ذلک سواء۔ اس میں تو نگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔
لقولہ علیہ السلام لمعاذ بن خذ من کل حاکم و حالہ دینار او عدلہ معاشرہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی
عنه کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معاف لے اور معاف ایک قسم کے یعنی کپڑے ہوتے ہیں۔ من غیر فصل
بدون تفصیل کے فت۔ یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و نگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ سے
ہر فقیر و نگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہوا ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل
حتی لا یجب علی من لا یجوز قتله بسبب الکفر کالذراری والنسوان و ہذا المعنی فیظم الفقیر والغنی و مذہبنا انتقل
عن عمر و عثمان و علی رضہ و لم ینکر علیہم احد من المهاجرین و الانصار ولا نہ وجب النصرة للقاتلہ فتجب علی القاتل
بمنزلة خراج الارض و ہذا لانه وجب بدلا عن النصرة بالنفس و المال و ذلک یتفاوت بکثرة الوفرة و قلتہ فلذا
ما ہو بدله و ما رواہ محمد بن علی ان کان ذلک صلحا و لہذا امرہ بالاخذ من الحاکمۃ وان کان ذلک لا یؤخذ منها الجزیۃ
اور شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جس کا قتل
بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ عظمیٰ و فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب
حضرت عمر و عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور مهاجرین و انصار میں سے کسی نے انہیں انکار نہیں کیا ہے اور
اس دلیل سے کہ جزیرہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لیے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیرہ بھی متفاوت واجب ہوگا اور یہ ہوا
ہے کہ جزیرہ واجب ہونا جان و مال کی مدد کے بدلے ہوا ہے اور یہ لمجاہد کثرت مال و قلت مال کے متفاوت ہوتا ہے تو جو اسکے
عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع
ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیرہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیرہ نہیں لیا جاتا ہے فت۔ ابوداؤد و ترمذی
و ابن ابی شیبہ کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبد الرزاق و ابن مردویہ اور مرسل ابوداؤد و میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور
ہیں لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ سمرقنتی تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیرہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب سناؤ
صحیح ہے تو اس دلیل سے اسکو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بیعت
سے صلح میں ایسا ہی ہوا ہے۔ قال و توضع الجزیۃ علی اہل الکتاب و المجوس لقولہ تعالیٰ من الذین اوتوا
الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ و وضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر

جز یہ باندھا جائیگا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ
 الاۃ۔ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہاں تک کہ دے جز یہ دین الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیرہ باندھا
 فس۔ یعنی مجوس بحر سے جزیرہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدۃ الاوثان من النجس وفیہ خلاف
 الشافعی رحمہ اللہ یقول ان القتال واجب لقولہ تعدلے وقالتوہم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اہل الکتاب
 بالکتاب و فی حق المجوس بالخبر فقیہ من وراہہم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقہم فیجوز ضرب الجزیۃ علیہم اذ
 کل واحد منہما یشتمل علی سلب انفس منہم فانه ملکب ویودی اسے المسلمین و نفقۃ فی کسبہ۔ اور عجم کے
 بت پرستوں پر بھی باندھا جائیگا (مگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہوگا) اور شافعی نے
 اس میں اختلاف کیا وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہو بدلیل قولہ تعالیٰ وقالتوہم یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافروں سے قتال
 کرو اور یہ عام ہو سکتا ہے اور خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کر کے جزیرہ لینا اہل کتاب کے حق میں بمعنی
 قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو اسوائے انکے بت پرست و غیرہ اپنی اصل پر لینے قتال پرست
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہو تو ان پر جزیرہ باندھنا بھی جائز ہو کیونکہ رقیق بنانا اور جزیرہ
 باندھنا ہر ایک سے انکی ذات چھین لینا لازم ہو تاکہ فساد نکوین چنانچہ وہ کمائی کر کے مسلمانوں کو ادا کرتا ہو اور اسکا ہانا
 نفقہ بھی اسکی کمائی سے ہوتا ہو۔ وان ظہر علیہم قبل ذلک فہم و نسا و ہم و صبیانہم فی الجواز استرقاقہم۔ اور
 اگر جزیرہ باندھنے سے پہلے مجاہدین ان پر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد و عورتیں و بچے مسلمانوں کے واسطے
 غنیمت ہیں کیونکہ انکو رقیق بنانا جائز ہو۔ ولا یضع علی عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان
 کفرہما قد تغلط اما مشرکوا العرب فلان ابنی علیہ السلام نشا بین اظہر ہم والقرآن نزل بلغنہم فالعجز
 فی حقہم اظہر و اما المرتد فلانہ کفر برہ بعد ما ہدے للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفرقین
 الا الاسلام او السیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا
 اور عرب کے بت پرستوں پر جزیرہ نہیں باندھا جائیگا اور مرتدین پر بھی جزیرہ نہیں خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں
 کا کفر بہت سخت ہو گیا چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اسوجہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انھیں کے درمیان پیدا ہوئے
 اور قرآن مجید انھیں کی زبان میں نازل ہوا تو انکے حق میں معجزہ بہت ظاہر ہو رہا مرتد تو اسکی سختی اسوجہ سے ہے کہ اُس نے پہلے
 اسلام کی ہدایت پائی اور اسکی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اُس نے اللہ عز و جل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے
 اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزا سے سخت باوین اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے
 جائیں گے اور اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے فس۔ یعنی انکا کفر شدید ہو اور رقیق بنانا بعد فتح وغلبہ کے جزا اور ظلام
 یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیرہ دنیا قبول کریں تو قبول نہوگا۔ واذ ظہر علیہم فساد و ہم و صبیانہم فی لان ابا بکر
 الصدیق رضی اللہ عنہ استرق السوان بنی حنیف و صبیانہم لما ارتدوا و قسمہم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان
 نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو انکی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ
 نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کیے فس۔ یہ قوم سیلہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعویٰ کیا اور بعد وفات حضرت
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین و انصار کا ایک لشکر لے کر داری خالہ ابن الولید کے ان
 مرتدوں پر روانہ کیا اور بنو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑے کوٹھے اور سخت قتال واقع ہوا

چنانچہ حضرت ابو جہلہ انصاری و نضر بن انس اور ایک جماعت قرار صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فتح دی اور مسیلہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اُسکے بطن سے محمد بن علی پیدا ہوئے اسی واسطے انکو محمد بن الحنفیہ کہتے ہیں۔ یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالہم قتل لما ذکرنا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائیگا بوجہ مذکورہ بالا۔ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہو اس سے سیاست اسلام کے کچھ قبول نہوگا۔ ولا جزیۃ علی امرأہ ولا صبی لانہما وجبت بدلا عن القتل او عن القتال۔ ہم لا یقتل ان ولا یقاتلان لعدم الابلیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہو کیونکہ جزیہ واجب ہونا مسلمانوں کے قتل کا بدلہ ہو یا بچہ ہر بن کے قاتل میں مدد ہو اور طفل و عورت قتل نہیں کجاتی ہیں اور نہ انہیں لڑائی کی لیاقت ہو۔ پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہو۔ قال ولا زمن ولا غمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا عن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ لیقفل فی الخلیۃ اذا کان لہ رلے۔ اور بچے پر جبکہ کوئی عضو نہ ارد ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہو اور یہی حکم فلج مارے ہوئے اور بوڑھے بھوس کا ہو کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہو اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اُسکے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں مارے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہو۔ ولا علی فقیر غیر معتقل خلافا لشافعی رحمہ اللہ اطلاق حدیث معاذ بن عمرو و لسان عثمان رحمہما علیہ فقیر غیر معتقل و ذلک بخبر من الصحابۃ رضی اللہ عنہم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقۃ لہا فکذا ہذا الخراج والحدیث محمول علی المعتقل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہو جسکی کمائی اُسکی ذات سے لائے نہ ہو اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہو اور دلیل اُنکی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بطریق اطلاق ہو چنانچہ اوپر گذر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کرو اور جاری دلیل یہ ہو کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اُسکی کفایت سے پتا نہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسکو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور میں جائز رکھا اور دوسری دلیل یہ ہو کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جاتا جاکو برداشت نہیں کر سکتی ہو اسی طرح یہ خراج یعنی جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جاتا جو اسکو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہو کہ جسکی کمائی اُسکے خرچ سے بچتی ہو۔ ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والحدیث بروام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقہم وعن النضرۃ فی حقہم علی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک۔ اور مملوک و مکاتب و مدبر و ام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائیگا کیونکہ جزیہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہو اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہو یعنی یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے و اسکے عوض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب نہوگا۔ یعنی جزیہ جن لوگوں سے لیا جاتا ہو اُسکا سبب دامن میں ایک یہ کہ ذبیون کے لحاظ سے وہ اُنکے قتل کا عوض ہو اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدلہ ہو پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہو پس جب چھڑا گیا تو اس پر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امداد ملے گی اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہو پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائیگا۔ ولا یؤدی عنہم الا سیم لانہم تحملوا الزیادۃ۔ سببہم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی اُنکی طرف سے نہیں ادا کریں گے کیونکہ مملوکوں کے سبب سے اُنکی حیثیت سے زیادہ اُن پر واجب ہونا چاہیے۔

ولا توضع علی الرہبان الذین لا یخاطبون الناس کذا ذکر ہمنا و ذکر محمد رحم عن ابی حنیفہ
انہ توضع علیہم اذا كانوا یقدرون علی العمل و ہو قول ابی یوسف رحم وجه الوضع علیہم
ان القدرۃ علی العمل ہوالذی ضیعہما فصار کتعطیل الارض الخراجیۃ و وجه الوضع علیہم انہ
لا قتل علیہم اذا كانوا لا یخاطبون الناس و الحجزیۃ فی حقہم لاسقاط القتل ولا بد ان یکون
المعتل صحیحاً و یمکن فی بعضہ فی اکثر السنۃ - اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا جو لوگوں
سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے باہر اپنے جھوپڑے میں تنہا رہتے ہیں ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور
امام محمد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور
اس روایت کی وجہ یہ ہو کہ کمائی کی قدرت اسے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور ان پر جزیہ
نہونے کی وجہ یہ ہو کہ ان پر قتل نہیں ہو جبکہ وہ لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط
ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس ان پر نہ لگا اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور
ہو کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے - وہن اسلم و علیہ جزیۃ سقطت و کذلک اذا
مات کافر اخلا فلا شافی رحم فیہما لہا وجبت بدل عن العصۃ او عن السکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا یقط
عنه المعوض بہذا العارض کمافی الاجرۃ و الصلح عن دم العمد و لنا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیۃ ولا نہا
وجبت عقوبۃ علی الکفر و لہذا تسم جزیۃ وہی و الجزاء واحد و عقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت
ولان شرع العقوبۃ فی الدنیا لا یمکن الا لدفع الشر و قد انقبح بالموت والاسلام ولا نہا وجبت بدل
عن النصرۃ فی حقنا وقد قدر علیہا بنفسہ بعد الاسلام و العصۃ تثبت بکونہ آدمی و الذمی لیکن ملک
نفسہ فلا یسعی لا یجاب بدل العصۃ و السکنی - اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اُس پر جزیہ باقی ہو تو وہ ساقط ہو گیا اور
اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہو اُنکی دلیل یہ ہو کہ جزیہ
تو اُسکی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اسکا عوض
بوجہ اسلام یا موت کے ساقط ہو گیا جیسے اُسنے کوئی چیز کرایہ لیکر اپنا نفع اُٹھایا یا عہد آخن کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض
صلح اُسکے مرنے یا مسلمان ہوجانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہوگا (رواہ ابو داؤد و الترمذی و احمد و الدارقطنی) - اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اسکا
یہ معنی بیان کیا کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اُس پر جزیہ نہیں ہے اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسطہ میں حدیث حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے (صحیح) اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے
اور جزیہ و جزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہوجاتی ہے اور بعد مرنے کے اُس پر قائم نہیں کیجاتی ہے اور
اسواسطے کہ دنیا میں عقوبت موت ایسے شروع ہو کہ اُسکی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو گئی
اور اسواسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نفرت کا عوض ہے یعنی وہ بوجہ کفر کے مدونین کر سکتا تو اُس پر جزیہ واجب
ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا رہا یہ کہ شافعی نے اسکو حفاظت و سکونت کا عوض قرار
دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اُسکے آدمی ہونے کے ثابت ہے اور اُسکی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت
کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں - فان اجمعت علیہ الحولان تداخلت الجزیۃان و فی الجامع
الضعیف و من لم یؤخذ منہ خراج راسہ حتی مضت السنۃ و جارت سنۃ اخری لم یؤخذ و ہذا عند ابی حنیفہ رحم

وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما یؤخذ منه وهو قال الشافعی رحمہما ان مات عند تمام السنۃ لم یؤخذ منه فی قولہم سبیا
وکنہ لک ان مات فی بعض السنۃ اما مسالۃ الموت فقد ذکرنا ہا و قبل خراج الارض علی ہذا الخلاف قلیل
لا تداخل فیہ بالاتفاق لہما فی الخلافۃ ان الخراج وجب عوضا والا عواص اذا اجتمعت واکن استیفاؤہا
تستونی وقد اکن فیما نحن فیہ بعد توالت السنین بخلاف ما اذا اسلم لانه تعذر استیفاؤہ ولابی حنیفۃ
انہا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناہ ولہذا لا تقبل منه لولعل علی ید نائبہ فی اصح الروایات
بل یقف ان یاتی بنفسہ فیعطی قائما والقابض منه قاعدہ فی روایۃ یاخذ بتلخیصہ ویزہ ہذا ویقول عظمی
الجزیرۃ یا ذمی وقیل عدو اللہ ثبت انہ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحمد ودولانہا وجبت
بدلا عن القتل فی حقہم وعن النصرۃ فی حقہا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لان الماضی لان القتل انما یتصور
الحراب قائم فی الحال لا الحراب ماض وکذا النصرۃ فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول
محمد رحمہ فی الجزیرۃ فی الجامع الصغیر وجارت سنۃ اخرى جملہ بعض المشائخ رحمہ علیہ المضى مجازا وقال ابو یوسف
بآخر السنۃ فلا بد من المضى للتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض ہو مجزئ علی حقیقۃ والوجوب
عند ابی حنیفۃ رحمہ باول الحول یتحقق الاجتماع بمجرد المجئ والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول
وعند الشافعی رحمہ فی آخرہ اعتبارا بالزکوۃ ولنا ان ما وجب بدلا عنہ لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما فرزناہ
فتعذر ابجاہ بعد مضى الحول فادعنا ہا فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دوسرے چڑھ گئے تو دوزن جزیرہ ایک مین لمجاہینگے
یعنی ایک ہی جزیرہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر مین مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیرہ نہیں لیا گیا ہوا شک کہ سال گذر کر دوسرا
سال آگیا تو اس سے گذشتہ جزیرہ نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیرہ
لے لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول مین اس سے گذشتہ
جزیرہ نہیں لیا جائیگا اور اسی طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا مسئلہ ہم اوپر ذکر
کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج مین بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ خراج مین بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا
(یس اختلاف اس صورت مین ہے کہ جب ذمی پر دوسال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائیگا اور صاحبین کے
نزدیک نہیں ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب مجتمع ہو جائیں اور
انکا حاصل کرنا بھر پور ممکن ہو تو وہ وصول کر لیے جائینگے اور بیان جو صورت ہے اس مین چند سال پہلے درجے گذرنے کے
بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کہ چونکہ کافر ہر بخلاف اسکے اگر مسلمان ہو گیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا مین یہ جزیرہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب
کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اس سے یہ ہے کہ قبل نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اسکو یہی حکم دیا جاتا ہے کہ خود لا کر کھڑے
ہو کر امام یا اسکے نائب کے سامنے ہو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے اور ایک روایت مین یہ آیا کہ جزیرہ وصول کرنے والا ذمی کے
سینہ پر گلے کے پاس اسکا کپڑا بکڑا کر ہلا دے اور کہے کہ او ذمی جزیرہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اسے دشمن
خدا جزیرہ دے بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیرہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جب جمع ہو جاتے ہیں تو ہا ہم تداخل
ہو جاتے ہیں جیسے حدود مین ہے (مثلا ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا ہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا
اور سب کا دعویٰ آپر مجتمع ہو گیا تو سب کے واسطے اسکو ایک بار حد قذف اری جائیگی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں
کے حق مین جزیرہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق مین عوض نفرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے

ہوتا ہے نہ زمانہ گزشتہ کے لیے کیونکہ قتل جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گزشتہ لڑائی کے لیے اور اسی طرح نصرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی یعنی اب اسکی حاجت نہیں ہے چھپ واضح ہو کہ امام مجاہد نے جزیہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اسکو بعض مشائخ نے مجازاً گنہ جانے پر مجبور کیا یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضروری تاکہ دو دن سال کا جزیہ جمع ہو کر تیسرا ہو جائے اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابتداء سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دو دن سال کے جزیہ جمع ہو جاتا ہے اور اصح یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے اور ثانی کے نزدیک ہر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیہ جس چیز کا بدلہ ہے یعنی قتل و نصرت تو اسکا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا مستعد ہر پس بنے اسکو ابتداء سال میں واجب ٹھہرایا۔

فصل - ذمہ داروں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں - ولا یجوز احداث بیعة ولا کنیسة فی دار الاسلام لقوله علیہ السلام لا خصاص فی الاسلام ولا کنیسة والمراد احداثا - جائز نہیں ہے کہ دار الاسلام میں جدیدہ بیعہ یا کنیسیہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خفی ہونا نہیں ہے اور کنیسیہ نہیں ہے - اس سے مراد یہ ہے کہ جدیدہ کنیسیہ بنانا نہیں ہے۔ اس حدیث کو بعضی و ابو علیہ نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیعہ عبادت گاہ ہو اور کنیسیہ مسجد نصاریٰ یا اسکے برعکس ہے اور چونکہ نصرا بنوں میں سے بعضے درویش اپنے آرتناسل کو تائید وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے جھوٹ جائیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قلعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے - وان اہرمست البیع والکنس القديمة اعادوا ولا ان الا نیتہ الاتبعی امک ولما اقر ہم الامام فقہر عبدالمہم الاعادة الا انہم لا یکنون من نقلہا لان احداث فی الحقیقة والصومعة للتخلی فیہا بمنزلة البیعة بخلاف موضع الصلوة فی البیت لانه تبع للکس و هذا فی الامصار دون القری لان الامصار ہی التي تقام فیہا الشعائر فلا تارض فی اہلہا زما یخالفہا وقیل نے دیار نامینوں میں ذلک فی القری ایضاً لان فیہا بعض الشعائر والمراد عن صاحب المذہب فی قری الکوفة لان اکثر ہا اہل الذمۃ و فی ارض العرب مینعون من ذلک فی امصار ما وقرہا لقوله علیہ السلام یمنع دینان فی جزیرۃ العرب - اور اگر ایرانی بیعہ یا کنیسیہ بنائے جو کسی تو انکو دوبارہ بنالین کیونکہ عارت ہمیشہ نہیں مانتی رہتی ہے اور جب امام نے ذمہ دار کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنائے کا عہد دیا لیکن ذمہ دار کو یہ قدرت نہیں دی جائیگی کہ اسکو شہر میں دوسری جگہ منتقل کرے کیونکہ درحقیقت جدیدہ بنانے میں داخل ہے اور انکو تنہائی کا عبادت خانہ جسکو صومعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دی جائیگی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہے بخلاف اسکے کہ زمین عبادت کے لیے کوئی جگہ بنانا جائز ہے کیونکہ وہ سکونت کے محل ہے اور یہ سب حکم مذکور ہوا شہروں کے واسطے ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے کیونکہ اسلام شعائر شہروں ہی میں ظاہر کے جلتے ہیں تو انکے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائیگا اور شمس الاممہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار میں ذمہ دار کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائیگا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابو حنیفہ سے جواز کی روایت کوفہ کے دیہات میں ہے کیونکہ وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و گاؤں سب میں ان باتوں سے مخالفت کی جائیگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہونگے - رواہ الکب و اسحاق و عبد الرزاق و غیرہ

فی الصلاح - قال و یؤخذ اہل الذمۃ بالتیمیز عن المسلمین فی ذمہم و مر اکبہم و سر و جہم و قلا نسہم فلا یرکبون
 النحل ولا یعلون بالسلح و فی الجامع الصغیر و یؤخذ اہل الذمۃ بانہما را لکشیجات و الکوہ علی السروج
 الکی ہی کبیۃ الکف و انما یؤخذون بذلک اظہار العنار علیہم و صیانہ لضعفہ للمسلمین و لان المسلم
 یکرہم و الذمی یہان و لا یتبہ بالسلام و یضیق علیہ الطریق فلہم تلمن علامۃ فمیزۃ قلعلہ لیاہل معاملۃ المسلمین و
 ذلک لایجوز و علامۃ تجب ان یکون خیطا علیہا حسن الصوف یشدہ علی وسطہ دون الزنار من الابر لیسیم
 فانه جفا فی حق اہل الاسلام و یجب ان یمیز نسائہم عن نساہن فی الطریقات و انہما یتحمل
 علی دورہم علامۃ کیلا یقصف علیہا سائل یدعو لہم بالمغفرۃ قالوا الا حق ان لا یرکبوا الا للضرورة
 و اذا رکبوا للضرورة فلیزولوا فی جامع المسلمین فان لزمۃ ضرورۃ اتخذوا سراجا بالصفۃ الکی تقدست
 و یمنعون عن لباس تختص بہ اہل العلم و الزہد و الشرف - اور ذمیون سے مواخذہ کیا جائیگا کہ اپنی لباس
 و سواری و زین و ٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں کیسے مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہوں
 اور تمہیں نہ لگاؤں اور جامع صغیر میں مذکور ہو کہ ذمی ماخوذ کیے جائینگے کہ اپنی زنا را ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار
 ہوں جو خچروں و گدھوں کے پالان کی صورت ہو اور یہ مواخذہ فقط اس واسطے ہو کہ اسکا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدہ
 کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہو اور ذمی کی امانت کی جاتی ہو اور پہلے انکو اسلام
 نہ کیا جائیگا اور ان پر اسعہ ننگ کیا جائیگا پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید انکے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جائے
 اور یہ جائز نہیں ہو اور واجب ہو کہ علامت کے واسطے سوت یا بالون کا موٹا ڈورا ہو جو کہ اپنی کمر میں باندھے اور ریشم
 کی زنا را نہ ہو کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہو کہ ذمیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و
 حماموں میں جدا کی جائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کر دی جائیں تاکہ سائل
 انکے دروازوں پر کھڑا ہو کر انکے لیے مغفرت کی دعا کرے اور ہمارے مسلح شخص نے فرمایا کہ بہتر یہ ہو کہ ذمیوں کو سواری کی
 اجازت نہ ہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہان مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں ان پر پین بھر اگر انکے
 ساتھ ضرورت لازمی ہو تو وہ ایک اکاف کی صورت کی زین بناوے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائیگا جو
 عالموں و زنا ہوں و شرفاء کے ساتھ مخصوص ہو - کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہو جس سے ذمی محروم ہیں - و من
 امتنع من الجزیرۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی مسلمۃ لم یتعوض عہدہ لان الغایۃ الکی
 یتقۃ بہا القتال التزام الجزیرۃ لا اداؤہا و الالتزام باقی و قال الشافعی رحمہ سب النبی علیہ السلام
 لیکون نقضاً لانیہ لو کان مسلماً ینقض ایمانہ فلذا ینقض ایمانہ اذ عقد الذمۃ خلف عہدہ و لانا ان سب النبی
 علیہ السلام کفر منہ و الکفر مقارن لایمنۃ فالطاری لایرفعہ - اور جس ذمی نے جو یہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اسنے
 کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اسکا ذمی ہونے کا معاہدہ
 نہیں ہوئیگا کیونکہ قتال جس حد پر بنتی ہوتا ہو وہ یہ ہو کہ کافر اپنے اوپر جو یہ لازم کرے اور اسکو ادا کرنے پر بنتی نہیں ہو
 جو یہ کا التزام ابھی باقی ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی طرف سے عہد شکنی ہو کیونکہ
 اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اسکا ایمان ٹوٹ جاتا پس اسی طرح اسکا امان بھی ٹوٹ جائیگا اس واسطے کہ امان کا عہد بجا ہے
 ایمان کے ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی جانب سے کفر ہو اور ذمی بنانے کے
 وقت جو کفر اسکے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے ملے نہ ہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہو وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کرے گا و تمہیں

کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اُسکے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی امانت ہو پس اس ہودی کا قتل اولیٰ ہو اور درالمتقی میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کرے اور اگر اُسے اعلان کیا یا عادت کر لی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جائیگا۔ کافی رد المحتار۔ اور حدیث میں ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہو پس محمد ابن سلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اُسکو قتل کیا۔ سکا رواہ البخاری اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن اخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کر دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی فرج کیا کرتا تھا اُسکو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اُسکو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اُسکو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و زبیر کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انھوں نے اُسکو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی ہریرہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے مین کا حاکم تھا اُسکو خبر پہونچی کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہے پس مہاجر نے اُسکو پکڑ کر اُسکا ہاتھ کاٹا اور اُسکے دانت توڑ دیے یہ خبر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو پہونچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اُس عورت کو قتل کر دے اور ابو داؤد و ترمذی نے ابی ہریرہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اُسوقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اُسے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ دروداہ البیہقی و المعجم۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے مین اُسکے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق و شافعی و غیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامر بن کا قول ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جز یہ لیکر اُسکا قتل جب ہی تک موقوف رہیگا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اُسے بدگوئی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی و تکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا و ہذا ہو الحق و اللہ تعالیٰ اعلم۔ قال و لا ینقض العہد الا وان یتحقق بدرا الحرب او یغلبون علی موضع فجاروننا لانہم صاروا حرا باعلینا فکسر عقد الذمۃ عن الفائدۃ و ہو دفع شر الحراب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹتا مگر اگر وہ دارالحرب میں جانے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بقاء ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ و اذا انقض الذمی العہد فهو بمنزلۃ المرتد معناه فی الحکم بموتہ بالحق لانہ التحق بالاموات و کذا فی حکم ما حمله من مالہ الا انہ لو افسر لیترق بخلاف المرتد۔ موجود ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اُسکا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دارالحرب میں مل جانے سے اُسکے موت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیوں سے مل گیا (حتی کہ مرتد کی طرح اُسکا ترکہ تقسیم کر دیا جائیگا۔) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اُسکا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دارالحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہو تو اُسکا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائیگا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو قریق بنا یا جائیگا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے گا۔

فصل۔ بغارے بنی ثعلب کے بیان میں فن۔ یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں جو زبانیہ جاہلیت میں

نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیرہ طلب کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ تم عرب ہیں مجھے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں منکر سے متقہ نہیں لوں گا یہ سنکر بعضے تغلبی بھاگ کر نصارائے روم میں مل گئے پس نعمان ابن زید سے عرض کیا یا امیر المؤمنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں انکو جزیرہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے اسے جزیرہ وصول کر دین اور دشمنوں کو انکی مدد نہ دین پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دو خندہ انکے مردوں و عورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ و نصاریٰ بنی تغلبہ یؤخذ من أموالهم ضعف ما یؤخذ من المسلمین من الزکوۃ لان عمر بن الخطاب صما حکم علی ذلک بحضرة من الصحابة۔ اور نصاریٰ تغلب کے اموال میں سے اسکا دو خندہ لیا جائیگا جو مسلمانوں سے زکوۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں اسے اس طور پر صما کر لیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ و یؤخذ من نسائهم ولا یؤخذ من صبیانہم لان الصالح وقع علی الصدقة المقضا عفة والصدقة تجب علیہن دون الصبیان فلما مضی وقت قال زفر بن زفر لا یؤخذ من نسائهم البضا وهو قول الشافعی رحمہ اللہ جزیرہ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر بن زید جزیرہ قسموہا ما شئتم ولہذا تصرف مصارف الجزیرۃ ولا جزیرۃ علی النساء و لست ان مال وجب بالصالح والمرأۃ من اہل وجوب مثله علیہا والمصرف مصلح المسلمین لانه مال بیت المال و ذلک لا یخص بالجزیرۃ الا ترے انہ لا یراعی فیہ شراطہا۔ اور تغلیبوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائیگا اور انکے اطفال سے نہیں لیا جائیگا کیونکہ صلح تو دو خندہ زکوۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوۃ عورتوں پر واجب ہوئی ہے جو بچوں پر نہیں ملتی ہے تو دو خندہ کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیرہ ہے جو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیرہ آؤ تم اسکا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسکا وجہ سے وہ جزیرہ کے مصارف میں خرچ ہو تا ہے اور عورتوں پر جزیرہ نہیں ہوتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح ہیں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیونکہ یہ دیکھتے ہو کہ اس میں جزیرہ کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے مثلاً ناب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور غلام کے ادا کرے۔ وغیر ذلک۔ و یضع علی مولی التغلبی الخراج اے الجزیرہ و خراج الارض بمنزلہ مولی القریۃ وقال زفر بن زفر لا یضع لقولہ علیہ السلام ان مولی القوم منہم الا ترے ان مولی الهاشمی لم یحق بہ فی حق حرمة الصدقة ولنا انہ تخفیف و المولے لا یحق بالاصل فیہ ولہذا توضع الجزیرۃ علی مولی المسلم اذا کان نصرا یا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرامات تثبت بالشبهات فالحق المولے بالہاشمی فی حقہ ولا یلزم مولی الغنی حیث لا تحرم علیہ الصدقة لان الغنی من الہب و انما الغنی مانع ولم یوجد فی حق المولے اما لہاشمی فلیس بابل لہذا الصلۃ اصلا لا یزید لشرفہ و کرامتہ عن اوساخ الناس فالحق بہ مولاد۔ اور تغلبی کے مولی پر بھی جزیرہ و زمین کا خراج باندھا جائیگا جیسے ہاشمی کے مولی پر باندھا جاتا ہے لیکن اگر ہاشمی نے کسی کا غلام کو آزاد کیا تو اس پر جزیرہ و خراج باندھا جائیگا اسی طرح تغلبی کے مولی سے بھی دو خندہ نہیں بلکہ جزیرہ و خراج لیا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولی سے بھی دو خندہ لیا جائیگا کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہو ابھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ قریہ حرام لوگے میں ہاشمی کا مولی بھی ہاشمی کے ساتھ لاف ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دو خندہ لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا

اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لائق نہ ہو گا اسی واسطے مسلمان کے آزاد کیے ہوئے پر جبکہ وہ شلہ نصرانی ہو جزیرہ باندھا جاتا ہے بخلاف صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمات کا ثبوت مشبہات سے ہو جاتا ہے حرمت کے باب میں ہاشمی کے ساتھ اسکے آزاد کیے ہوئے غلام کو ملا گیا (اگر کہا جائے کہ تو مکر کے آزاد کیے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا کیونکہ مشبہ موجود ہے تو جواب دیا کہ) تو مکر کے مولیٰ سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تو مکر پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تو مکر آدمی کو صدقہ لینے کی یافت ہے اگرچہ بالفعل تو مکر ہی اسکو مانے ہو اور تو مکر کے آزاد کیے ہوئے میں تو مکر ہی موجود نہیں ہے اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی یافت ہی نہیں ہے اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگوں کے میں کیل سے محفوظ کیا گیا ہے تو اسکا آزاد کیا ہوا غلام بھی اسکے ساتھ ملا دیا گیا۔ قال و ما جباہ الامام من الخراج و من ہول بنی تغلب و ما اہداه اہل الحرب الی الامام و الجزیرۃ یصرف فی مصالح المسلمین کسب الثغور و بناء القناطر و الحبور و یعطی قضاۃ المسلمین و علمائہم منہ ما یفہم و ینفع منہ ارزاق المقاتلہ و ذراریہ لانہ مال بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قتال و ہو معد لمصلح المسلمین و ہولار علمتہم و نفقۃ الذراری علی الاباء فلم یعطوا کفایتہم لاحتاجوا الی الاکتساب و لا یفرعون للقتال۔ امام نے جو کچھ کہ تخرج و اموال بنی تغلب اور بدیہ اہل حرب سے اور جزیرہ سے جمع کیا ہے اسکو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرے جیسے دارالاسلام کی سرحد کو لشکروں سے مضبوط کرے اور دریائوں و نہروں کے پل بنادے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں و علماء کو انکی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور انکے اہل و عیال کا رزق دیوے اسواسطے کہ یہ بیت المال کامل ہو کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اسواسطے مہیا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصیحتوں میں کام آوے اور یہ لوگ جسکا ذکر ہوا سب مسلمانوں ہی کے واسطے کار کرتے ہیں اور آل و اولاد کا نفقہ انکے باپ پر واجب ہوتا ہے یہ اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو انکو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فائدہ نہونگے۔ و درصفت کی روایت تھیں سے طالب علم بھی داخل ہیں۔ صفت۔ و من مات فی نصف سنۃ فلا شیء لہ من العطاء لانہ فزع صلوٰۃ و لیس یدین و لہذا سے عطاء فلا ینک قبل القبض و لیقط بالموت و اہل العطاء فی زماننا مثل القاضی و المدرس و المفتی و الشیخ و علم و غیرہ میں سے شخص نصف سال میں (یا آخر سال میں ع۔) مر گیا تو عطاء میں سے اسکے واسطے کچھ نہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور فرض نہیں ہے اسی واسطے اسکو عطاء کہتے ہیں تو قبضہ سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور جہاد سے دانا میں اہل عطاء قاضی و مفتی و مدرس ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطاء میں سے شمار ہوتا تھا اور ہم مخفرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے عطا تھا۔ اصلی کافروں کے احکام مشرور ع۔ کہے چنانچہ نہرایا۔

باب احکام المرتدین

باب مرتدون کے احکام میں ہے۔ قال و اذا ارتد المسلم عن الاسلام و العیاذ باللہ عرض علیہ الاسلام فان کانت لہ شبہۃ کشف عنہ لانہ عساہ اعترتہ شبہۃ فترج و فیہ وقع شرہ باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغۃ۔ اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اسپر اسلام پیش کیا جائیگا پھر اگر اسکو کوئی شبہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اسکو کوئی شبہ ایسا پیدا ہو گیا ہو

تو وہ زائل کر دیا جائے اور اسکی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوت اسلام اُسکو پہنچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثۃ ایام فان اسلم ولا قتل وفي الجاح الصغیر المرتد یعرض علیہ الاسلام حرا کان او عبد فان اسلم قتل و تاویل الاول انہ یستعمل فیہم ثلثۃ ایام لانہما مدۃ ضربت لایطاع الا عذرو عن ابی حنیفہ رحمہ و ابی یوسف رحمہ انہ یستحب ان یؤجلہ ثلثۃ ایام طلب ذلک اولم یطلب وعن الشافعی رحمہ ان علی الامم ان یؤجلہ ثلثۃ ایام ولا یجل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یكون عن شبهة طاهر فلا بد من مدۃ یکنہ التامل فقد رناہ بالثالث ولنا قولہ تعالیٰ فاقتلوا المشرکین من غیر قید الاہمال وکذا قولہ علیہ السلام من بدل دینہ فاقتلہ ولانہ کافر حربی بلغۃ الدعۃ فیقتل للمحال من غیر استہمال و ہذا لانہ لایجوز تاخیر الواجب لامر مہوم ولا فرق بین المحر والعبد لا طلاق الدلائل وکیفیۃ توبۃ ان یتبرع عن الادیان کلہا سوی الاسلام لانہ لا دین لہ ولو تبرع عما اتقل الیہ کفاه لم یحصل المقصود۔ اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دی جائیگی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دے اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا ایسا ہر کسی مشہور سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضرور ہے جس میں غور کر سکے اور اسکی مقدار بننے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کہ روہ مالک و البیہقی) اور ہماری دلیل قول الہی عز وجل ہے۔ فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کرو حالانکہ اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جو شخص اپنا دین بدلے اُسکو قتل کر دو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کا فر ہو گیا جسکو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیے فی الحال قتل کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اُسکا مسلمان ہو جانا امر مہوم ہے تو امر مہوم کی وجہ سے واجب میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ یوسف) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہدان لا الہ الا اللہ و اشہدان محمد رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اُسکا کوئی دین نہیں ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ قال فان قتلہ قاتل قبل عرض الاسلام علیہ کرہ ولا شئ علی القاتل ومعنی الکراہیۃ ہنا ترک المستحب و انتفاء الضمان لان اللعز ببيع للقتل والعرض بعد بلوغ الدعۃ غیر واجب۔ اور اگر اُس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اُسکو قتل کر دیا تو کرہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک کیا اور ضمان اس واسطے نہیں ہے کہ اُسکا کفر اُسکے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ واما المرتد فلا یقتل وقال الشافعی رحمہ یقتل لما روینا ولان ردۃ الرجل بیحۃ للقتل من حیث انہ جناۃ مغلظۃ فنیاط بہا عقوبۃ مغلظۃ وردۃ المرأة تشارکہا فیہا فشارکہا فی موجبہا و لانا ان البنی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیۃ الی دار الاخرۃ اذ یعملانما یخل بمعنی

الا بتلوا واما عدل عنہ دفعا لشرنا جزوہو الحراب ولا یتوجہ ذلک من الفسار لعدم صلاحیۃ البنیۃ بخلاف الرجال فصارت المرتدۃ کالاصلیۃ قال ولکن تجلس حتی تسلم لانہا تسنعت عن ایفاء حق اللہ تعالیٰ بعد الاقرار بتجبر علی ایفاء یا تجلس کما فی حقوق العباد فی الجامع الصغیر وتجبر المرءۃ علی الاسلام حرۃ کانت او امۃ والامۃ یجبر ہا مولایا اما البحر فلما ذکرنا ومن المولے لما فیہ من الجمع بین المحققین ویروی تضرب فی کل ایام مبالغۃ فی الحکل علی الاسلام۔ اور یہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کیا جائیگی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کیجائے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں جو کوئی ایٹان بدلے اُسکو قتل کر دے اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا اسکا خون اسوجہ سے مباح کرتا ہے کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے پس اُسکی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اسکے ساتھ لازم ہے اور عورت بھی مرتد ہونے میں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اسکی سزا میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل سے منع فرمایا کما فی الصحاح اور اس دلیل سے کہ سزائوں کے حق میں اصل یہ ہے کہ انکی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ انکی الحال سزا ہونا سستی امتحان کو نخل ہے پھر اس اصل سے عدول اسواسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے کیونکہ انکی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مرتدہ کا فرہ ہند اصلیت کا فرہ کے ہو گئی یعنی جیسے اصلیت کا فرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کا فرہ بھی مقتول نہ ہوگی ولکن فرمایا کہ مرتدہ قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الہی عزوجل کا اقرار کر کے اُسکو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کر کے اُسکے ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگی جیسے بندوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگی خواہ آنا دہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اُسکا مولے مجبور کرے گا پس جبر کی تو وہی وجہ ہے جو مرد کو نہ ہوگی کہ وہ ادا سے حق الہی عزوجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جرم مولیٰ کی طرف سے اسواسطے رکھا گیا تاکہ مولے کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی کو ہر روز مارین تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو۔ قال ویزول ملک المرتدۃ عن اموالہ بردۃ زوال امر اعمی فان اسلم عادت الی حالہا قالوا ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وغندہا لایزول ملکہ لانہ مکلف محتاج فالے ان یقتل بقی ملکہ کا محکوم علیہ بالرجم والقصاص ولہ انہ حربی مقهور تحت ایدینہا حتی یقتل ولا قتل الا بالحراب فہذا یوجب زوال ملکہ مالکیتہ غیر انہ مدعو الی الاسلام بالاجبار علیہ ویرجع عودہ الیہ فتوفغنا فی امرہ فان اسلم جعل ہذا العارض کا لم یکن فی حقہ ہذا الحکم وصار کان لم یزل مسلما ولم یعمل السبب وان مات او قتل علی ردتہ او لم یحق بدار الحرب وحکم بلحاظہ استقر کفرہ فعمل السبب عملہ وزوال ملکہ۔ اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے وجہ مرتد ہونے کے زائل ہو جاتی ہے مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اُسکی ملک عود کرتی ہے اور شاخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اُسکی ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے تو قتل ہونے تک اُسکی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جبر جم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا جرم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کا فر ہے جو ہمارے ہاتھ میں مقبور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی بالفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اُسکا قتل جائز ہے پس یہ امر موجب ہے کہ اُسکی ملک و مالکیت زائل ہو گئی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کر کے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے پس ہمتے اسکے معاملہ میں توقف کیا یعنی اُسوقت تک کہ ظاہر ہو جاوے کہ وہ اسلام لایا یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد

ہو جائے زوال ملک کے حق میں کا عدم ٹھہرایا جائیگا اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مر گیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دار الحرب میں پہنچا اور قاضی نے اسے پہنچ جانے کا حکم دیدیا تو کفر مجرم کیا پس ارتداد ابطال کی گئی اور اس کی ملک زائل ہو جائیگی۔ قال وان مات او قتل علی ردة انتقل ما انتسبہ فی اسلامہ الے ورثة المسلمین وکان ما انتسبہ فی حال ردة فیما وند عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور اگر مرتد مذکور مر گیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے وارثوں کو ملے گا اور جو کچھ اس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف رحمہ محمد رحمہ کلہما ورثتہ وقال الشافعی رحمہ کلہما فی لائے مات کا فرد المسلم لا یرث الکافر ثم ہو مال حربی لا امان لہ فیکون فیما لہ امان ملک فی الکسین بعد الردة باق علی ما بینہ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ولینتقل الی ما قبل ردة اذ الردة سبب الموت فیکون یرث المسلم من المسلم ولا بی حنیفہ رحمہ انہ یکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردة ولا یکن الاستناد فی کسب الردة لعدمہ قبلہا ومن شرطہ وجودہ ثم المناہضہ من کان وارثا لہ حالۃ الردة ولقی وارثا الی وقت موتہ فی روایت ابی حنیفہ رحمہ اعتبار الاستناد وعنه انہ یرث من کان وارثا لہ عند الردة ولا یطیل استحقاقہ بموتہ بل یخلف وارثہ لان الردة بمنزلة الموت وعنه انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحوادث بعد النقص السبب قبل تمامہ کا حادث قبل نقصان بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض ورتبہ امرأۃ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردة وہی فی العدة لانہ یصیر فاراوان کان صحیحاً وقت الردة والمرتدۃ کسبھا لورثتھا لانہ لا حراب منہا فلم یوجد سبب لفقہی بخلاف المرتد عند ابی حنیفہ رحمہ ویرثہا زوجہا المسلم ان ارتدت وہی مریضۃ لقصدہا البطلان حقہ وان کانت صحیحۃ لا یرثہا لانہا لا تقبل فلم یتعلق بما لہا بالرودة بخلاف المرتد۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونوں اس کے وارثوں کی ہونگی اور شافعی (اور مالک و احمد) نے کہا کہ دونوں کمائیاں مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرے اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرے جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کی دونوں کمائیاں بعد مرتد ہونے کے اس کی ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب ہے اور برہان ہوا ہے تو اس کی موت کے بعد اس کی ملک اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اس طرح مستند کرنا ممکن ہے کہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی اور ارتداد کی کمائی کو اس طرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس وقت موجود ہو پھر یہ کہ کون شخص اس کا وارث ہو گا تو امام ابو حنیفہ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اس کا وارث رہا وہ وارث ہو گا کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہو گا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہے کہ اس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہو گا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اس کے وارث بجائے اس کے مرتد کے وارث ہونگے کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ موت کے ہے اور امام ابو حنیفہ سے تفسیری روایت امام محمد کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہو گا وہ سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے بیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اس کی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا قتل کیا گیا ہے اس وقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد

ابو یوسف رحمہ

قرار کرنے والا ہو جائیگا اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اسکی کمائی اُسکے وارثوں کی ہوگی
 کیونکہ اُسکی طرف سے جنگ نہیں ہو تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اُسکی کمائی مال غنیمت ہو جو اُسے بخلات مرد
 مرتد کے کہ اُسکی حالت ردت کی کمائی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور مرتدہ کا سلمان شوہر اُسکا وارث ہوگا
 بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اُسے شوہر کا حق میراث ملنا چاہیے اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت
 مریضہ نہ ہو تو شوہر سلمان اُسکا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہے تو اُسکے مرتدہ ہونے سے اُسکے مال کے ساتھ
 شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلات مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اُسکا مرتد ہونا گویا موت ہے پس اُسکے مال
 سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ قال وان لم یکن بدار الحرب مرتدا وحکم الحاكم بلما قد عتق مدبر وہ وہما
 اولاده وحلت الديون التي عليه ونقل ما اکتسبه في حال الاسلام الى ورثة من المسلمين وقال الشافعي
 يبقی ما له موقوفاً كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه صار مرتداً بالحق من اهل
 الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطع ولاية الازلام كما هي منقطعة عن الموتى فصار كالمتو
 الا انه لا يستقر لحاقه بالقبضار القاضی لاحتمال العود اليه فلا بد من القبضار واذ اقرر موت ثبت الاحكام
 المتعلقة وهي ما ذكرنا كما في الموت الحقيقي ثم يعتبر كونه وارثاً عند لحاقه في قول محمد رح لان اللحق هو سبب
 والقبضار لتقرر له لقطع الاحتمال وقال ابو يوسف رح وقت القبضار لانه يعبر موتاً بالقبضار والمراد به ان
 بدار الحرب فحق على هذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اُسکے کمانے کا حکم دیدیا تو اُسکے ملک
 مدبر و ام ولد سب آزاد ہو گئے اور اُسپر جو قرضہ میعاد ہی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اُس نے حالت
 اسلام میں کمایا تھا وہ اُسکے سلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا اور صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی
 وارثوں کی ہوگی۔ (مف۔) اور شافعی نے فرمایا کہ اُسکا مال اُسکے ملک میں بطور توقف رہیگا جیسے دار الحرب میں جانے
 سے پہلے ہی حکم تھا کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں غائب ہونے کے مشابہ ہے تو ایسا ہوگا گویا دار الاسلام میں سفر
 کے لیے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ
 کے ہیں کیونکہ اُن پر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے لیکن بات یہ ہے کہ اُسکے
 دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائیگا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا
 اور جب اُسکی موت متقرر ہو گئی تو اُسکے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اُسکے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ
 جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقہ سے جانے میں ہوتا ہے پھر امام محمد کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے وقت
 مستحب ہے کیونکہ یہی مناسب میراث ہے اور حکم قاضی اسکو ٹھیک ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب میں ملنے
 کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اُسکا
 حربیوں میں ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہو جائیگا (حتی کہ اُسکے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی
 وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو مسیمن بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام محمد کے نزدیک
 وہی وارث معتبر ہو گئے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو
 وہ وارث معتبر ہے۔ ولقضى الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه في حال الاسلام وما لزمته في حال
 ردة من الديون لقضى مما اكتسبه في حال ردة قال العبد الضعيف عصمة الله بنده رواية عن ابی حنيفة
 وعنه انه يبدأ بکسب الاسلام وان لم يفت بذلك ليقضى من کسب الردة وعنه على عکس وجه الاول ان شق

باسبب مختلف و حصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب له الدین فیقضي کل
 دین من الکسب المکتب الذی فی تلک الحاله لیکون العزم بالغنم وجه الثانی ان کسب الاسلام ملکہ حتی
 یتخلفه الوارث فیہ ومن شرط ہذہ الخلافۃ الفراغ عن حق المورث فیقدم الدین علیہ اما کسب الردۃ فلیس
 بملوک لہ لبطان اہلیۃ الملک بالردۃ عندہ فلا یقفہ دینہ منہ الا اذا تعذر قضاء وہ من محل آخر فیمتد بقضی
 منہ کالذی اذا مات ولا وارث لہ لیکون مالہ لجماعۃ المسلمین ولو کان علیہ دین یقفہ منہ کذلک ہمنما وجبہ
 الثالث ان کسب الاسلام حق المورث وکسب الردۃ خالص حقہ فکان قضاء الدین منہ اولی الا اذا
 تعذر بان لم یعت بہ فیمتد بقضی من کسب الاسلام تقدیماً لحقہ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما تقضی دیونہ من
 الکسبین لانہما جمیعاً ملکہ حتی یجری الارث فیہما والستہ اعلم۔ اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوے تھے
 وہ اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیے جائینگے اور جو قرضہ کہ اُسکے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں وہ اُسکے ارتداد کی
 کمائی سے ادا کیے جائینگے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے یعنی زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور
 دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اُسکے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اُسکے ارتداد
 کی کمائی سے ادا کیے جاوے (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اسکے برعکس ہے یعنی پہلے ردت کی کمائی
 سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوے (یہ روایت ابو یوسف ہے) اور روایت
 اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اُسپر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام کی کمائی کے سبب سے اُسپر اسلامی
 قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اُسپر
 واجب ہے اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونوں میں سے ہر ایک اُسکو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جسکے واسطے
 قرضہ واجب ہوا (مثلاً حالت اسلام میں اُسنے کوئی چیز اُدھار لیکر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب
 اُدھار لیکر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے اُدھار سے حاصل ہوئیں جسکے سبب سے اُسپر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک
 قرضہ اُسی کمائی سے ادا کیا جائیگا جو قرضہ کے وقت اُسکی حالت کی کمائی ہو تاکہ قرضہ بھرنے کا اعتبار نفع کے ہو اور دوسری
 روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اُسکی ملک ہے حتی کہ اس کمائی میں اُسکا وارث بجائے اُسکے قائم ہوتا ہے یعنی میراث
 پاتا ہے اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو پس قرضہ اُسپر مقدم ہوگا اور سی ردت کی کمائی تو وہ مرتد
 کی ملوک نہیں ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جوہر اُسکے مرتد ہونے کے مالک ہونے کی یاقوت باطل ہو گئی تو اس کمائی سے
 اُسکا قرضہ نہیں دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا مستعذر ہو تو اس وقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائیگا جیسے فی
 اگر مر گیا حالانکہ اُسکا کوئی وارث نہیں ہے تو اُسکا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اُسپر قرضہ ہو تو اسی مال سے
 ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے اسلام کی کمائی اُسکے وارثوں کا حق ہے اور
 ردت کی کمائی اُسکا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا لیکن اگر یہ ناممکن ہو جائے تو یہ کمائی ادا سے
 قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائیگا کیونکہ اُسکا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے اور امام ابو یوسف
 رحمہ (اور مالک وشافعی و احمد رحمہم) نے کہا کہ قرضہ اُسکی دونوں کمائیوں سے ادا کیے جاوے گئے کیونکہ دونوں کمائیاں اُسکی ملک
 ہیں حتی کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے والستہ تعالیٰ اعلم۔ قال وما باعہ او اشتراہ او عتقہ او وہبہ او ہبہ
 او تصرف فیہ من اموالہ فی حال ردۃ فہو موقوف فان اسلم صحت عقودہ وان مات او قتل او سجن بدالجزا
 بطلت و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف ومحمد یجز ما صنع فی الوہبیین اعلم ان تصرفات المرتد علی فہام

نافذ بالاتفاق کلاستیلاد والطلاق لانه لا یفتقر الی حقیقۃ الملک وتام الولایۃ وباطل بالاتفاق کالتکاح
والذبیحۃ لانه لیتعد المملۃ ولا ملۃ له وموقوف بالاتفاق کالمفاوضۃ لانہا لیتعد المساواة ولا مساواة بین المسلم
والمرتد الم یسلم ومختلف فی توقفہ وهو ما عد دناہ لہما ان الصیۃ تعتمدا لابیۃ والنفاذ لیتعد الملک ولا خفا فی وجود
الابیۃ لکونہ مخاطبا وکذا الملک لقیامہ قبل موتہ علی ما قرناہ من قبل ولہذا لو ولد لہ ولد بعد الردۃ لستۃ اشہر
من امرأۃ سلمۃ یرثہ ولومات ولہ بعد الردۃ قبل الموت لایرثہ فیصح تصرفاتہ قبل الموت الا ان عند ابی یوسف
تصح کما تصح من الصبیح لان الظاہر عودہ الی الاسلام اذا شبہتہ تزلیح فلا یقتل وصار کالمردۃ وعند محمد
تصح کما تصح من المریض لان من اتحل الی نخلۃ لایسما عرضا عما نشأ علیہ فلما یرکب فیفسد الی القتل ظاہرا
بخلاف المرتدۃ لانہا لا یقتل ولابی حنیفۃ رحمہ انہ حربی مقہور تحت ایدیک علی ما قرناہ فی توقف الملک وتوقف
التصرفات بناء علیہ وصار کالحربی یدخل دارنا بغیر امان فینخذ ویقہر ویوقوف تصرفاتہ لتوقف حالہ وکذا المرتد
واستحقاقہ القتل لطلان سبب العصۃ فی الفصلین فادجب خطابی الابیۃ بخلاف الزانی وقاتل العمد
لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجناۃ وبنجلات المرأة لانہا لیست حربیۃ ولہذا لا یقتل - اور مرتد نے
جو مال فروخت کیا یا خرید یا آزاد کیا یا بیہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت رد کیا تو یہ تصرف موقوف
رہیگا یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اسکا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں مل گیا تو اسکا تصرف باطل
ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف تو محمد کے کہاکہ دو دن صورتوں میں جو کچھ اُس نے کیا وہ جائز ہے۔
واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا (یعنی عدا
میں زوجہ کو طلاق دی یا دو دن ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر طلاق دی تو نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور
پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے (چنانچہ اپنے پسری کی باندی سے استیلا و صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفا دیدینا
اور بیہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہے) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث
ہونا۔ ف۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہے اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف
ہے جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات
نہیں ہے اور چہارم وہ تصرف جسکو موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی زمین جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنی خرید و فروخت و
عق و رہن اور یوں ہی مکان بن کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ صفحہ ۵۸۸) صابین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا تصرف
صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اُس میں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الہی
سے مخاطب ہے اور اسی طرح ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اس کے
مرتد ہونے کے بعد اُسکی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکا وارث ہوگا (پس اگر ملک زائل ہو گئی ہو تو
وارث نہوتا۔ ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہو تو
وارث ہوتا) پس ثابت ہو کہ موت سے پہلے اُسکے تصرفات صحیح ہیں لیکن صابین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسف
کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اُسکے کل مال سے صحیح ہونگے
کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آ گیا اسلئے کہ جو شبہہ اُسکو پیدا ہو گیا ہے وہ مشاد یا جائیگا تو قتل نہیں کیا جائیگا
پس یہ مرتد عورت کے قتل ہو گیا تو قتل نہیں کیا جائیگا اور امام محمد کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے مریض سے
صحیح ہوتے ہیں یعنی اُسکی تنائی مال سے صحیح ہونگے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعویٰ باندھا یا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس

اعتقاد پر پیدا ہوا اور بڑھا ہو اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اسکو چھوڑتا ہے پس بظاہر اسکا انجام یہ ہو کہ قتل ہوگا بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ مرتد ایک حربی ہو جو ہمارے قبضہ میں مقصور ہو چنانچہ اسکی ملک موقوف ہونے میں ہم اسکی تقریر کر چکے ہیں (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہینگے) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہو اور یہ مرتد مانند اس حربی کے ہو گیا جو بغیر امان لیے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار کر کے مقصور کیا گیا تو اسکے تصرفات موقوف ہوتے ہیں کیونکہ اسکی حالت میں بھی اتنا توقف ہو کہ شاید امام اسیر احسان کر کے اسکو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے جسے جان کر کہ اسلام لا کر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہو گیا کیونکہ اسکی عصمت و احترام باطل ہو گیا ہو تو اسکی اہلیت میں خلل پیدا ہو گیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی و عدا قاتل کے کیونکہ زانی قاتل عام میں صرف یہ استحقاق ہو کہ اسکو جرم پر سزا دی جائے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہو اسی واسطے وہ قتل نہیں کجائی ہو۔ فان عاد المرتد بعد الحكم بلیحا قد بدار الحرب الى دار الاسلام مسلما فما وجدته في يد ورثة من ماله لعلينه اخذه لان الوارث انما يخلفه فيه لا يستغناؤه واذا عاد مسلما احتاج اليه فيقدم عليه بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه و بخلاف اجماع اولادہ و مدبر یہ لان القضاء قد صح بدلیل مصلح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان یقضی القاضی بذلک فکان لم یزل مسلما لما ذکرنا۔ اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں ل جانے کا حکم ہو چکا اسکے بعد وہ مسلمان ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا تو اپنے مال میں سے اپنے وارثوں کے پاس جسکو بعینہ پادے اسکو لے لے کیونکہ وارث اسکا قائم مقام ہی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاکم بن گیا وہی مقدم ہوگا بخلاف اسکے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے نکال کر دیا تو وہ غنا من ہوگا اور بخلاف اسکے ام ولد و مدبروں سکھوے اب رفیق نہیں بنائے جائینگے کیونکہ انکے آزاد ہونے کا حکم قضاء ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کر لیتی ہو تو یہ حکم نہیں توڑا جائیگا اور اگر ہنوز قاضی نے اسکے دار الحرب میں جملے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اسکا دار الحرب میں مل کر مدے کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دیے۔ و اخذ اوطی المرتد جاریہ نصرانیہ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فیجارت بولدہ لا کثر من ستۃ اشہر منذ ارتد فادعاه فی ام ولد لہ والولد حر و ہوا بنہ ولا یرثہ وان کانت البجاریہ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ او لحق بدار الحرب اما صحۃ الاستیلاء فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للبحر علیہ نصاری فی حکم المرتد و المرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبع لہا لانہا خیر ما دینا و المسلم یرث المرتد۔ اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اسکی ملک تھی پھر وہ اسکے مرتد ہونے کے وقت سے چھ ہمدینہ سے زیادہ پر پہنچ جاتی ہیں مرتد نے اسکے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس مرتد کا بہرہ ہوگا ولیکن اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ باندی مسلم ہو تو یہ بہرہ اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں مجاوے۔ پس استیلاء صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلاء صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہو چنانچہ اگر کسی غلام ماؤن نے اپنی تجارت کی کسی باندی سے وطی کر کے اسکے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا۔ معن)۔ اور رہا میراث کا بیان یہ ہو کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہوگا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائیگا وجوب مرتد کے تابع ہو تو مرتد کے حکم میں ہو گیا اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہو اور جب اس بچہ کی ماں مسلم باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا کیونکہ اسکی ماں ہی والدہ دین کے بہتر ہو تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا۔ و اذا لحق المرتد لہا لہ بدار الحرب ثم ظہر علی ذلک

المال فهو في حق ثم يرجع واخذ مالا واخضعه بدرا الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل تقسيمه
 رد عليهم لان الاول مال لم يحجر فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضائه القاضي بلحاظ وكان الوارث
 مالكا قديما۔ اور اگر مرتد اپنا مال لیکر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے
 اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آ کر یہ مال لیکر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال
 لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دیدیا جائیگا ان دونوں صورتوں کی
 دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اس میں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت
 میں جو مال واپس ہو کر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں مل جانے کا
 حکم پہلے دیدیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قیدی ہوا۔ اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قیدی کوئی مسلمان
 ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے۔ واذ الحق المرتد بدرا الحرب وله عبد فقضى به لانه وكاتبه الابن ثم جاز المرتد مسلما
 فالملكاتبه جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي سلم لانه لا وجه له لطلان الكتابة لتفوز ما بدليل منفذ
 فجعلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهة وحقوق العقد فيه يرجع الى الموكل والولاء لمن لقي
 العتق عنه۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہو پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام
 کا حکم دیدیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہیگا اور مال
 کتابت اور غلام کی ولایت اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ
 نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دیدیا ہے جس نے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام
 تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ دلیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مریض موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت
 یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولایت بھی اسی کی ہوگی جس کی طرف سے عتق واقع ہوا۔ واذ اقل المرتد رجلا خطار ثم
 لحق بدرا الحرب او قتل على ردة فالدية في مال كتبه في حال الاسلام خاصة عند ابی حنيفة رج وقال
 الدية فيما كتبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النعمة فيكون في ماله وعقله
 المكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفه في الجالين ولهذا يحجر الارث فيما عندهما وعند ماله المكتب في
 الاسلام لتفاد تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني
 فيما عنده۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے
 نزدیک مقتول کی دیت یا خاصۃً اُس مال میں ہوگی جو اُس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت انکی
 تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو اسکی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں
 اٹھا دے گی کیونکہ مددگاری نہ ارد ہو گئی تو دیت فقط مرتد کے مال میں ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی دو ذن کمائیاں
 مال ہیں کیونکہ حالت اسلام وحالت ردت دونوں میں اُسکے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک
 دو ذن کمائیاں ہیں میراث جاری ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا مال صرف وہی ہے جو اُس نے حالت اسلام میں
 کمایا کیونکہ اسی میں اُسکا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اُس نے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں
 اُسکا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اُسکے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال
 غنیمت ہو جاتی ہے۔ یعنی اگر وہ مرایا مارا گیا اور مسلمان نہ تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ واذ
 قطعت يد المسلم عمدا فارتد والعياذ بالمتهم مات على ردة من ذلك او لحق بدرا الحرب ثم جاء مسلمات

من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محل غیر معصوم فاہرست
بخلات ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الہدایۃ لا یحق الا اعتبارا اما المتعبر فقد یبدر بالابرار
لکذا بالردۃ واما الثانی وهو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضی بلحاظہ لانه صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ
والسلامۃ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقبض القاضی بلحاظہ فمؤ علی الخلاف
الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمدہ کاٹ لیا پس وہ مرتد ہو گیا تو ذبح سے اسے ذبح کر دیا جائے
اسی زخم سے حالت ہر دین میں مرگیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر
واجب ہو گا کہ اپنے مال سے اسکی آدمی دیت اُسکے وارثوں کو دے پس اول صورت میں جب کہ حالت ردت میں مراد تو
یہ حکم اس واسطے ہے کہ ہاتھ کاٹنا جو اُسکے نفس میں سرایت کر گیا جس سے وہ مرگیا تو ایسے محل میں سرایت کر گیا جو محترم نہیں
ہو تو اسکا خون رائیگان گیلینے اُسکا خون نہ آیا بخلاف اسکے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسی زخم
سے مرگیا تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اُسکا خون ہر تھا تو بعد اسکے مسلمان ہوجانے
سے معتبر نہ ہو جائیگا اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہر ہو جاتا ہی باقی طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد
ہو جانے کے ہر ہو جائیگا اور یہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب میں مل گیا لینے اُسکے لجانے کا حکم دیدیا گیا پھر مسلمان
واپس ہو کر اسی زخم سے مراد تو فوہنا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ ازراہ حکم کے وہ شخص مردہ ہو چکا اور مردے میں زخم
سرایت نہیں کرتا ہو اور پھر اُسکا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نئی زندگی ہو تو پہلے جرم کا حکم اب نہیں لوٹایا جائیگا یہ سب
اُس صورت میں کہ دار الحرب میں مل گیا ہو اور اگر مہنوز قاضی نے اُسکے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جسکو ہم
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ و ہذا عند ابی
حنیفۃ رحمہ دابی یوسف رحمہ وقال محمد وزفر رحمہ فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ
اہد السرایۃ فلا یقلب بالاسلام الے الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولہما ان الجنایۃ وردت علی
محل معصوم وثبت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم یخلل الردۃ و ہذا لانه لا معتبر بقیام العصمۃ فی حال
بقاء الجنایۃ واما المجتر قیامہا فی حال النقص والسبب وفی حال ثبوت الحکم وحالہ البقاء بمعزل من ذلک
کلہ وصار لقیام الملک فی حال البقاء ایمن۔ اور مرتد نہ کر کے دار الحرب میں لجانے کا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان
ہو گیا پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اسکی پوری دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے
نزدیک ہے و امام محمد وزفر رحمہ نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ در بیان
میں مرتد ہونا طاری ہونے سے سرایت باطل ہو گئی یعنی زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا رایگان گیا تو پھر مسلمان
ہو جانے سے ضمانت عود نہیں کوئی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مراد ضمانت عود نہیں کرتی ہی
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی حیوۃ ہاتھ کاٹنا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان
کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرتد بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اسکے نفس
کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر در بیان میں ردت نہ ہوتی تو فوہنا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان
ہو جاتا ہو تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گویا مرتد نہیں ہوا) اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقاء میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے
بلکہ عصمت اسی وقت معتبر ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہو اور بقاء جرم کی حالت ان سب سے
دور ہو کر یہ ایسا ہو گیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے و نہ شاکہ دوجہ سے کہا کہ اگر کوئی

اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہو پھر اُسکو ایک طلاق بائنہ دیدی پھر جبکہ وہ بعد اُس سے نکاح کیا پھر وہ اُس
گھر میں داخل ہوئی تو طالق ہو جائیگی پس معلوم ہوا کہ قسم کے مستفاد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے
کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ جو اس میں ملکیت باقی ہونا مستبر نہیں ہوا اسی طرح اس مقام
پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر درمیان میں مرتد ہو گیا پھر زخم سرایت کر کے جو وقت مراد ہو اُس وقت بھی مسلمان تھا۔
واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالاً فان خذنا مالاً ابی ان یسلم فقتل فانہ یوفی مولاه مکاتبہ
وبالقی غلور شتہ ونہا ظاہر علی اصلہا لان کسب الردۃ لکذا کان حراً فکذا اذا کان مکاتباً واما عند ابی حنیفہ
فلان المکاتب انما یملک اسبابہ بالکتابۃ لا یقوت بالردۃ فکذا اکسبہ الا تری انہ لا یوقوف لتسفر
بالا قوی و ہوا لرق فکذا بالاولیٰ بطریق الاولیٰ۔ اگر مکاتب مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا حالانکہ اُس نے مرتد ہونے
کے زمانہ میں مال کیا یا ہو پھر امام نے اُسکو مع مال کے گرفتار کیا اور اُس نے اسلام ناسنے سے انکار کیا پس قتل کیا گیا تو جو کچھ
مال اُس کے پاس ہو اس میں سے اُس کے مولیٰ کو مال کتابت ادا کر دیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثوں کا ہو
اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہو کہ چونکہ حالت روت کی کمائی اُسکی ایک ہی جہت وہ آزاد کے حکم میں ہو اسی طرح جب تک
ہو تو بھی اُسکی ملک ہوگی اور رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے
مالک ہوتا ہو اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اُس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اُسکی کمائی
بھی موقوف نہ ہوگی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اُسکا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہ ہوگا
ف۔ یعنی رقیق ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کم ہو کہ چونکہ مرتد
کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہیں اور کتابت نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہو جائے
تو وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامرأته والعیاذ باللہ والحقاد دار الحرب فجلت المرأة فی دار الحرب
وولدت ولداً وولد لولہ مسلماً فظہر علیہم جمیعاً فالولدان فی لان المرتدۃ لتشرق فیتبعھا ولدہا و یجبر الولد
الاول علی الاسلام ولا یجبر ولد الولد وروے الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ بکسر تبعاً للجد واصلہ التبعیۃ
فی الاسلام وہی رابعۃ اربعۃ مسائل کلہا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جبر الولاد والاکثر
الوصیۃ للقراتہ۔ اور اگر ایک مرد اور اُسکی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے لغوی بالترس من ذلک اور دونوں دار الحرب میں
مل گئے اور وہاں عورت حامل ہوئی (یا دار الاسلام میں حامل ہو چکی تھی ع۔) پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتیٰ کہ
اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کیے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت
میں اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائیگی اور اس کا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیقیت میں یہ اپنی
مان کے تابع ہوتا ہے) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائیگا اور اس بچہ کا جو بچہ پیدا ہوا ہو وہ ظاہر الرواۃ میں مسلمان
ہونے پر مجبور نہیں کیا جائیگا اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائیگا اور اس
اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا مستبر ہو اور یہ چار مسئلہ میں کا جو تھا
مسئلہ کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقۃ فطر اور تیسرا مسئلہ دلار اپنی طرف لانا اور چوتھا
قرابت کے واسطے وصیت ہو فت۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے در صورت اُس کے باپ
کے فقیر ہونے کے صدقۃ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہی اور ظاہر الرواۃ میں نہیں ادا کر لیا اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا
نے پوتے کو آزاد کیا اور اس کا باپ رقیق ہو تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی دلار اپنے موالی کی جانب کھینچ لاد لیا

اور ظاہر الروایہ میں نہیں اور جو تھا مسئلہ یہ ہو کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باب داخل نہیں ہو اور حسن کی روایت پر رد اد ابھی داخل نہیں ہو اور ظاہر الروایہ بہ داخل ہو۔ م۔ ع۔ قال وارتداد العصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما ویکبر علی الاسلام ولا یقتل و اسلامہ اسلام لا یرث ابو یہ ان کا ناکا فرین وقال ابو یوسف رحمہما ارتدادہ لیس بارتداد و اسلامہ اسلام وقال زفر و شافعی؟ اسلامہ لیس باسلام وارتدادہ لیس بارتداد۔ جو طفل لینے غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اُس کا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ارتداد ہی اور وہ اسلام لاسنے پر مجبور کیا جائیگا اور قتل نہیں کیا جائیگا اور اُس کا مسلمان ہونا بھی اسلام ہی حتیٰ کہ اگر اُس کے والدین کا فرہون تو اُس کا وارث ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُس کا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ اُس کا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے۔ م۔ ع۔ میں لکھا ہوں کہ اُس کا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہے اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ و جنابچہ آئندہ اس کے ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ لہذا فی الاسلام انہ تبع لا ابو یہ فیہ فلا یحل اصلا ولا نہ بلزمنہ احکام بالیشوبہا المفسرۃ فلا یویل لہ ولنا فیہ ان علیاً رضی اللہ عنہ صباہ و صحیح البنی علیہ اسلام اسلامہ و افتخارہ بذلک مشہور۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لاسنے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہی تو اُس کا اصلی اسلام نہیں قرار دیا جائیگا لینے یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ اُس کا اسلام معتبر کرنے میں اُس کو ایسے احکام لازم ہونگے جن میں مفسرت ہی تو اُس کے واسطے اہلیت اسلام معتبر ہوگی لینے مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائیگا اور ہماری حجت اُس کا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ابی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے۔ م۔ ع۔ یہ انشاء بقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابو الحسن میرے فضائل میں تب آپ نے جند اشعار لکھے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خیرین اور سید الشہداء حمزہ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہیں دونوں کا خون و گوشت میرے خون و گوشت سے ملا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں ہاتھ میرے فرزند ہیں پس تم میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا عقیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جیسا کہ مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو میں نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو عباس نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد بن عبداللہ کہتا ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اُس کی پیروی نہیں کی سوائے اُس کی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عقیف نے کہا کہ مجھ کو تنہا رہی کہ کاش میں اس وقت مسلمان ہو جاتا کہ چارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جو وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحاق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر بن محمد کی روایت اپنے باب محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے لیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر ساٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے

تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان سنہ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر قائم بنی آدم افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول پر آپ کی عمر شریف تر سٹھ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب پینسٹھ کے بیان کی ہیں ظاہر اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی پورے تر سٹھ سال ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اسکے تیس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس برس زندہ رہے پس مجموعہ تر سٹھ سال ہوا اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ ارجح قول پر حضرت سیدہ النساء ابنا والدہ سے افضل ہیں بھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں بعض میں اول حضرت علی ہیں اور بعض میں ابو بکر اور بعض میں بلال اور بعض میں زید بن حارثہ ہیں لہذا علمائے کما کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح کہ اہل خاندان میں سے اول حضرت خدیجہ و حضرت علی ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہ ہیں اور مردوں میں ابو بکر ہیں اور اراکون میں علی ہیں اور مولیٰ میں زید بن حارثہ ہیں اور غلاموں میں بلال ہیں بالجمہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابو طالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی چنانچہ مالک نے موطا میں حضرت علی ابن حسین سے روایت کی کہ ابو طالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔ مع۔ ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علی اعتقادہ علی ماعرف و الحقائق لا ترد وما يتعلق بہ سعادۃ ابدیہ و نجات عقبایہ وہی من اجل المنافع و ہو الحکم الاصلی ثم یتبنی علیہ غیرہ فلا یبالے بشو بہ۔ اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو کہی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہی جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مسرت ہو تو اس کی پروا نہیں ہوگی۔ یہ تقریر تو اس کے اسلام صحیح ہونے میں ہے رہا اسکا مرتد ہونا تو وہ ابو یوسف و زفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گذرا۔ ولہم فی الردۃ انہا مسفرۃ محضہ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف رح لانہ تعلق بہ اعلیٰ المنافع علی مامر ولانی حنیفہ و محمد فیہا انہا موجودۃ حقیقۃ ولا مرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علی الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولا یقتل لہ معقوبۃ و یعقوبان موضوعۃ عن العصبیان مرحۃ علیہم و ہذا فی البصی الذی یعقل ومن لا یعقل من العصبیان لا یصح ارتدادہ لان اقرارہ لا یدل علی تغییر العقیدۃ و کذا المجنون و اسکر ان الذی لا یعقل۔ اور طفل کا ارتداد صحیح نہونے میں ابو یوسف و زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مسرت ہے (اور جو چیزیں محض مسرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اسکی طلاق و عتاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا پر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ اسی میں اسکا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر جرم کرنا

اُن سے مزائین اٹھا دی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہو جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اُس کو نہیں سمجھتا ہو تو اُس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہو کیونکہ اُس کا اقرار اسلام اُس کے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہیں ہو اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہو جسکی سمجھ زائل ہو گئی ہے یعنی اُس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجل نہیں صحیح ہو۔

باب البغاة

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خرین کرین اسکی توضیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام براتفاق کیا اور اُس کے سایہ میں امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خرین کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے ان پر کچھ ظلم کیا ہو تو یہ باغی نہیں ہو بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم جھوٹا کر کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اگر امام نے خرین کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہو تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اُس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہو جو کوئی اُس کو جگامے اللہ تعالیٰ اُس پر لعنت کرے یعنی شل خٹے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہوتے تو ہکواہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہوتا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وہ اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وہ باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہو اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہیں م ع۔ و اذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الی العود الی الجماعة وکشف عن شہتم لان علیاً رضی اللہ عنہ فعل کذلک باہل حروراء قبل قتالہم ولانہ اہول الامرین ولعل الشریعہ دفع بہ فیہ ابر۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تغلب کرے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام انکو جاعت کی طرف بھرنے کی دعوت کرے اور سبب ہے کہ انکا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اسوا سے کہ شبہہ دور کرنا دونوں میں سے آسان امر ہو اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے ہی کرے۔ اور حروراء ایک گائون ہے جو کوفہ کے قریب وہاں خواجہ کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ کے ساتھ دو شخصوں کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجیے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھ پر انکی طرت سے ذوت ہو میں نے عرض کیا کہ کچھ فوف نہیں ہو پس میں نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس پہونچا تو انھوں نے کہا کہ اسے ابن عباس آپ کیون آئے ہیں میں نے کہا کہ میں تمھارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہوں پس انھیں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جنکا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب نکالا ہے انکو میرے سامنے پیش کرنا انھوں نے کہا کہ تین باتیں ہیں اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین انہی میں لوگوں کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسیٰ اشعری کو اپنے معاویہ کے دربار میں حکم کیا تھا اور دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علی نے قتال کیا مگر لوگوں کے جو روپے قید نہیں کیے اور نہ انکا مال لوٹا پس اگر وہ لوگ کفار ہیں تو ہکواہل مال و انکی جانیں حلال ہیں اور اگر وہ مسلمان ہیں تو ہیرا نکالنا قتل کرنا حرام ہے اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت

علی نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ شاد یا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافریں ہیں پس میں نے
اُسے کہا کہ اگر میں ملکوت اب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول
رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے بھر جاؤ گے کہنے لگے کہ ہاں واللہ بھر جائیجے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا
لا تقاتلوا النصارى و انتم حرم ما قوله تعالیٰ یکم یہ ذوالعدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اُسکی قیمت اللہ تعالیٰ
نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابشوا حکم
سن ابلہ و حکم سن اہلہ یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھجو پس میں نے ملکوت قسم دلا تاہون
کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا اُنکی جائز و مانون کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہو کہ ایک خرگوش کے حق میں جسکی
قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا اُنھوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے
کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کُن اُنکو لونڈی غلام نہیں بنایا اور اُنکا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے
کو فہم میں صرف حضرت عائشہ اور اُنکے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی مان عائشہ کو گرفتار کر کے وہ اور
حلال سمجھو کہ جو جہادی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری مان ہیں پھر اگر تم ایسا کو تو کافر ہو اب
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے
نام سے امیر المومنین کا لفظ شاد یا تو میں کہتا ہوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ
صلحنامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو
ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ رکھتے پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھا یا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علی سے حضرت رسول
بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ شاد یا حالانکہ اس سنانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں بھریہ لوگ چھ ہزار تھے انھیں سے دو ہزار بھر کر رہے
ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے رواہ النسائی و احمد و عبد الرزاق و الطبرانی و الحاکم و بیہق
اور اللہ عزوجل نے فرمایا و ان طائفتان من المومنین اقتلوا الایہ یعنی اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں
آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دو گروہ کو مومن فرمایا پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاویں
بالکل مردود ہو اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہاں تک
کہ حکم الہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہاں تک ہو کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے۔ م۔ و لا
یبدأ بالقتال حتی یدؤہ فان بدؤہ قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف ہذا ذکرہ القدروری
فی مختصرہ و ذکر الامام المعروف بخوام زادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بالقتالیم اذا تعسروا و اجتمعوا و
قال الشافعی رحمہ اللہ یجوز حتی یدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا بدفعاً و ہم مسلمون بخلاف
الکافران نفس الکفر بیع عنده و لنا ان حکم یدار علی الدلیل و ہوا لا جماع و الاستلغ و نہ الا لاہ و نہ
الامام حقیقۃ قتالیم رہا لا یکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شریم و اذا بلغہ انہم یشترون السلاح
و یتاہبون للقتال فیبغ ان یاخذہم و یکبسہم حتی یقلعوا عن ذلک و یجدوا توبۃ دفعا للشر بقدر الاسکان
و المروءی عن ابی حنیفۃ رحمہ من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن اوجب
عند العتار و القدرۃ۔ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے
شروع کریں تو اسے یہاں تک قتال کرے کہ اُنکی جماعت تفرق ہو جائے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدروری نے اپنی

مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باذن حین تو مینے
 اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ جب تک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک اُسے
 قتال نہیں جائز ہے کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان
 ہیں یہ خلافت کا فرقہ کہ شافعی کے نزدیک اُسکا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے
 اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہیں یعنی اُسے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر
 امام اُسکے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو ایسا اوقات اُنکا دفع کرنا ممکن نہ ہو گا یعنی جماعت کثیر و قوی ہو جائیگی تو انکی ہدی
 دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار اُسکے قتال کی دلیل پر ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدنے
 اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو چاہیے کہ اُنکو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈالے یہاں تک کہ دسے لوگ اس بات
 سے بالکل باز آویں اور توبہ کریں اور یہ اس واسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہے شرعاً در کیا جاوے اور یہ جو امام ابوحنیفہ سے
 مروی ہے کہ جب مسلمانوں میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کر لے یہ اُس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو ورنہ جب
 امام حق موجود ہو تو جہاں تک دست رس و قدرت ہے اُسکی اعانت واجب ہے۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم
 فرمایا فقاتلوا البغی حتی تقتلوا یا امرائکم یعنی پس قتال کرو اُس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہے یہاں تک کہ اللہ کے
 حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت میں حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت
 ہے کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہیں اگرچہ گنہگار ہیں۔ فان کانتم فتنۃ اہل علی جرحیم و اتبع مولىہم و فاعا
 لشریہم کیلا یتحقوا بہم و ان لم یکن لہم فتنۃ لہم یجرح علی جرحیم و لم یتبع مولىہم لانہم قارع الشتر و نہ و قال
 الشافعی رحمہ اللہ لا یجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یتبع قتلہم و فاعا و جا بہ ما ذکرنا ہ
 ان المعتبر و دلیلہ لا حقیقتہ۔ پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ اُنکی طرف سے معرکہ میں مجروح
 ہیں اُنکو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کا پیچھا کیا جائے تاکہ اُنکا سر دور ہو ایسا نہ کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے
 لجاویں اور اگر انکی کوئی مددگار جماعت نہ ہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہو و نہ پیچھا کیا جائے
 کیونکہ بدین اسکے شرعاً ہو گیا اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے
 کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو اُنکا قتل کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اسکا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل
 قتال معتبر ہے اور حقیقتہ قتال کرنا معتبر نہیں ہے۔ اور در صورتیکہ اُنکی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہو و نہ اُسے
 ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اسی واسطے مجروح کو قتل کر دیتے ہیں کہ اچھا ہو کہ پھر
 رٹنے نہ آوے۔ ولا یسبى لہم ذریۃ ولا یقسم لہم مال بقول علی رض یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یشف
 ستر ولا یؤخذ مال و ہو القدوة فی ہذا الباب و قولہ فی الاسیر تاویلہ اذالم یکن لہم فتنۃ۔ اور باغیوں کے
 ذریات یعنی جو روپے وغیرہ بطور جہاد کی کافروں کے ملک نہیں بنائے جائینگے اور نہ اُنکا مال بطور غنیمت کے
 تقسیم ہو گا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور
 نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے
 قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی ہم پر واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو کچھ
 فرمایا تو تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ باغیوں کے واسطے کوئی جماعت نہ ہو۔ ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے
 روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر و اُنکے ساتھیوں نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو کہ اُنکے

کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔ ابن ابی شیبہ نے عبد بن ربیع سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اسکو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد بن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک سنادی نے بھاریا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈال دے اسکو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا وہکذا رواہ عبد الرزاق۔ اور یہی ہتقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیے۔ اور ابن سعد نے طبقات میں محمد بن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کسی مجروح کو مت قتل کرو اور بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے جن سے قتال کیا تھا لشکر میں بانٹ دیے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہوا اسکا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہوں وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا ابراہیم انہی انکے خون ہکو حلال ہیں اور انکی عورتیں ہکو نہیں حلال ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا ابھی عورتیں لاؤ اور ام المومنین عایشہ پر فرمے ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھوں نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اسکی وجہ یہی تھی کہ انکے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہ ان رجوع کر کے پناہ لیتے۔ فان كانت لیقتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا ولا نهم مسلمون والامام یعصم النفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو ان کو روا ہو کہ قیدی کو قتل کر دے اور اگر چاہے اسکو قید رکھے کیونکہ اس سے ضرر دربر بیگا اور اسلئے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا کام ہو کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا باس بان یقاتلو ابلاہم ان احتاج المسلمون الیہ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یجوز والکراع علی ہذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الا انتفاع بہ بالبرضہ ولنا ان علیا رحمہم قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرہ وکانت قسمۃ للحاجۃ لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی اوسے و المعنی فیہ الحاق الضرر لادنی لدفع الاعلی۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار بیک انکے ذریعہ سے قتال کوین بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور انہوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہو تو بغیر اسکی رضا مندی کے اس سے نفع اٹھا یا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن الحنفیہ - ف) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور انکو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں ہر جہ اوسے جائز ہے اور اس میں عیب یہ ہے کہ کتر ضرر

لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہو۔ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار سنبھالے تاکہ عامہ مسلمانوں سے انکا ضرر دور ہو۔ مگر ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہونے تو انکے ہتھیار لے لئے کافر رانگوں کو کتر ہو چکا اور گناہ کا ضرر عظیم اُسے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہو کہ اگر باغی لوگ حقیقت باغی نہ ہوں یعنی کسی دلیل و شبہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو انکے ہتھیار لینا بھی جائز ہو کیونکہ انکا شبہ علم دقیق سے بعد تحقیق کے ظاہر ہو تو حقیقت انکا قتال بیفائدہ ہو۔ م۔ ویکس الامام اموالہم ولا یرد ہا علیہم ولا یقسمہا حتی یتوبوا فیرد ہا علیہم اما عدم القسمۃ فلما بینا ہ واما انجس فلدن فرہم بکسر شوکتہم ولہذا یجسبہا عنہم وان کان لا یحتاج الیہا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الشہس النظر والیسر واما الرد بعد التوبۃ فلا بد فاعل الضرورۃ ولا استغنام فیہا۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو دوبارہ نہ دے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کریں تو انکو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم کرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہو اور رانگوں کو رکھنا باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہو تاکہ انکی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ امام کو اُسکی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے جانور دن کو فروخت کر کے اُنکے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہو اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اسواسطے ہو کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہیں قتال و ماجاہ اہل البغی من البلاد التی غلبوا علیہا من الخراج والعشر لم یأخذہ الامام ثانیاً لان ولایۃ الاخذہ باعتبار الحماۃ ولم یجزم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی مستحقہ وان لم یکنوا صرفوہ فی حقہ فعلی الہک فیا مینہم وین اللہ تعالیٰ ان یعیذہ واذلک لانه لم یصل الی مستحقہ قال العبد الضعیف رحمہم قالوا لا اعادۃ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلہم فکانوا مصارف وان کانوا اغنیار و فی العشر ان کانوا فقراء فلذلک لانه حق الفقراء وقد بینا ہ فی الزکوۃ و فی المستقبل یاخذہ الامام لانه تجبیم فیہ لظہور ولایتہ۔ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو چھ وصول کیا بعد فتح کے امام اُسکو دوبارہ نہیں دے گا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہو لینے انکی حمایت کرے تو اسے خراج و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے انکی حمایت نہیں کی پھر باغیوں نے اس مال کو جہان صرف کرنا چاہیے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا اُنکو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اُسکو اپنے موقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہو انہ ازارہ دیانت کے فیما بینہم وین اللہ تعالیٰ یہ واجب ہو گا کہ دوبارہ اُسکے مستحقین کو ادا کر دیں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج کے بارہ خراج دینے والاں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہو کیونکہ خراج جہان صرف کیا جاتا ہو وہ لٹنے والے سببا ہوں کہ دیا جاتا ہو تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہیں تو خراج کے معرفت ہوئے اگرچہ تو گنہ ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہو کہ اعادہ لازم نہیں ہو کیونکہ عشر فقیر دن کا حق ہو اور ہم اُسکو باب الزکوۃ میں بیان کر چکے ہیں پھر آئندہ سال میں امام وصول کرے کیونکہ اس زمانہ میں وہ انکی حمایت کر گیا کیونکہ اُسکی حکومت ظاہر ہو گئی۔ ومن قتل رجلاً و ہما من عسکر اہل البغی فم ظہر علیہم فلیس علیہم شئ لا لا ولایۃ لامام العدل حین القتل فلم یعقد موجبا کالقتل فی دار الحرب۔ اور اگر باغیوں کے لشکریوں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام انہر غالب ہوا تو قتال پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہو کیونکہ قتل واقع

ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت اُبھر نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دارالحرب میں قتل واقع ہونے کا حکم ہو۔ یعنی دارالحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دارالاسلام میں آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لیجائیگی۔ وان غلبوا علی مصر قتل رجل من اہل المصر حلا من اہل المصر عہد انہم ظہر علی المصر فانہ یقتض منہ دتا وبلہ اذالم یحجر علی اہلہ احکامہم وازعجوا قبل ذلک وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فوجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک شخص نے سہری شخص کو عہد آ مار ڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور فخر الاسلام نے اسکی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اسوقت ہو کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے اکھاڑ دیے گئے اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہاں سے منقطع نہوگی تو قصاص واجب ہوگا۔ فہم حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا نہیں ہونے پایا۔ واذ قتل رجل من اہل العدل باغیا فانہ یرثہ فان قتلہ الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الان علی حق ورثہ وان قال قتلہ وانا اعلم انہ علی الباطل لم یرثہ وہذا عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما لا یرث الباغی فی الوجہین وہو قول الشافعی رحمہما اصلہ ان العادل اذا تلف نفس الباغی او مالہ لا یضمن ولا یأثم لانہ ما مورثنا لہم دفعا لشرہم والباغی اذا قتل العادل لا یجب الضمان عندنا ویاثم وقال الشافعی فی القدیم انہ یجب وعلی ہذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اٹلف نفسا او مالالہ انہ اٹلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومۃ فوجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعہ ولما اجماع الصحابۃ رض ورواہ الزہری ولانہ اٹلف عن تاویل فاسد والفاسد منہ لم یحق بالصحیح اذا ضمت الیہ المنعۃ فی حق الدفع کما فی منعہ اہل الحرب واما ولہم وہذا لان الاحکام لا بد فیہما من الالتزام او الالتزام ولا التزام لا اعتقاد الا باعین تاویل ولا التزام لعدۃ الولایۃ لوجود المنعۃ والولایۃ باقیۃ قبل المنعۃ وعندہم عدم التاویل ثبت الالتزام اعتقادا بخلاف الاثم لانہ لا منعۃ فی حق الشارع اذا ثبت ہذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق فلا ینع الارث ولا بی یوسف رحمہما فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع والحاجۃ بہنا الی استحقاق الارث فلا یكون التاویل معتبرا فی حق الارث ولہما فیہ ان الحاجۃ الی دفع المحرمان ایضا اذا القراۃ سبب الارث فیعتبر الفاسد فیہ الا ان من شرط بقاۃ علی دیانۃ فاذا قال کنت علی الباطل لم یوجد الدفع فوجب الضمان۔ اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں سے ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اسوقت بھی حق پر ہوں اور میں اب بھی حق پر ہوں تو اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اسکو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اسکا وارث نہیں ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دو صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہیں ہوگا اور گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ اسکو باغیوں کے ساتھ قتال کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک ضمان واجب نہوگی مگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی اور یہی قول مالک ہے اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کر لی حالانکہ اسنے حالت ارتداد میں کوئی جان یا مال تلف کیا ہو تو اس میں

ایسا ہی اختلاف ہے (اور اگر باغی کو سنت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اُس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اُس پر ضمان واجب ہے جیسے سنت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جسکو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہے کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعویٰ کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خواجه میں جا کر لکھی اور وہاں اُس نے نکاح کر لیا پھر وہ بکر کے لوٹ آئی تو اُسکا کیا حکم ہے پس زہری رحم نے جواب میں لکھا کہ خواجه کا فتنہ جسوقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوہ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خواجه نے قرآن کی تائید کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اُس پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتا دیں قرآنی حلال سمجھ کر اُسکو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے اور اگر غار حیون کے پاس کسی مسلمان کا مال بے عینہ پایا جاوے تو اُسکو وہ پس میرے علم میں یہ بات ہے کہ تم اس عورت کو اُسکے شوہر کو واپس دو اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگاوے تو اُسکو حد ذاتہ مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر بن الزہری - ت۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ ملجائی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد نیز لڑ تاویل صحیح کے ہے بشرطیکہ تاویل فاسد والوں کو قوت سنت حاصل ہو جیسے حربی کا فردن اور انکی تاویل میں جو سنت قوت کے ساتھ ہے یہی حکم ہے (یعنی اگر حربیوں نے لڑائی میں مسلمان قتل کیے یا مال تلف کیے پھر سب مسلمان ہو گئے تو اُن پر قصاص یا ضمان نہیں ہے) اور اسکی وجہ یہ ہے کہ احکام میں الزام یا التزام ضرور ہے یعنی حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کر لے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے انہیں علی کا جان و مال ملجائتا ہے اور باغی پر الزام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت اُن پر نہیں ہے کیونکہ اُنکو دفعہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ اُنکو دفعہ کی قوت حاصل نہ تھی اسوقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے برخلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کیونکہ حق شرع میں سنت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے اور تو عادل اُسکی میراث سے محروم نہ ہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی ہے تو ارث کے بارہ میں تاویل فاسد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اسواسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد معبر ہوگی لیکن مجہر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو سچ جانتا ہو یعنی کہ میں اسوقت حق پر تھا لہذا اگر اُس نے کہا کہ میں باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائیگی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جائیگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جسوقت قرآن وحدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اُسکے فاسد سمجھے ہیں لیکن اس بنا پر جو اُس نے جان و مال تلف کیا اُسکا قصاص دور ہونے کے لیے یہ تاویل ستر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد از اسلام کے مسلمان ہو جائیں تو اُن پر قصاص نہیں ہوتا اسوجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں مشرک کو قتل جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو مجہر ہوئی لیے قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ

میں بدرجہ اولیٰ مجتہد ہوگی کہ اُس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اُس نے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہو تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل محل میں ہو اور اس کا باپ یا بیوی کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مار گیا تو بالاتفاق بیٹا اُسکی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یاغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف وشافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اُس نے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اُسکی تاویل فاسد بیان بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بدعتقاد دی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہر لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اُسوقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہر یہی حق ہو تو وہ محروم ہوگا اور اگر اب کہتا ہوں کہ میں باطل پر تھا تو گویا کہتا ہوں کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ و فی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ و لیس بمبیعہ بالکوفۃ من اہل الکوفۃ و من لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لا اہل الصلاح و انما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع مالا یقاتل بہ الا بصنعۃ الاثر سے انہ یکرہ بیع المعازف و لا یکرہ بیع الخشب و علی ہذا الخمر مع العنب۔ واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور اُن کے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مدد گاری ہے اور کوفہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جبکو خارج میں سے نہ پہچانتا ہو اُسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہر وں میں صالحین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہیں ہو سکتا ہے اُس کا بیچنا مکروہ نہیں ہے یعنی جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اُسکی لکڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے طنبورہ بنتا ہے اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہے یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا جائز ہے

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لادرت بڑا ہوا ہے یہ دریافت ہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہے اللقیط سہمی بہ باعتبار مالہ لما انہ یلقط و الالتقاط منہ و ب الیہ لما فیہ من احیاء وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اُسکے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ وہاں سے اُٹھایا جاتا ہے یعنی لقیط کے معنی لغت میں اُٹھایا ہوا اور لقیط کا اُٹھالینا مستحب ہے کیونکہ اس میں اُسکی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے نہ اُٹھانے سے یہ ضایع ہو جائیگا تو اُس پر اُٹھانا واجب ہے۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی نبی آدم انما ہو الحرۃ و کذا الدار و الارحام و لان حکم للعناکب۔ لقیط آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اس واسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے۔ یعنی دارالاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اُس کا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملحقہ یعنی جو شخص اُٹھالیا ہو وہ اسی مال سے اُسکی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اُسکے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ و نفقۃ فی بیت المال ہو المروءی عن عمر و علی رض و لانہ سلم عاجز عن التکسب و لا مال لہ و لا قرابۃ فاشبہ المقعد الذی لا مال لہ و لان میراثہ لبیت المال و الخراج بالظمان و لہذا کانت جنایۃ فیہ و المکتقط متبرع فی الاتفاق علیہ لعدم الولاۃ الا ان یامرہ القاضي بہ لیکون دنیا علیہ لعموم الولاۃ۔ اور اُس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے (جناب مالک نے نوٹا میں اور عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ ت۔)

اور اس دلیل سے کہ لقیظ ایک مسلمان ہو جو کئی سے فاجہ ہو اور اسکا مال نہیں اور نہ قرابت ہو تو ایسے بچے کے مشابہ ہو گیا
 جسکا کچھ مال نہ ہو لہٰذا جیسے بچے کا نفقہ بیت المال میں ہوتا ہے اسی طرح لقیظ کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل
 سے کہ لقیظ کی میراث بیت المال میں داخل نہ ہوتی ہے حالانکہ جسکو حاصلات ملے وہی خرچہ اٹھا دے اسی واسطے لقیظ اگر
 کوئی جرم کرتا ہے تو بیت المال اسکا خرچہ اٹھاتا ہے اور ملحق جو کچھ اُسکی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہو کیونکہ ملحق کو
 امیر کوئی ولایت نہیں ہو لیکن اگر قاضی اُسکو یہ حکم دیدے کہ نہ امیر خرچ کرے نہ تیرا خرچہ امیر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے
 اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہوتی ہے اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا
 خرچہ امیر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے امیر قرضہ نہیں ہوگا یہی اصح ہے۔ سنا۔ قال فان التلقظ رجل
 لم یکن لغيره ان یاخذہ منہ لانہ ثبت حق الحفظ لہ بسبق یدہ۔ پھر اگر کوئی شخص اُسکو اٹھا لیا تو دوسرے کو یہ غلط ہے
 نہیں ہے کہ ملحق سے لے لے کیونکہ ملحق کے واسطے حق حفاظت حاصل ہو گیا کیونکہ اُسکا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ فان اذا
 مدعی انہ انبہ فالقول قولہ منہ اذا لم یبع ملحق نسبہ و ہذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قولہ لانہ یضمن
 ابطال حق الملحق وجہ الاستحسان انہ اقرار للصبی بما نیفعہ لانہ یشترک بالنسب ویعبر بعدہ ثم یقبل یصح
 فی حقہ دون ابطال ید الملحق وقیل یلتزم علیہ لطلان یدہ ولو ادعاہ الملحق قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح
 انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرفت فی الاصل۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اسی کا قول
 قبول ہوگا اسکے معنی یہ ہیں کہ ملحق نے اُسکے نسب کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعویٰ کیا تو خالی دعویٰ سے نسب
 ثابت ہو جائیگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ اُسکا قول قبول نہ ہو کیونکہ اُسکا قول تو ملحق کا حق نشانے کو شالی ہے
 اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچے کے حق میں ایسے اقرار ہے جو اُسکو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے
 اس بچے کی بزرگی بڑھتی ہے اور نہ ہونے سے اُسکو شرم لاحق ہوگی پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعویٰ صرف اُس سے نسب
 ثابت ہونے میں صحیح ہوگا اور ملحق کا قبضہ نشانے میں معتبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر
 ملحق کا قبضہ بھی باطل ہو جائیگا اور اگر ملحق نے اُسکے نسب کا دعویٰ کیا تو کہا گیا کہ قیاسا واستحسانا صحیح ہے لیکن اصح یہ ہے
 کہ قیاسا نہیں صحیح ہے اور استحسانا صحیح ہے چنانچہ مبسوط میں صرح ہے۔ وان ادعاہ اثنان ووصف احدہما علامۃ
 فی حبسہ فہو ادلی بہ لان الظاہر شاہدہ لموافقۃ علامۃ کلامہ وان لم یصف احدہما علامۃ فہو ابہنما
 لاستوائہما فی السبب ولو سبقت دعویٰ احدہما فہو ابہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا متنازع لہ فیہ الا اذا اقام
 الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی۔ اور اگر ملحق کے سماع سے دو شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں میں سے ایک نے
 لقیظ کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اولے ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اُسکے
 کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی علامت نہیں بیان کی تو لقیظ ان دونوں کا سیر قرار دیا جائیگا کیونکہ دعویٰ کرنے میں
 دونوں ایک ساتھ برابر ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعویٰ کیا تو لقیظ اسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اُسکا حق ایسے وقت
 میں ثابت ہوا کہ اُسکے ساتھ اسوقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعویٰ کے گواہ قائم کیے تو دوسرا
 مقدم ہو جائیگا کیونکہ گواہی اُس سے اقویٰ دلیل ہے۔ واذا وجد فی مصر من اصحاب المسلمین او فی قریۃ من
 قرایہم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما و ہذا استحسان لان دعواہ یضمن النسب و ہو
 نافع للصبی و ابطال الاسلام الثابت بالدار و ہو لغيرہ فصحت دعوتہ فیما نیفعہ دون ما یضرہ۔ اگر لقیظ
 مسلمانوں کے شہر دن میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعویٰ کیا

کہ میرا بیٹا ہر قذمی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا لیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرا یا جائیگا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے
دعویٰ میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام شائع ہو بذریعہ دارالاسلام
کے اسکو ثابت ہو اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے قذمی کا دعویٰ نسب کے بارہ میں صحیح ہو گیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مسلمان
میں صحیح نہو جو اسکو مضر ہے۔ وان وجد فی قرۃ سن قرۃ اہل الذمۃ او فی بیعۃ او کنسبۃ کان ذمیہ
ہذا الجواب فیما اذا کان الواحد ذمیہ روایت واحدہ وان کان الواحد مسلماً فی ہذا المكان او ذمیہ فی
مكان المسلمين اختلف الروایۃ فیہ ففی روایت کتاب اللقبط اعتبر المكان لسبقہ و فی کتاب الدعوی
فی بعض النسخ اعتبر الواحد و ہو روایت ابن سمانۃ عن محمد بن لقوة الید الا ترے ان تبعیۃ الابون
فوق تبعیۃ الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدہما یعتبر کافر او فی بعض نسخہ اعتبر الاسلام نظر للصغیر اور
اگر یہ لقیط ذمیون کے کسی گائون یا بیعہ یا کنسبہ میں پایا گیا تو وہ ذمی ہو گا پھر اگر پائے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو ملاخل
یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہو گا اور اگر پائے والا کوئی مسلمان ہو جسے اسکو ذمیون کے ان مقامات سے کسی جگہ
پایا یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقبط کی روایت
میں پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیون کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی
جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت میں بعض نسخوں میں پائے والے کا اعتبار
ہے یعنی اگر پائے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اسے مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پائے والا مسلمان ہو تو لقیط مسلمان
ہے اگرچہ اسے ذمیون کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سمانۃ نے امام محمد سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیونکہ
دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتیٰ کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین میں سے کوئی شخص
قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہو گا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا اعتبار کیا تا
یمنیۃ فواہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہر حال مسلمان ہو گا کیونکہ اس کے حق میں یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقبط
عبدہ لم یقبل منہ لانہ حر ظاہر الا ان یتیم البیعتۃ انہ عبدہ۔ اور جس شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اسکا
قول قبول نہیں ہو گا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہوئے۔
فان افرس عبدانہ ابنہ ثبت نسبہ لانه نیفدہ وکان حر لان الملوك قد تلک لہ الحرۃ فلا تبطل الحرۃ
ظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب۔ اس غلام سے ثابت ہو جائیگا
کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاوے گا کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی ملک کے واسطے بچہ بنتی ہے تو
لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہوگی۔ و انحر فی دعوتہ اللقبط او لے من العبد و المسلم اولیٰ من
الذمی ترجح لما ہو الا نظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعویٰ کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے
یعنی آزاد سے ثابت کیا جائیگا اور غلام کا دعویٰ رد کر دیا جائیگا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں
جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقبط مال مشدود علیہ فہو لہ اعتبار اللطاف ہر کذا اذا کان
مشدودا علی دابۃ و ہو علیہا لما ذکرنا ثم یصرف الواحد الیہ بامر القاضی لانہ مال ضائع وللقاضی ولایۃ
صرف مثله الیہ وقیل یصرف بغیر امر القاضی لانہ اللقبط ظاہر۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر بندھا ہوا کچھ مال
پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے۔ حکم نظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جس پر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال
ہو گا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے جس شخص نے پایا ہو وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس

مال کا کوئی مالک و حافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہے اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ لقیط ہر وہ لقیط کا مال ہے۔ ولہ ولایۃ الانفاق وشرارہ لا بدلہ منہ کا طعام والکسوتہ لانہ من الانفاق لہ۔ اور لقطہ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اسکو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقطہ کے واسطے انفاق ہے۔ ولایہ کجوز تزویج الملتقط لافہم سبب الولاۃ من القرابتہ والکمالک والسلطنۃ۔ اور لقطہ کا کحلج کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب کہ قرابت و ملکیت و سلطنت ہے یہاں نہ ہر قسم۔ تو لقطہ نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا کحلج کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔ قال ولا تصرف فی مال الملقط اعباءہ بالام و ہذا لان ولایۃ التصرف لتغیر المال و ذلک یحقق بالرای الکامل والشفقة الوافرۃ والموجود فی کل واحد منہما احد ہما۔ اور لقطہ کا صرف کرنا لقیط کے مال میں لقیط مان کے نہیں جائز ہے اور یہ اسوجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھاد ہو اور مال کی بڑھاد کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ اسے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ لقطہ اور مان میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے۔ یعنی صغیر کی مان میں اگرچہ شفقت ہے لیکن اسے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے لقطہ میں اگرچہ اسے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید و فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کر سکتا۔ قال ویجوز ان یقبض لہ ابۃ لانہ لرفع محض ولہذا یلکھ الصغیر بنفسہ اذا کان عاقلاً و ملکہ الام ووصیہما۔ اور لقطہ کے واسطے لقیط کے لیے بیہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی مان کو اور مان کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال یسلم فی صناعتہ لانہ من باب تثقیفہ وحفظ حالہ۔ اور لقطہ کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ و ہر سیکھنے میں سرگرد کرے کیونکہ یہ اسکی دستہ و حفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال ویواجرہ قال العبد الضعیف و ہذا روایۃ القدوری رحم فی مختصرہ و فی الجامع السننیر لایجوز ان یواجرہ ذکرہ فی الکراہیۃ و ہوا لاصح وجہ الاول انہ یرجع الی تثقیفہ و وجہ الثانی انہ لایلک اتلاف منافعہ فاشبہہ لہم بخلاف الام لانہا تلک علی ما ذکرہ فی الکراہیۃ ان شار السننیر لہ۔ اور لقطہ کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دیے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ لقطہ کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیۃ میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدری کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی دستی ہے اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے کہ لقطہ کو اس کے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چاہے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چاہے کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح لقطہ کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے بر خلاف مان کے کیونکہ مان کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیۃ میں اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کریں گے۔

کتاب اللقطہ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھایا جاوے۔ قال اللقطۃ اما اذا اشہد الملتقط انہ یاخذہ لیحفظہا ویردہا علی صاحبہا لان الاخذۃ علی ہذا الوجه ماذون فیہ شرعاً بل ہو الا فضل عند عامۃ العلماء و ہوا واجب اذا خاف الضیاع علی ما قالوا و اذا کان کذلک لایکون مضموناً علیہ و کذلک اذا تصادقا نہ اخذ بالمالک لان تصادقا حجتہ فی حقہما فصار کالبینۃ ولو اقر انہ اخذہ لنفسہ

یضمن بالاجماع لانه اخذ مال غیره بغیر اذنه وبغیر اذن الشرع وان لم یشهد الشهود علیه وقال الأخذ اخذت
للمالك وكذب المالک یضمن عند ابی حنیفہ رحم وقال ابو یوسف رحم لا یضمن والقول قوله لان الطاهر
شاہد له لا اختیاره المحرم دون المعصية ولما انه اقرب بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعی ما یرى و
هو الاخذ لمالك وفيه وقع الشك فلا یر او ما ذکر من الطاهر یعارضه مثله لان الطاهر ان یكون المتصرف
عالمًا لنفسه ویفید فی الاشهاد ان یقول من سمعتموه ینشد لقطة قد لوه علی واحدة كانت اللقطة او اکثر لانه
اسم جنس - جس شخص نے مال لقطہ اٹھایا وہ اُس کے پاس امانت ہے بشرطیکہ لقطہ نے گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکو
اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اسکی حفاظت کروں اور اس کے مالک کو اس پر کر دوں کیونکہ ایسے طور پر اٹھانے کی شرعاً اجازت ہے
(کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کر لے - رواہ اسحاق - ع) بلکہ عامر علم کے نزدیک چھوٹے
سے اٹھالینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضائع ہو جانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے - (جیسے مثلاً بکری چوبلی
نسبت خوف ہو کہ بھڑیا کا جائیگا) اور جب یہ حال ہو کہ وہ اٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہ ہوگا (حتی کہ اگر ضائع ہو جائے
تو ضامن نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے لقطہ کی تصدیق کی کہ اس نے مالک کو پہنچانے کے لیے اٹھایا تھا تو بھی
امانت ہے کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے مانند ہو گیا اور اگر لقطہ نے
اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اُس نے غیر مال بغیر اُسکی اجازت اور بغیر شرعی
اجازت کے لے لیا اور اگر لقطہ نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کیے پھر کہا کہ میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور
مالک نے اُسکو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن ہوگا اور اُسی کا قول قبول
ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ اُس نے کارنیک اختیار کیا نہ بہکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے)
اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اُس نے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعویٰ کیا جس سے وہ
تادان سے بری ہو لینے میں نے اس مال کو اُس کے مالک کے واسطے لیا تھا پس اس میں شک پیدا ہو گیا تو اُس کے اقرار سے جو
تادان اُس پر یقینی ہو گیا محاذہ شک کی وجہ سے بری ہوگا اور ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کے نزدیک آیا تو ایسی ہی ظاہر حالت
اسکی معارض موجود ہے یعنی لفظ ہر شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ لقطہ کے واسطے گواہ کرنے
میں اس قدر کافی ہے کہ اُس نے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہے تو اُسکو میری طرف راستہ بتا دینا
اور بھی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے نہ لقطہ کو چاہیے کہ اُسکی
شناخت کرادے - قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها ایا ما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها
حولا قال العبد الضعیف و ہذہ روایۃ عن ابی حنیفہ رحم وقوله ایا ما معناه علی حسب ما یری الامام وقد ر
ومحمد رحم فی الاصل بالحوال عن غیر تفصیل بن القلیل والکثیر وهو قول مالک والشافعی رحم لقوله علیہ
السلام من التقط شیئاً فلیعرفه من غیر فصل وجہ الاول ان التقط یر بالحوال ورد فی لقطۃ كانت
مائة وینار تسادی الف درهم والعشرة وما فوقهما فی معنی الالفت فی تعلق القطع بہ فی السرقة وتعلق
استحلال الفرج بہ ولیست فی معناہا فی حق تعلق الزکوۃ فاوجبتا التعلیل بالحوال احتیاطاً وما دون
العشرة لیس فی معنی الالفت بوجہ ما فوضنا الے رای المبتلی فی قلیل الصبیح ان شیا من ہذہ المقادیر
لیس بلازم ویفوض الے رائے الملقط لیرفھا الی ان ینیب علی ظنہ ان صاحبھا لا یطلبھا بعد ذلک
بیتصدق بہ وان كانت اللقطۃ شیا لا یبقی عنہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدیق بہ و یضیی ان یرفھا فی

الذی اصحابہا و فی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان کانت شیاً یعلم ان صاحبہا لا یطلبہا کالتواء و قشور الرمان یکون القاۃ اباحۃ حتی جاز لا تنفلع بہ من غیر تعریف و لکنہ سبغ علی ملک مالک لان التملک من الجہول لا یشح۔ بھر اگر لفظ دس درم سے کم ہو تو چند روز اسکی شناخت کراوے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اسکی شناخت کراوے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے (اور ظاہر الروایۃ میں قلیل و کثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے۔ ع۔) اور یہ جو کہا کہ چند روز اسکی شناخت کراوے تو معنی یہ ہیں کہ جب قدر امام کی رائے ہو اتنے دن تک شناخت کراوے اور امام محمد نے مسبوہ میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل و کثیر کے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کوئی لفظ اٹھاوے تو اسکو ایک سال شناخت کراوے۔ رواہ اسحاق۔ اور اسمین قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لفظ میں وارد ہو اور جو سودینا رقمیتی ہزار درم کا تھا اور پچھن دس درم و اس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری برابر تھکا جاتا ہے اور دس درم ہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے لیکن زکوۃ معلق ہونے کے وقت میں دس درم یعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں پس احتیاطاً پچھن دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اسکی شناخت کا اندازہ ہمنے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدون میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ لفظ کی رائے پر سہرہ ہے کہ وہ برابر شناخت کراوے یہاں تک کہ اسکی غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اسکی بعد اسکا مالک تلاش نہیں کریگا بھر اسکو صدقہ کر دے اور اگر لفظ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اسکی شناخت کراوے پھر جب اسکی بکود جانے کا خوف ہو تو اسکو صدقہ کر دے اور چاہے کہ اسکی شناخت اس جگہ پکارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں کو جمع ہوتا ہے جیسے بازارین و مسجدوں کے دروازے وغیرہ کیونکہ ایسا کرنے میں اسکی مالک کو پہنچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لفظ ایسی چیز ہو جسکی نسبت یہ معلوم ہے کہ اسکا مالک تلاش نہیں کریگا جیسے چھوڑے کی گٹھلیاں و انار کے چھلکے تو انکا پھیلنا یا بیلح کرنے کے معنوں میں ہے حتیٰ کہ بغیر شناخت کے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے لیکن وہ اپنے مالک کے مالک پر باقی رہے کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ قال فان جار صاحبہا والا تصدق بہا ایصالاً للحق الی المستحق و ہو واجب بقدر الامکان و ذلک بالیصال علیہا عندہ النظر لصاحبہا و ایصال العرف و ہو الثواب علی اعتبار اجازۃ التصدق بہا وان شاء مسکھا جار النظر لصاحبہا بھر اگر لفظ مالک آیا تو اسکو دیدے اور اگر نہ آیا تو اسکو صدقہ کر دے تاکہ مستحق کو اسکا حق پہنچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے خواہ اس طرح کہ بعینہ لفظ دیدے جبکہ اسکا مالک ملجاوے یا اسکا عوض یعنی ثواب پہنچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اسکو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اسکا مالک آجاوے۔ قال فان جار صاحبہا یعنی بعد ما تصدق بہا فهو بالخیار ان شاء یعنی الصدقہ مولیٰ و ذلک لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنه فیتوقف علی اجازۃ و التملک یثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یتوقف علی قیام محل بخلاف بیع الفضولی لثبوته بعد الاجازۃ فیہ وان شاء ضمن الملقط لانه سلم مالہ الی غیرہ بغیر اذنہ الا انہ باباحۃ من جہۃ الشرع و ہذا لانہ انما فی ضمان حقاً للبعد کما فی تناول مال الغیر حالہ حصۃ ان شاء ضمن المسکین اذا ملک فی یدہ لانه قبض مالہ بغیر اذنہ وان کان قائماً اخذہ لانه وجد عین مالہ بھر اگر مالک مالک ایسی حالت میں آیا کہ لفظ اسکو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اسکا ثواب

ملیگا کیونکہ صدقہ دنیا اگرچہ باجارت شرع ہو اگر مالک کی احادیث نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اسکی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہیگی بخلات سے فقہونی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو لفظ سے ایسا تاوان لے لے کیونکہ لفظ نے بغیر اسکی اجازت کے اسکا مال فقیر کو دیدیا اگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو نہ مانی نہیں ہے جیسے اضطراب و منحصر کی حالت میں غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اسکا تاوان دیدے اور لفظ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اسکا مال پر بغیر اسکی اجازت کے اسپر قبضہ کیا اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اسنے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاة والبقر والبعیر وقال مالک و الشافعی رحمہما اللہ اذ اوجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل و علی ہذا الخلاف الفرس لہما ان الاصل فی اخذ مال البعیر الحرمة والا بجمہ مخالفۃ فیضیاع و اذا کان معہا ما یدفع عن نفسها یقل الضیاع و لکنہ یتوہم فی قضی بالکذا ہستہ والندب الی الترمک ولنا انہا لقطۃ یتوہم ضیاعہا فیستحب اخذہا ولتعریفہا ضیاعہ لا موال الناس لکافی الشاة۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکھالینا جائز ہے اور مالک و شافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پادوسے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور مباح ہونا صرف اسکا ضائع ہونے کے فوٹ سے ہے اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر سکے (جیسے گائے و اونٹ میں ہے) تو ضائع ہونے کا فوٹ ہے لیکن وہ ہم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائیگا کہ پکھانا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے سبھی ایک لفظ ہے جسکے ضائع ہونے کا فوٹ ہے تو اسکا لے لینا اور شناخت کرنا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے۔ و لیکن حدیث زید ابن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر بھر اسنے پوچھا کہ بٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اسکو پکھالے وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کی ہے پس اصلی مالک کی ہے یا بھوپڑے کی ہے اب بھر اسنے پوچھا کہ بارسول اللہ بٹکے لے اونٹ کا کیا حکم ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آب کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ تیرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اسکے ساتھ اسکا گھارہ و سقار خود موجود ہے یہاں تک کہ اسکا مالک اسکو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا فوٹ نہ تھا پس جب فوٹ ہو تو اسکا پکھالنا اولی ہے۔ فان النفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فهو متبوع لقصور ولا یجوز عن ذلک مالک و ان النفق بامرہ کان ذلک دنیا علی صاحبہا لان للقاضی ولا یجوز فی مال الغائب نظر الہ وقد یكون النظر فی الانفاق علی ما بنین۔ پھر اگر لفظ نے اس جا تو لقطہ کو بغیر حکم قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہو گا اسواسطے کہ مالک کے ذمہ سے اسکی ولایت قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اسکو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر فرض ہو گا کیونکہ غائب کے مال میں اسکی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی کبھی اسکے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کریں گے۔ و اذا دفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للہبۃ منفعة اجرہا و النفق علیہا من اجرہا لان فیہ البقار العین علی ملک من غیر الزام لہا علیہ و کذلک لعل یفعل بالبعد الابق۔ اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اسکو دیکھے پس

اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اُسکو کرایہ پر دیدے اور اُسکے کرایہ سے اُسکا دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اُسکے ملک پر باقی رہیگا بغیر اُسکے کہ مالک پر قرضہ چڑھے اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا۔ یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اُسکو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اُسکو نفقہ دے تو یہ احسان ہے لیکن مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اُسکو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر اسی آتا ہو جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دیکر اُسکی مزدوری سے اُسکو نفقہ دے جسے جانور کی صورت میں بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا البقاء لہ منی عند تعذر البقاء صوری۔ اور اگر اس لفظ جانور کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہو اور قاضی کو خوف ہو کہ نفقہ اُسکی تمام قیمت کو کھیرے گا تو اُسکو فروخت کر کے اُسکے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث العنصر رکھنا مستعد رہے۔ یعنی اُسکی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہیں رہ سکتی۔ اور یہ اس وقت کہ اُسکا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الاتفاق علیہا اذن فی ذلک جعل النفقة دنیا علی مالکھا لانه لیسب ناظر اونی ہذا نظر من الجائین قالوا انما یامر بالاتفاق یومئذ اولئک ايام علی قدر ما یری رجار ان ینظر مالکھا فان لم ینظر یامر بیہا لان دارة النفقة مستاصلة فلا نظر فی الاتفاق مدة مدیة قال رضوی فی الاصل بشرط اقامتہ البینة وہو تصحیح لانه یحتل ان یمکن غصبائی یہ وہ لا یامرنہ بالاتفاق وانما یامرنہ فی الودیع فلا بد من البینة لکشف الحال ولیست البینة تقام للفقراء ان قال لا بینة لی یقول القاضی لہ نفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالك ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقوله فی الكتاب جعل النفقة دنیا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالك بعد احضار ولم یصح للفقہ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالك و ہذہ الروایۃ وہو الاصح۔ اور اگر مالک کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو لفظ کو اُسکی اجازت دیدے اور جانور کے مالک قرضہ قرار دے کیونکہ مالک کو نگاہ رکھنے والا قرار دیا گیا ہو اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہو اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جب قدر اُسکی رائے میں آوے لفظ کو دانہ چارہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک ظاہر ہو بھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھو دینا تو مدت دراز تک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہو اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مسبو میں شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اس وقت دیگا کہ لفظ گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید یہ جانور اُسکے قبضہ میں غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں یہ حکم کرے گا تو گواہی ضرور ہو تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہو اور اگر لفظ نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اُسکو کہے گا کہ اگر تو اپنے قول میں سچا ہو تو اُسکو دانہ چارہ دے پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لیگا اور اگر غاصب ہوگا تو نہیں واپس لیگا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اُسکے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں اشارہ ہے کہ لفظ جب حاضر ہوا اور لفظ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو لفظ اپنا خرچہ مالک جاوے جسے ہی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو اور یہی روایت صحیح ہے۔ اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ قال فانما حضری یعنی المالك فلا یلتقط ان یمنعہا منہ حتی یحضر النفقة لانه یحیی بنفقہ فصار کانه استفاد المالك من حبتہ فاشہد المبیع واقرب من ملک

راۃ الابن فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس
 ويسقط اذا ملك بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبيه الرهن - پھر اس میں حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو
 تو ملقط کو اختیار ہے کہ لفظ اسکو دینے سے روکے یا نہ کہ وہ ملقط کا لفظ حاضر کرے کیونکہ اس کے لفظ سے لفظ زندہ رہا
 تو ملقط نے مالک کی جانب سے مالک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی ملقط کو یا لفظ بعد رنفتہ کے بیع ہو) اور
 اس سے بہت قریب وہ شخص ہو جو بھاگے ہوئے غلام کو بھیر لایا کیونکہ اسکو بھی غلام روک لینے کا اختیار ہے تاکہ پانچل
 حاصل کرے اور اسکی وجہ یہی ہو جو مذکور ہوئی پھر اگر روکنے سے پہلے ملقط کے قبضہ میں مال لفظ تلف ہو گیا تو اسکا
 قرضہ لفظ ساقط ہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائیگا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہو گیا
 اور مال مرہون جب مرہن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطة الحل والحرم سواء
 وقال الشافعي يجب التعريف في لقطة الحرم ان النجی صاحبہا بقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل
 لقطتها الا لمنشد باولنا قوله عليه السلام اعوت عفا حسا وودکار باثم عر فها سنة من غير فصل ولا نها
 لقطة وفي التصديق بعد مدة التعريف البقاء ملك المالک من وجه فيلک کہانی ساڑھا و تاویل ماروی
 انه لا يحل الالتقاط للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لكان انه للغیر باظهار
 اور حرم کہ کا لفظ اور اس کے باہر حل کا لفظ دونوں یکساں ہیں اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لفظ شناخت کرنا یا مالک
 واجب ہو کہ اسکا مالک آجائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اسکا لفظ نہیں جہاں
 ہو مگر اس شخص کے واسطے جو اس لفظ کو شناخت کر اے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اسکا طرف اور اسکی بندش محفوظ کرے پھر اسکو ایک سال
 تک پکار دے۔ رواہ السبعة۔ حالانکہ کوئی تفصیل حل وحرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لفظ حرم بھی ایک لفظ
 ہو اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایک طرح کی ملک اس کے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو
 دوسرے لفظوں کی طرح اس میں بھی مالک ہو جائیگا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اس کے معنی یہ ہیں کہ اسکا لفظ اٹھا
 حلال نہیں ہو مگر وہی شخص اٹھاوے جو اسکو شناخت کر اے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے
 واسطے ہو کہ حرم کے لفظ میں بھی شناخت کرنا ساقط ہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہو نسب یعنی
 یہاں حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر کسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرنے میں کچھ فائدہ نہیں
 کیونکہ اسکا ٹوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہو اور پکارنا واجب ہو لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہو
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ باندھا فرمایا جس میں مذکور ہے کہ یہ شہر وہ ہو جسکو اللہ عزوجل نے
 آسمان و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہو اس کے کانٹے نہ کاٹے
 جاویں اور اسکا شکار نہ بھیڑا جائے اور اسکا لفظ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اسکی شناخت کر اے۔ الحدیث۔
 اور ابو ہریرہ کی روایت میں ہو کہ اسکا لفظ حلال نہیں ہو مگر اس شخص کو جو اسکی شناخت کر اے۔ رواہ البخاری و
 مسلم۔ و اذا حضر رجل فادعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملقط ان يدفعها
 اليه ولا يجبر على ذلك في القضا وقال مالك والشافعي يجبر والعلمة مثل ان يسمى وزن الدرهم وعدو
 وودکار با و و عار بالهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشرط الوصف لوجود المنازعة
 من وجه ولا لشرط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الابحجة و

ہو البینۃ اعتباراً بالملک الا انہ یصل الیہ الذی فیہ عن اصابۃ العلامۃ لقولہ علیہ السلام فان جار صاحبہا وعرفت
خفا صاحبہا وعدہا فادفعنہا الیہ وبہذا لا باء علیہا بالشہور و یقول علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث۔ اور
جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لفظ کا دعویٰ کیا تو اسکو نہ دیا جائیگا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اسنے کوئی علامت بیان
کی تو لفظ کو حلال نہ کرے اسکو دیدے ولیکن قاضی نے پرمجور نہیں کرنا اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کرنا اور علامت
بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درمیان کا وزن دشمار اور نذر سے کسی شکار اور گریہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے
کہ مقتضی اس کے ساتھ قبضہ میں نہ لے کر دے اور ایک ہی شخص کے ہاتھ میں نہ لے کر دے تو وصفت لفظ شرط ہے کہ نہ ایک راہ سے نہ جگہ
اور راہ کا نام کرنا شرط نہیں ہے کہ نہ ایک راہ سے نہ جگہ سے نہ لے کر دے۔ لفظ کو مالیت میں دعویٰ نہیں ہے بلکہ صرف
قبضہ کا دعویٰ ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ کتاب اللہ کی شہادت بیان کر دے پس حاکم و دیدنے پرمجور کرنا
اور ہر امر کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک ہی مقدمہ میں نہ ہو دعویٰ ہون جہت کے اسکا مستحق نہ ہوگا اور جہت یہاں
نہ ہوگی بلکہ یہاں مالک کے (نہ ہون گواہی کے اسپر دینا لازم نہیں) لیکن جب قیامت علامت ٹھیک بیان کر دے تو
لفظ مالک کے حاکم کر دینا جائز ہے کیونکہ اس شخص سے لے کر دے اور اگر مالک آدے اور اس کے
حضرت و دشمار کو بتلا دے تو اسکو دیدے۔ راہ مسلم و بوراہ و رشتہ کی۔ اور یہ علم بطور اباحت ہی یعنی اسکو دینا مباح
ہے اور لازم نہیں ہے کہ حدیث شہور پر عمل باقی رہے اور حدیث شہور و ہر سبب سے بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہوں اور
اسکو ہر قسم سے۔ اصل اگر مالک نے گواہ دیکھے تو اسکی ہمت کا حکم ہوگا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو
لفظ مختار اور اسکو دیدینا مباح ہے۔ و یا چند نہ قبضہ اور گواہی دینا اسکی استیثنا کا و ہذا بلا خلاف لانہ یاخذ
الکفیل بنفسہ بخلاف الکفیل لوارث غائب سندہ و انہ قد تیل لاجہر علی المدفع کا وکیل یقبض الوارثۃ
اذا صدقہ وکیل بحکم لان المالک ہر نا غیر خاہر و المدعی مالک ظاہر ہے۔ اور مالک لفظ سے ایک کفیل لے لے لے
جبکہ اسکو لفظ دے تو اسوقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے لے اور اسے چھ خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے
واسطے کفیل لینا ہر بخلاف وارث غائب کے یہ کفیل لینے کے کہ وہ اسکو دینے کے نزدیک نہیں ہے (یعنی اگر زیہ مرا
اور اسکی میراث اس کے قرضخواہوں رواروں میں تقسیم کی گئی تو انم کے نزدیک قرضخواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں
لے جاتا اور حاجین کے نزدیک لے جاتا جیسا کہ شاید کوئی قرضخواہ یا وارث دیکر ظاہر ہو۔ ع۔) اور اگر لفظ نے مالک
مدعی کی تصدیق کی کہ وہ مالک ہے تو کہا گیا کہ لفظ دینے پرمجور نہیں کیا جائیگا پیسے و دلیعت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ
امانت دار اسکی تصدیق کرے (یعنی مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اسکی دلیعت
جستہ رہا پس لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہے تو بھی امین پرمجور نہیں ہے کہ اسکو و دلیعت دیدے
ع۔) اور کہا گیا کہ لفظ پر دینے کے واسطے جبر کیا جائیگا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور دلیعت کا مالک ظاہر ہے۔
ف۔ یعنی دلیعت کی صورت میں مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو امین کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے
اور لفظ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب لفظ نے اقرار کر لیا تو لفظ پر مالک
و قراحت ہو گیا۔ ولا تصدق باللقطۃ علی غنی لان المامور بہ ہو الصدق لقولہ علیہ السلام فان لم یأت
یعنی صاحبہا فلیصدق بہ والصدقۃ لایکون علی غنی فاشبہ الصدقۃ المفروضۃ۔ اور اگر مالک نہ لے تو
لفظ کو کسی تو نگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک
نہ آوے تو اسکو صدقہ کر دے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور تو نگر پر صدقہ نہیں ہوتا ہے تو اسکا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوہ کے

مشابہ ہو گیا۔ و ان کان الملقط علیہ لم یجزلہ ان یتفیع بہا وقال الشافعی رحمہ یجزل لقولہ علیہ السلام فی حدیث
ابی زہر فان جار صاجہا فادفعہا الیہ والا فان یتفیع بہا وکان من المیا سیر ولانہ انما یباح للفقیر حلالہ علی رقبہا
صیانہ لہا والغنی لیشارک فیہ ولنا ان مال الغنی فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لا لطلاق النصوص والاباحت
للفقیر لما رویناہ او بالاجل فیبقى ما وراہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال اقتضارہ فی مدۃ
التعلیق والفقیر قد یتوانی لاحتمال استثنائہ فیہا وانتفاع ابی زہر کان باذن الامام و ہو جائز باذنہ
اور اگر ملقط تو نگر ہو تو اسکو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہو کہ چونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے۔ تو اسکو دیدے ورنہ
خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہا۔ حالانکہ ابن کعب رضی اللہ عنہ تو نگر صحابہ میں سے تھے اور
دوسری دلیل یہ ہو کہ فقیر کو لقطہ اسوجہ سے مباح ہوتا ہو تا کہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھالینے پر آمادہ کیا جائے اور
اس معنی میں تو نگر بھی اسکا شارک ہو لینے جب تو نگر کو اس کے ملنے کی امید ہو جائیگی تو وہ بھی اٹھا دینگا تا کہ اس وقت ضایع
نہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ لقطہ غیر کا مال ہو تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اسکی رضامندی کے مباح نہیں ہو کہ چونکہ اٹھا
آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہو اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اسوجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہو لینے یہ فقیر بھی
محل صدقہ ہو اور اسوجہ سے کہ فقیر ملقط کے واسطے بالاجل مباح ہو تو فقیر کے سواے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر عمل لینے
اسکو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہو۔ اور غنی کو اس کے اٹھا لینے پر اسواسطے آمادگی ہوگی کہ شاید وہ سال بھر کی مدت
میں جب تک مشاغت کرائی جاتی ہو محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہو اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تو نگر
ہو جائے (لینے تو نگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہو کہ اٹھانے میں اسکو بلجائے) اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع
اٹھانا امام کی اجازت سے تھا لینے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیدی تھی اور امام کی اجازت سے تو نگر کو
بھی نفع اٹھانا جائز ہو۔ یہ جواب اس بناء پر ہو کہ ابی ابن کعب تو نگر تھے اور اس بناء پر ہو کہ حدیث میں یہ
خطاب ابی ابن کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہو کہ چونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہو کہ جب یہ آیت نازل
ہوئی کہ لن تناوا البر حتی تنفقوا مما تحبون لینے تم ابراہ کے درجہ کو نہیں پہنچو گے بھانک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو
اس سے اس کی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ
اسطرح ارشاد فرماتا ہو اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ باغ بے حرام بہت محبوب ہو پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ
وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہو اور چونکہ میں اسکو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپ کی
راے ہو وہ کیجیے آپ بہت فوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہو اور میری راے یہ ہو کہ تو اسکو اپنے محتاج
قراشیوں میں صدقہ کرے پس ابو طلحہ نے اسکو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں
مردی ہو پس یہ دلیل ہو کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہو کہ شاید لقطہ کا قیض بعد تو نگر کی کے واقع ہوا ہو۔
ابن الحام نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے تو نگر کی کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہو
جو اپنے روزیہ میں محتاج نہو اگرچہ اسکے پاس زائد مال بقدر نصاب نہو جو زکوۃ میں تو نگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسی ہی تو نگر
مراد ہو جس پر زکوۃ واجب ہو پس ابی ابن کعب ایسے تو نگر نہ تھے بلکہ فوئحال یعنی اول تھے علاوہ اسکے امر دوم یہ کہ یہ خطاب
ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اسکو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہو
کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہو کہ چونکہ ابی ابن کعب کا لفظ پانا روایت ترمذی میں صحیح ہو۔ اور ابو داؤد نے روایت کی کہ حضرت علی

اکرم اللہ وجہہ ایک روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسن و حسین روئے زمین میں پوچھا کہ یہ دونوں کیوں روئے ہیں حضرت سیدہ نے کہا کہ بھوک سے روئے ہیں پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو بازار میں آپ نے ایک دینار پاپا پس آپ اسکو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ غلام یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لائیے جب آپ اس کے پاس گئے تو اُس نے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو آپ کو پیغمبر کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو اُس نے کہا کہ آٹا بھی لجاؤ اور اپنا دینار بھی لجاؤ پھر حضرت سیدہ نے فرمایا کہ غلام قصاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت لائیے پس آپ دینار کو درہن کر کے گوشت لائے اور حضرت سیدہ نے لپکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیج کر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا نام لیکر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے میں ایک غلام اللہ و اسلام کا واسطہ دیکر دینار پکارتا آیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر اسکو بلوایا تو اُس نے بیان کیا کہ بازار میں مجھے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے علی تم قصاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور حیران درم بھیج دے پس اُس نے بھیج دیا تو آپ نے غلام کو دیدیا - درواہ عبد الرزاق واسحاق والبرار و ابو یعلیٰ اور ظاہر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے بازار میں پکار دیا ہو پھر لاکر خرچ کیا اور صلح کی بعض روایات میں بجائے دینار کے درم ہو و اللہ تعالیٰ اعلم - وان کان الملتقط فقیر افلا باس بان یتفح بہا لما فیہ من تحقیق النظر من الجاہلین ولہذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر باہ او ابنہ او زوجہ وان کان ہو غنی لما ذکرنا و اللہ اعلم - اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ نقطہ سے خود نفع اٹھا دے کیونکہ اسمین ملتقط و اصلی مالک دونوں کے حق میں درحقیقت بھلائی کی نظر ہو اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہو اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوج فقیر ہو تو اسکو دینا جائز ہو اگرچہ ملتقط خود تو نگر ہو کیونکہ اسمین بھی جا نہیں کے واسطے بہتری ہو و اللہ تعالیٰ اعلم فقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہو کہ اسکو لقطہ اٹھانے اور حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف میں اس نقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اس کے مالک کو مل گیا

کتاب الاباق

یہ کتاب الاباق کے بیان میں ہو - اباق - غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا - جھل - وہ حق فقر کا جو غلام کو پکڑ کر اس کے مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہو - رضح - جو مسافت سفر سے کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جسکی مقدار جمل سے کم ہو اور کوئی مقدار خاص نہیں ہو - بھگڑے غلام کو پھیر لانے میں تو اس بھی ہو اور چاہیے کہ غلام کو پکڑنے وقت گواہ کرے کہ میں اس کے مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اسکو گرفتار کرتا ہوں - اللہ ابق اخذہ افضل فی حق من یعوی علیہ لما فیہ من احیاء واما الفضل فقد قیل کذلک وقد فیل حرکہ افضل لانه لا یرح مکانہ فجدہ الا لک ولا کذلک الا بقی ثم اخذ الا بقی یاتی بہ الی سلطان الا لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطہ ثم اذا رفع الا بقی الیہ یحبسہ و لو رفع الفضل لا یحبسہ لانه لا یومن علی الا بقی الا بقی ثانیاً بخلاف الفضل - بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہو برائے شخص کے حق میں جو اس کے پکڑنے پر قائل ہو کیونکہ اسمین غلام کے مولیٰ کا حق زندہ کرنا ہوتا ہو (کیونکہ مولیٰ اس غلام سے محروم ہو چکا ہو یا اسکا غلام مر گیا - ع -) اور ملکہ وہ غلام جو راہ بھول کر بھاگ گیا ہو تو اسمین دو قول ہیں ایک یہ کہ اسمین بھی یہی حکم ہو لیکن اسکا پکڑ لینا افضل ہو اور دوسرا

قول یہ ہے کہ اسکا جھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائیگا تو اسکا مالک اسکو باجا بیچا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اسکو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لاوے کیونکہ وہ بدلتا خود اسکی حفاظت نہیں کر سکتا، بخلاف نقطہ کے۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قید خانہ میں رکھیکا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اسکو قید نہیں کرئیگا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے۔ قال ومن رد آبقاع علی مولاه من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعدا فخلہ علیہ جملہ اربعون درہما وان ردہ لاقبل من ذلک فبحسابہ و ہذا استحسان والقیاس ان لا یكون له شیء الا بالشرط و ہو قول الشافعی رحمہ اللہ متبرع بمنافعہ فاسحبہ العبد الفضال ولنا ان الصوابہ رضوان اللہ علیہم اتفقوا علی وجوب اصل الجعل الا ان منہم من اوجب اربعین ومنہم من اوجب مادونہا فوجبت الاربعین فی مسیرۃ السفر وما دونہا فیما دونہ توفیقا وتلفیقا بینہما ولان البیاب محل اصلہ حامل علی الرد اذا حسبتہ نادرۃ فحصل صیانۃ اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الفضال فامتنع ولان الحاجۃ الی صیانۃ الفضال دونہا الی صیانۃ الالباق لانه لا یتواری و الالباق یتختفی ولقد رخص فی الرد عما دون السفر باصطلاحہما ویفوض الی راسی القاضی وقیل لقیسم الاربعون علی الایام ثلثۃ اذ ہی اقل مدۃ السفر۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اسکے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولی پر اسکے واسطے چالیس درم جمل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اسکے حساب سے مستحق ہوگا مثلاً ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو کہ جبکہ مولی نے شرط کر دی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیرا دے اسکے واسطے اسقدر مال ہے) اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو دلیس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کیے اور بعض نے اس سے کم واجب کیے پس بنے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کیے اور اس سے کم بن کم واجب کیے چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چار کے آثار کو عبد الزراق و طبرانی و ابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا۔ یعنی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل واجب ہونا دراصل پھیر لانے پر مادہ کرنے والا ہے کیونکہ خالی ذاب پر یہ کام کرنا دوسری پس جعل واجب ہونے سے دونوں کے اموال محفوظ ہونگے اور اسکی مقدار معین کرنا صرف روایت کے سننے پر ہی جو بھلے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا متنع ہے اور اسواسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہی یا قاضی کی رائے پر ہی (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہوتا ہے شہید ہے) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کثر مدت سفر ہے پس جتنی فتنہ ہو اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان کانہ ثقیلۃ اقل من اربعین لقیضی لہ البقیۃ الا درہما قال زفر و ہذا قول محمد رحمہ اللہ و قال ابو یوسف رحمہ اللہ اربعون درہما لان التقدیر بہا ثبت بالنقص فلا ینقص عنہا و لہذا لا یجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانه حط منه و محمد رحمہ اللہ ان المقصود حمل الغیبة

علی الریحی بالمالک فینقص درہم لیسلمہ شے تحقیقا للفاۃ واما ام الولد والہد برنی ہذا بمنزلہ لقن
 اذا کان الرد فی حیوۃ المولے لما فیہ من احیاء لک ولور بعد حیاء لا جعل فیہا لایتمایعتان بالموت بخلاف
 لقن ولو کان الراد بالمولے او ابنہ و ہونی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ہولاء یشیر عو
 بالرد عادیۃ ولایتنا ولہم اطلاق الکتاب - اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو بچہ لانے والے کے ہوتے
 غلام کی قیمت کا ایک درہم کم کر کے حکم دیا جائیگا شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہو اور ابو یوسف نے فرمایا کہ لانے
 والے کے لیے چالیس درہم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ بنص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے
 چالیس سے زیادہ برابر ہم صلح کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہو بخلاف اسکے چالیس سے کم پر صلح کرنا اسوجہ سے جائز ہو کہ لانے
 والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا اور امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ جعل کا مقصد یہ ہو کہ غیر کو بچہ لانے پر آمادگی ہو تاکہ
 مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درہم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے اور اگر
 ام ولد یا دہر بھاکے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض ملک کے ہو بشرطیکہ مولیٰ کی زندگی میں بچہ لائے کیونکہ اس میں
 مولیٰ کی ملکیت زندہ ہوتی ہے اور اگر مولیٰ کی وفات کے بعد بچہ لایا تو ام ولد و دہر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں
 بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض ملک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر بچہ لانے والا مالک غلام کا باپ یا بیٹا
 ہو جو اسکے عیال میں ہو یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام بچہ لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہو کہ یہ لوگ
 بطور احسان کے بچہ لاتے ہیں تو کتابہ اسطرح حکم ان لوگوں کو شامل نہوگا۔ قال وان ابی من الذی روہ فلا
 شئی علیہ لانہ امانۃ فی یدہ لکن ہذا اذا شہد وقد ذکرناہ فی اللقطۃ قال رضہ و ذکر فی بعض النسخ انہ لاشئی لم
 و صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من المالك ولہذا کان لہ ان یحبس الابی حتی یستوفی الجعل بمنزلۃ البائع
 یہ محبس البیع لاستيفاء الشئ و کذا لک اذا مات فی یدہ لاشئی علیہ لما قلنا۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو بچہ لائے
 لانا تھا اگر وہ اسکے ہاتھ سے بھاگ گیا تو بچہ لانے والے پر کچھ نہیں ہوگا کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت
 اسوقت ہوگا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکے مالک کو بچہ لانے کے واسطے پکڑتا ہوں
 اور ہم اسکو لفظ میں بیان کر چکے ہیں۔ مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ بچہ لانے والے کے واسطے کچھ نہیں
 ہوگا اور یہ نسخہ بھی صحیح ہے لیکن جب اسکے پاس سے غلام بھاگ گیا تو اسکو کچھ جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ سے نہیں
 کے معنی میں ہے لیکن جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ سختی نہ ہوگا اور اسی واسطے بچہ لانے والے کو اختیار ہے کہ
 اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے
 تک بیع مشتری کو دینے سے روکے۔ اور اسی طرح اگر بچہ لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اس پر کچھ واجب
 نہیں ہے۔ یعنی وہ غلام کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اس نے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ بچہ لانے
 والے نے جب غلام اسکے مالک کو سپرد کیا اسطرح کہ اپنا قبضہ اس پر سے اٹھا لیا اور مولے اس پر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہوگا
 قال ولو اعتقہ المولے کما لقیہ صار قابضا بلاعتاق کما فی العبد مشتری و کذا اذا باعہ من الراد
 سلامۃ البدل لہ والرد وان کان لہ حکم البیع لکنہ بیع من وجہ فلا یدخل تحت الہی الوارد عن بیع مالم
 یقبض فجاز۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولیٰ نے اسکو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب
 ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے (یعنی مشتری نے اسکو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے)
 اور اسی طرح اگر مالک نے بچہ لانے والے کے ہاتھ اسکو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ جعل کے دام اسکو مسلم ہوئے اور

دایسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہو لیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہو تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو مالعت وارد ہو اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہوگی۔ قال وینبغی اذا اخذہ ان یشہد انہ یاخذہ لیردہ فالاشہاد حتم فیہ علیہ علی قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما حتی لورده من لم یشہد وقت الاخذ لا جعل لہ عندہ مالان ترک الا شہاد امارۃ انہ اخذہ لنفسہ وصار لکما اذا اشتراہ من الاخذ او اتبہ او ورثہ فردہ علی مولادہ لعل لہ لانہ ردہ لنفسہ الا اذا شہد انہ اشتراہ فیکون لہ الجعل و ہو متبرع فی اداء الشمن۔ اور گرفتار کرنے والے کو چاہیے کہ بھگوتے کو پکڑتے وقت گواہ کرے کہ میں اس کو اسکے مالک کو واپس دینے کو دیکھتا ہوں پس ابو حنیفہ و محمد کے قول پر بھگوتے غلام کو پکڑنے میں اُسے گواہ کر لینا واجب ہو حتی کہ جس نے پکڑتے وقت گواہ نہ کیے ہوں وہ اگر واپس لاوے تو اُس کے واسطے جمل نہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہو کہ اُس نے اپنے واسطے بکڑا تھا تو ایسا ہو گیا جیسے اُس نے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا بیہ میں لیکر یا میراث پا کر پھر اُس کے مالک کو واپس دیا تو اُس کے واسطے جمل نہیں ہو کیونکہ اُس نے اپنی ذات کے واسطے لیکر واپس دیا ہو لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اس واسطے خریدتا ہوں تاکہ اسکے مالک کو واپس دوں تو اُس کو جمل ملیگا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا فان کان الابق رہنا فاجعل علی المرتہن لانہ اجمی مالیتہ بالردہ ہی حقہ اذا لاستیفاء رهنما و الجعل بمقابلۃ احياء المالیتہ فیکون علیہ الرد فی حیوۃ الراہن و بعدہ سوار لان الراہن لا یبطل بالموت و ہذا اذا کانت قیمۃ مثل الدین او اقل منہ فان کانت اکثر فقدر الدین علیہ والباقی علی الراہن لان حقہ بالقدر المضمون فصار کفمن الدوار و تخلیصہ عن الجناۃ بالفداء وان کان مدیوناً فاعل المولی ان یختار قضاء الدین وان بیع بدئی بالجعل والباقی للغرماء لانہ مؤتہ الملک والملک فیہ کالموقوف فیجب علی من یستقر لہ وان کان جانباً فاعل المولی ان یختار الفداء لعود المنفعۃ الیہ و علی الاولیاء ان یختار الرفع لعود الیہم وان کان موبہو بفعلاً الموبہوب لہ وان رجع الواجب فی ہبۃ بعد الرد لان المنفعۃ للواجب حصلت بالرد بل یرک الموبہوب لہ التصرف فیہ بعد الرد وان کان لخصی فاجعل فی مالہ لانہ مؤتہ ملکہ وان ردہ وصیتہ فلا جعل لہ لانہ ہوا الذی یتولے الرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہو غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے کا جمل مرتن کے ذمہ ہو کیونکہ واپس لانے والے نے اُسکی مالیت زندہ کر دی حالانکہ مالیت حق مرتن ہی اس واسطے کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہو اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جمل واجب ہو تو مرتن کے ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں واپس لاوے یا اُسکی موت کے بعد واپس لاوے دونوں برابر ہیں کیونکہ راہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتن پر جمل ہوتا اس صورت میں ہو کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتن پر ہی اور باقی راہن پر ہو کیونکہ حق مرتن اسی قدر ہو جتنا اُسکی ضمانت میں ہو تو اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھوڑانے کا فدیہ (یعنی اگر غلام مر ہوں تو خلا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہو گیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتن کے مرتن پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں۔ ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہو غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اس کا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا تو پھر لانے والے کا جمل مولی پر ہی اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جمل ادا کر دیا جاوے اور باقی قرضہ کا ہوگا کیونکہ جمل تو اس ملکیت پر بار خیر ہو اور ملکیت ہنزہ موقوف کے ہو پس جبکہ واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر جمل واجب ہوگا یعنی جب فروخت قرار پائے تو جمل اُس کے داموں پر ہی اور اگر اس غلام نے خلا سے قتل کرنے کا جرم

کیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر مولیٰ نے اُسکا فدیہ دینا اختیار کیا تو اُسے لالے والے کا جعل مولیٰ پر ہوگا کیونکہ وہ ایسی کا نفع اُسی کو پہونچتا ہے اور اگر مولیٰ نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو اُسے لالے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہے کیونکہ پھر لالے کی منفعت انھیں کو پہونچتی ہے اور اگر یہ غلام ہمہ کیا ہوا ہو تو اسکا جعل مویوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد وہ ایسی کے ہمہ کرنے والا اپنے ہمہ کو پھیرے کیونکہ وہ ایسی سے ہمہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ وہ ایسی کے بعد مویوب لہ کے نفرت چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ جھگڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اسکا جعل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اُسکے ملک میں ہارنہ ہو اور اگر طفل کا وصی اُسکو والیس لایا تو وصی کے واسطے جعل ہوگا کیونکہ اُسکو والیس لانا وصی کا ذال کام ہے۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہو گیا جسکی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف له موضع ولا يعلم احي هو ام ميت نصب القاضی من يحفظ ماله ويقوم عليه ويستوفي حقه لان القاضی نصب ناظر الكل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود بهذه الصفة وصار كالصبي والمجنون وفي نصب الحافظ لماله والقائم عليه نظر وقوله يستوفي حقه لا خفاء انه يقبض غلاته والدين الذي اقرب به غريم من غرامه لانه من باب الحفظ ويخاسم في دين وجب بعقده لانه اصیل في حقوقه ولا يخاسم في الذي تولاه المفقود ولا في نصيب له في عقار او عرض في يد رجل لانه ليس بالملك ولا نائب عنه انما هو وكيل بالقبض من جهة القاضی وانه لا يملك الخصومة بلا خلاف انما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالک في الدين واذا كان كذلك یغفل عن الحكم به قضاء على الغائب دانه لا یجوز الا اذا راه القاضی وقضى به لانه یجتهد فيه ثم ما كان یحفظ عليه الفساد یبطل القاضی لانه تعذر عليه حفظ صورته فینظر له یحفظ المعنی۔ اگر کوئی شخص غائب ہو گیا پھر اسکا حکم معلوم نہیں اور یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اُسکے حقوق وصول کرے اس واسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امور کی نگہداشت سے عاجز ہو اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہو گیا اور اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور رہا یہ امر کہ وہ اُسکے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اُسکے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کریگا اور اُسکے قرضداروں میں سے جسے قرضہ کا اقرار کیا اُس سے قرضہ بھی وصول کریگا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے اور قاضی کے بیان ایسے قرضہ میں ناش کر سکتا ہے جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہو کیونکہ ایسے حقوق میں یہ خود اصیل ہے اور جس قرضہ کا استوفی خود مفقود ہوا ہو اس میں خاصہ نہیں کر سکتا ہے اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اُسکی بابت خاصہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق ناش و خصومت نہیں کر سکتا ہاں جس وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ ناش کر سکتا ہے یا نہیں پھر جب یہ حال ٹھہر اپنے بہ وکیل خاصہ نہیں کر سکتا تو اسکی خصومت پر کوئی حکم ہونا غائب پر حکم دینے کو شامل ہے حالانکہ یہ بات نہیں جائز ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہو اور اُسے حکم دید یا تو حکم نافذ ہو جائیگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے پھر مفقود

اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اُسکو فروخت کر دیا کیونکہ جب بعینہ اُسکی حفاظت ممکن نہیں ہو تو بحسب معنی اُسکی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اُسکے دام محفوظ رکھے۔ ولا یبیع مالاً یحتاج علیہ القضا فی نفقۃ ولا یغیر مالاً لا ولایۃ لہ علی الغائب الا فی حفظ مالہ فلا یسوغ لہ حرک حفظ الصورتہ و ہو ممکن انہ اور جس مال کے بگڑنے کا خوف ہو اُسکو نہیں فروخت کر لیا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اسواسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہو کہ اُسکے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہو اُسکو چھوڑنا جائز ہوگا حال و نیفوق علی زوجتہ و اولادہ من ماله و لیس ہذا حکم مقصور علی الاولاد بل لیم جمیع قرابۃ الاولاد و الاصل ان کل من یتحقق النفقۃ فی ماله حال حضرتہ بغیر قضا القاضی نیفوق علیہ من ماله عند غیبتہ لان القضا جیفۃ یکون اعانۃ و کل من لا یتحقق فی حضرتہ لا بالقضا لا یتحقق علیہ من ماله فی غیبتہ لان النفقۃ جیفۃ تجب بالقضا و القضا علی الغائب مطلق فمن الاول الاولاد و الصغار و الاثاث من الکبار و الرزق من الذکر و الکبار من الشانی الذخ و الاخت و التحال و الخ و قولہ من ماله مرادہ الدراہم والدنانیر لان حقہم فی المصنوع و الملبوس فاذا لم یکن ذلک فی ماله یحتاج الی القضا بالقیمۃ و ہی النقدان و التبریز لہما فی ہذا حکم لانه یصلح قیمۃ کا مضرب و ہذا اذا کان فی ید القاضی فان کانت ودیۃ او دینا نیفوق علیہ منہا اذا کان المودع و المدیون مقرربا لہ من و الاولیۃ و النکاح و النسب و ہذا اذا لم یکون ظاہرین عند القاضی فان کانت ظاہرین فلا حاجۃ الی الاقرار ان کان احدہما ظاہر و لیسوا الاقرار بائیس بظاہر ہذا ہو الصحیح فان دفع المودع بنفسہ او من علیہ الدین بغیر امر القاضی فلیزم المودع و لایسیر المدیون لانه ما دی مالی صاحب الحق و لا الی نائبہ بجلالتہ ما اذا دفع امر القاضی لان القاضی نائب عنہ وان کان المودع و المدیون باحدین ہذا اذا کانا جاحدین الزوجیۃ و النسب لم یتعصب احد من تحقی النفقۃ خصمان فی ذلک لان ما بدعیہ الزائب لم تعین سببا للثبوت حقہ و ہو نفقۃ لامہا کہ تجب فی ہذا مال التجار فی مال آخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال سے اُسکی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں ہو بل سب کو جسے قرابت و ولادت ہو یعنی والدین و اجداد و پوتے پر دے وغیرہ سب محتاجون کو نفقہ دے اور اصل یہ ہو کہ جو لوگ اُسکی حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اُسکے مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اُسکے غائب ہونے کی حالت میں اُسکے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہو یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہو اور جو لوگ اُسکی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق نہ تھے تو اُسکے غائب ہونے کی حالت میں اُسکے مال سے قاضی نفقہ نہیں دیا کیونکہ ایسی صورت میں نفقہ واجب ہوا حکم قاضی ثابت ہوتا ہو اور قاضی کا حکم دینا غائب پر متعین ہو پس قسم اول میں سے یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے ابانج ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق نہ ہوں انہیں سے بھائی اور بہن اور ماہون اور خالہ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ اُسکے مال سے نفقہ دے تو مال سے مراد درم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہو پھر جب اُسکے مال میں انج و کپڑا نہ ہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہو اور اس بارہ میں غیر مسکوک سونا جاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہو کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہو اور یہ سب اس صورت میں ہو کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اُسکا مال کسی کے پاس و ولایت یا قرضہ ہو تو ولایت و قرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دیا گیا کہ امانت دار و قرضہ دار و ولایت و قرضہ و زوجہ کے نکاح اور دوسرے کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اُسوقت ہو کہ یہ دونوں باتیں قاضی کے نزدیک ظاہر نہ ہوں اور اگر دونوں باتیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہو اور اگر دونوں میں سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہیں ہو اُسکا اقرار شرط ہو

یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضمان ہوگا اور قرضدار بری ہوگا کیونکہ اُس نے حقدار یا اس کے نائب کو نہیں دیا ہے بخلاف اسکے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائیگا کیونکہ مغفود کی طرف سے قاضی نائب ہو اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا سب و زوجیت کے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہو اور اس کا حق نفقہ ہو کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہو ویسے ہی مغفود کے دوسرے مال میں واجب ہے اور جب یہ امر کہ غائب کی طرف سے جو شخص مختص کرے حالانکہ غائب نے اُس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ قبول نہیں ہوتا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہو نا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے پس وہ گواہ پیش کر کے غائب کے واسطے پہلے ثابت کرے گا تا کہ بعد اسکے اس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ ہیں اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مغفود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو بھی اُن کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہونا کچھ مغفود کے قرضہ یا ودیعت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مغفود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی نہ ہوں گے۔ قال ولا یفرق بینہ و بین امرأۃ وقال مالک رہ اذ انقضیٰ اربع سنین یفرق القاضی بینہ و بین امرأۃ ولتتعد عداة الوفاة ثم تزوج من شارت لان عمر رضہ ہکذا قضی فی الذی استہواہ الحن بالیمینہ و کفی بہ اماما ولانہ منع حقہا بالیمینہ فیفرق القاضی بینہما بعد ما مضی مدۃ اعتبار بالایلا و العتہ و بعد ہذا الاعتبار اخذ المقدار منہا الاربع من الایلا و السنین من العتہ عملا بالشہدین ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انہا امرأۃ حتی یایمہا البیان وقول علی رضہ فیما ہی امرأۃ ابتلیت فلتیصرحت بستیہ موت او طلاق خج بیاہا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح عرف ثبوتہ والغیبۃ لا توجب الفرقة والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمر رضہ رجحانے قول علی رضہ لا لا معتبر بالایلا ولانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی اشیع موجلا فکان موجبا للفرقة ولا بالغتہ لان الغیبۃ لتعقب الادبۃ والغتہ قلما تغل بعد استمرار ہاسنتہ۔ اور مغفود و اُس کی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کیا جائیگی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گزر جاویں تو اُس کے اور اُس کی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے پھر وہ وفات کی مدت پوری کرے پھر اُس کا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جن اٹھالے گئے تھے اُس کی زوجہ کے حق میں یہی حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہے (اور اس اثر کو امام مالک وابن ابی الدنیا وابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و عثمان سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ انکا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی)۔ اور ہجرت سے تفریق کیا دے کہ مغفود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گزرنے کے بعد قاضی دو دن میں تفریق کر دیگا جیسے ایلا و غنین کی صورت میں ہے (پس ایک راہ سے اُس کو شہادت ایلا سے ہے اور ایک راہ سے مشابہت غنین سے ہے) پھر جب ایلا و غنین پر قیاس ہو تو انھیں دو دن سے چار برس کی مدت لی گئی اس طرح کہ ایلا سے چار اور غنین سے سال لیے تاکہ دو دن مشابہت پر عمل ہو اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغفود کی زوجہ کے بار میں فرمایا کہ یہ اُس کی زوجہ رہی ہے تاکہ اُس کو بیان پہونچے (رواہ الدارقطنی و ہوضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہے جو مصیبت میں مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ اسکا شوہر مر گیا باطلاق دیدی۔ رواہ

عبد الرزاق - پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہو اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہو اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہو اور مفقود کا مرجعنا احتمالی ہو تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائیگا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کوئی الحال طلاق تھی پس شرع نے اسکو جازمہینہ کے بعد طلاق بھڑایا تو ایلاء موجب فرقت ہو اور غنیم پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب تو داپس آتا ہو اور غنیم کا مرض جب برابر سال بھر رہا تو اس سے افاقہ کی امید بہت کم ہو۔ ابن الامام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبد الرزاق سنہ حکم بن عقیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہو اور عبد الرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہونچی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین میں سے ابو قتادہ و جابر بن زید و شعبہ و ثعلبی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے پھر واضح ہو کہ رد المحتار میں ابن وہب نے وزاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا جائز ہے جیسے ایک عورت کو ایک حیض آکر برابر بھر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینہ گزرنے پر اسکی عدت پوری ہو جائیگی اور فتاویٰ بزاز میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتوے ہیں۔ قال واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حکما بموتہ قال رض و ہذہ رواجہ احسن عن ابی حنیفہ رحمہ فی ظاہر المذہب یقدر بموت الاقران و فی المروی عن ابی یوسف رحمہما کہ سنہ و قدرہ بعضهم تسعین والاقیس ان لا یقدر بشئ والارفق ان یقدر تسعین واذا حکم بموتہ اعتدت امرأۃ عدۃ الوفاۃ من ذلک الوقت۔ اور جب مفقود کے روز پیدا ہونے سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاوے تو ہم اسکی موت کا حکم دیگے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا ہو اور ظاہر مذہب میں اسکی ہمسرون کی موت کا اندازہ ہو اور ابو یوسف کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہو اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہو کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہو کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہو سچ) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اسکی زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ و قسم مالم بین ورثۃ الموجودین فی ذلک الوقت کانه مات فی ذلک الوقت معانیۃ اذا حکمی معتبر بالتحقیق ومن مات قبل ذلک لم یرث منه لانه لم یحکم بموتہ فیہا فصار کما اذا کان مت سیاتہ معلومتہ۔ اور مفقود کا مال ان وارثوں میں جو اسوقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گا یا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرا ہو کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہو اور اسکی اقارب میں جو شخص پہلے مر گیا ہو اسکا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہو کہ جیسے اسکا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولایرث المفقود احد مات فی حال فقده لان تقارہ حیاتی ذلک الوقت باستصحاب الحال و ہولایصلح حجتہ فی الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اسے گم ہونے کی حالت میں مر گیا ہو کیونکہ بظاہر حال وہ اسوقت زندہ ہو اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتا ہو۔ و کذلک لو اوصی للمفقود و مات الموصی ثم الاصل از لو کان مع المفقود وارث لا یحجب بہ و لکنہ یشتقص حقہ بل یعطى اقل النصیبین و یقف الباقی وان کان معہ وارث یحجب بہ لا یعطى اصلاً بیانہ رجل مات عن ابنین وابن مفقود وابن ابن بنت ابن المال فی الایضی و تصادقوا علی فقہ لا بن و طلبۃ الایمان المیراث تعلیان النصف لانه متیقن بہ و یوقف النصف الآخر ولا یعطى ولد الابن لانہم یحجون بالمفقود ولو کان حیاً فلا یشحقون

المیراث بالشک۔ اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مر گیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ توقف ہے پھر اصل یہ ہو کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب ہو تو وہ حصہ پایگا لیکن اس وارث کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائیگا حتیٰ کہ اسکو دو وزن حصوں میں سے کم حصہ دیا جائیگا اور باقی رکھ جھوڑا جائیگا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہو تا کہ تو اسکو بالکل نہیں دیا جائیگا اسکا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک بیوتا اور ایک بیوتی چھوڑ کر مر گیا اور اسکا مال کسی اجنبی کے پاس ہے اور اس اجنبی و دارفون نے سپر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دو وزن لو کیوں نے اپنی میراث طلب کی تو انکو نصف میراث دیا جائیگی کیونکہ یہی متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائیگا اور پون کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہونگے۔ ولای نزع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منه خیانتہ و لظہر ہذا محل فانہ یوقفت لہ میراث ابن واحد علی ما علیہ الفتویٰ ولو کان معہ وارث آخر ان کان لایستقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطى کل نصیبہ وان کان من تسقط بالحمل لایعطى و ان کان من تنیر بہ یعطى الاقل للمتیقن بہ کما فی المفقود و قد شرعنا فی کفایۃ المنتہی باقم من ہذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اس کے قبضہ سے نہیں نکالی جائیگی مگر اس صورت میں کہ اسکی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نفیر مسئلہ حل ہے چنانچہ حل کے واسطے بھی ایک سپر کی میراث روکی جائیگی چنانچہ اسی پر فتویٰ ہے اور اگر حل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور حل کی وجہ سے اسکا حصہ متعیر نہیں ہوتا نیز پورا حصہ دیدیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو جو حل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اسکو حصہ نہیں دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو کہ جبکا حصہ حل کی وجہ سے متعیر ہوتا ہے تو اسکو کتر حصہ دیا جائیگا کیونکہ وہ متیقن ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی میں پورے طور پر ترجیح کیا ہے۔

کتاب الشریکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان میں ہے۔ الشریکۃ جائزۃ لانه صلے اللہ علیہ وسلم تبعث الناس یتعاملون بہا فقریم علیہ۔ شرکت جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شرکت کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔ قال الشریکۃ ضربان شریکۃ اطلاق و شریکۃ عقود و شریکۃ الاطلاق العین یرثہا رجلاں و لشعرا یا نہا فلا یجوز لاحد ہما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنہ و کل واحد منہما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی و ہذہ الشریکۃ یتحقق فی غیر الذہن کورنی الکتاب کما اذا اتہب رجلاں عینا و ملکما بالاستیلا و اختلط لہما من غیر صنع احدہما و بخلطہما خلطایمن التیمیز رأسا و الا بحسب و یجوز بیع احدہما فنصیبہ من شریکۃ فی جمیع الصور و من غیر شریکۃ بغیر اذنہ الا فی صورۃ الخلط و الاختلاط فانہ لا یجوز الا باذنہ و قد بین الفرق فی کفایۃ المنتہی۔ شرکت کی دو قسمیں ہیں ایک شرکت اطلاق اور دوسری شرکت عقود پس شرکت اطلاق ایسے مال عین میں ہے جسکے دو حصص وارث ہوں یا دو وزن اسکو خریدین پس دو وزن میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اسکی اجازت کے تصرف کا اعتبار نہیں ہے اور دو وزن میں سے ہر ایک دوسرے کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ یا یا دو وزن نے کافر سے بطور علیہ چھینا یا دو وزن کا مال بغیر ان دو وزن میں سے

کسی کی حرکت کے غلط ہو گیا یا دونوں کے ملانے سے غلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہو کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہو اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب صورتوں میں جائز ہو اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہو سوائے صورت غلط و اختلاط کے لیکن جس صورت میں دونوں چیزیں خود مل گئیں یا دونوں مالکوں نے ملین تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ بیچنا نہیں جائز ہو مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق بننے کفایت المنتہی میں بیان کر دیا۔ والفریب الثانی شرکۃ العقود و رکبھا الايجاب و هو ان يقول احدہما شارکک فی کذا وکذا ویقول الاخر قبلت و شرطہ ان یکون التصرف المحقود علیہ عقد الشریک قابلاً للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکاً بینہما فیتحقق حکمہ المطلوب منہ۔ اور دوسری قسم شرکت کی شرکۃ العقود ہو لینے بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اگر کارکن ایجاب و قبول ہو اور اسکی صورت یہ ہو کہ ایک کہے کہ میں نے تجھے فلان و فلان چیز میں شرکت کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا اور اسکی شرط یہ ہو کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہو وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو فائدہ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو۔ ثم ہی اربعۃ اوجہ مفاوضۃ و عنان و شرکتہ الصنائع و شرکتہ الوجوہ فاما شرکتہ المفاوضۃ فی ان یشتراک الرجلان فیتساویانی مالہما و تصرفہما و ینہما لانہما شرکتہ عامۃ فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منہما امر الشریکۃ الی صاحبہ علی الاطلاق اذ ہی من المساواة قال فاکلہم لا یصلح الناس فوضلاً لاسراۃ لہم + ولا سراۃ اذا جہلہم ساودا + ای متساویین فلا بد من تحقیق المساواة ابتداء و انتہاء و ذلک فی المال و المراد بہ بالفتح الشریکۃ فیہ و لا یتم التفاضل فیما لا یصح الشریکۃ فیہ و کذا فی التصرف لانه لو ملک احدہما تصرفاً لا یمکن الاخر لغات التساوی و کذا لک فی الدین لمانین ان شارکتم لکما و ہذہ الشریکۃ جائزۃ عندنا استحساناً و فی القیاس لا یجوز و ہو قول الشافعی رحمہ و قال مالک رحمہ لا اعرف ما المفاوضۃ و وجہ القیاس انہا تضمنت الوکالۃ بمجہول الخس و الکفالۃ بمجہول و کل ذلک بانفرادہ فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فادخوا فانہ عظم للبرکۃ و کذا الناس لیسوا من غیر نیک و بہ یرک القیاس و الجہالۃ متحملۃ تبعاً لکافی المضاربتہ و لا تمنعہ الا بلغۃ المفاوضۃ لبعدر شراطہا عن علم العوام حتی لو بینا جمیع ما یقتضیہ یجوز لان المعتبر بہ المعنی۔ پھر شرکت عقود کی چار قسمیں ہیں۔ اول شرکت مفاوضہ دوم شرکت عنان۔ سوم شرکت صنائع۔ چہارم شرکت وجوہ۔ پس شرکت مفاوضہ کی یہ صورت ہو کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال و تصرف و دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارت میں عام ہوتی ہو اسلحہ کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے سامنے کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہو کیونکہ مفاوضہ بمعنی مساوات ہو چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتداء و انتہا میں مساوات ہونا ضرور ہو اور یہ مال میں ثابت ہوگی اور مال سے مراد وہ مال ہو جس میں شرکت صحیح ہو پس جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہو تو مسکین باہم کمی و بیشی ہونا مستحسن نہیں ہو اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے کو نہیں ہو تو مساوات جاتی رہیگی اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہو چنانچہ آئندہ ہم اسکی دلیل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہو اور قیاساً جائز نہیں ہو اور یہی شافعی کا قول بھی اور امام مالک نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہو اور وجہ قیاس یہ ہو کہ مفاوضہ میں مجہول الخس کی وکالت اور مجہول کی کفالت موجود ہو اور ایسی وکالت و کفالت تمنا فاسد اور وجہ استحسان یہ ہو کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو

کہ اُس میں بڑی برکت ہو لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہو اور حار
 بیچ میں جسکی سیوا معلوم ہو اور مفاوضہ میں اور گھر کے خچ کے لیے گھون کو جو کے ساتھ ملائے میں مگر بیچ کے لیے نہیں
 سفت۔ اور اسٹھان کی یہ بھی وجہ ہو کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگوں میں بلا انکار جاری تھا اور ایسے تال سے قیاس
 چھوڑ دیا جاتا ہو اور وکالت و کفالت میں جو جہات ہو وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہو جیسے مفاربت میں جائز ہو اور
 واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منع نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اس کے شرائط بعید ہیں حتیٰ کہ
 اگر اس کے جمیع شرائط و مقتضیات کو دوسری عبارت میں بیان کر دیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائیگی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے
 قال فجوز من الحریین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدهما کتابیا والاخر محسبیا
 بجوز ایضا لما قلنا۔ پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردوں میں جائز ہو کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی
 ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہو اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا محسبی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ
 کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولا يجوز بین الحر والمملوک ولا بین العبد
 والبالغ لا لغدाम المساواة لان الحر البائع يملك التصرف والكفالة والمملوک لا يملك واحدا منهما الا باذن
 المولى والعبد لا يملك الكفالة ولا يملك التصرف الا باذن المولى۔ اور آزاد و مملوک میں مفاوضہ نہیں
 جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات نہ دار ہے اس واسطے کہ آزاد و بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار ہو
 اور مملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولیٰ اجازت نہ دے اور طفل کو بھی ان میں سے کوئی اختیار نہیں
 ہے جب تک اس کا ولی اجازت نہ دے۔ قال ولا بین المسلم والكافر وهذا قول ابی حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ وقال
 ابو یوسف رحمہ بجوز للتساوی بينهما فی الوکالة والكفالة ولا معتبر بزيادة تصرف يملك احدهما كالمفاوضه
 بین الشفوعی و الخفی فانها جائزۃ و یفادان فی التصرف فی مترك التسمیۃ الا انه یكره لان الذم
 لا یتدی الی الجائز من العقود ولما انه لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشترى براس المال
 خورا او خنزیر صح ولو اشترى المسلم لا یصح۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہ
 و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا
 ایک مالک ہو اس کا اعتبار نہیں ہے جیسے شافعی و حنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عہد التسمیہ چھوڑا گیا
 ہو اُس میں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک حلال ہے اور حنفی کے نزدیک نہیں پس مسلمان و کافر کے درمیان
 بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ دونوں
 میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر اس مال سے سورا یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے
 خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولا يجوز بین العبدین ولا بین العبدین ولا بین المکاتبین لا لغدाम صحة الکفالة
 و فی کل موضع لم یصح المفاوضه لفقد شرطها ولا لیشترط ذلک فی العنان کان عتاقا لا لاجتماع شرائط
 العنان اذ هو قد یکون خاصا وقد یکون عاما۔ اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دونوں بالغوں میں
 نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط
 نہ کرنے کے صحیح ہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہو کہ شرکت عنان میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ عنان کے سب
 شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کسی خاص ہوتی ہے اور کسی عام ہوتی ہے۔ جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ
 نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام باسکاب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ

کفالت نہیں ہو تو ہر صورت میں کفالت نہونے سے شرکت عنان ہو جائیگی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت
مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ مف۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وهو الشرکۃ فی المال
علی ما بیناہ واما الکفالۃ لتحقق المساواة فیما ہو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبۃ نحوہما جمیعاً۔ اور
عقد مفاوضہ کا انعقاد وکالت وکفالت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا ذکیل وکیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت
اس واسطے کہ اسکا مقصود لینے والی شرکت تحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ
جو چیز لازم تجارت سے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو۔ قال وما یشترکہ کل
واحد منهما لکون علی الشرکۃ الاطعام اہلہ وکسوتہم۔ وکذا کسوتہ وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواة
وکل واحد منهما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شرا واحدہما کشرهما الا ما استثناہ فی الکتاب وهو استحسان
لانہ مستثنی عن المفاوضۃ للضرورة فان الحاجة الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یکن ایجابہ حل صاحبہ ولا
الصرف من مالہ ولا بد من اشتراط فخص بہ ضرورة والقیاس ان یکون علی الشرکۃ لما بینا۔ اور
دونوں متفاوضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و کپڑے
کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہیں اس واسطے کہ عقد مفاوضہ
کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہو اور ایک کی خرید و بیع دونوں
کی خرید کے ہوگی سوائے اُس چیز کے جسکو کتاب میں مستثنی کیا ہے اور یہ استحسان ہے کیونکہ لہذا ضرورت یہ مفاوضہ سے
مستثنی ہے کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہے اور ساقی پر اسکا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اسکا مال سے
صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی ضرور ہے تو یہ خاصکہ ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت
پر ہو کیونکہ عقد مقتضی شرکت ہے۔ **ف۔** یعنی قیاس کو چھوڑ کر استحساناً کہنے بوجہ ضرورت کے مستثنی کیا۔ وللبائع
ان یاخذ بالثمن ایما شاء المشتري بالاصالة وصاحبہ بالکفالة ويرجع الکفیل علی المشتري بحصتہ بما
ادی لانه قضی دنیا علیہ من مال مشترک بینہما۔ متفاوضین میں سے جس نے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے
کہ دونوں میں سے جس سے چاہے دامن کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے
اُس کے ساقی سے بوجہ کفالت کے بھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لے گا کیونکہ ساقی پر جو
قرض تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال وما یلزم کل واحد منهما من الدیون بدلا عما
یصلح فیہ الاشتراک فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواة فلما یصلح فیہ الاشتراک الشراء والبیع والاستیجار ومن
القسم الآخر البجائیۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ۔ اور جس چیز میں شرکت صحیح ہے اُس کے
عوض جو قرضہ کہ متفاوضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک اُنکا ضامن ہے تاکہ دونوں میں مساواة تحقق رہے
پس جنہیں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت و اجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جنہیں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنایت قتل وغیرہ
اور نکاح و خلع اور عداوت سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے۔ **ف۔** پس خرید و فروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع
صحیح میں فن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اُسکی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی بازار میں
جو اسکی قیمت ہو اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفاوضین میں سے ایک نے اس کا تجارت میں کوئی مزدور
یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے
کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اُسی سے بخش ہوگا

مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کرنے کا دعویٰ کیا جبکہ کچھ جہاد معین ہو اور مفاد عرض نے انکار کیا پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اسکو یہ اختیار نہیں ہو اور دوسرا شریک اسکا ختم نہوگا اور اگر متفاوضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے طلع لیا تو عوض طلع جو عورت پر لازم آیا تو اسکا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہو اسی طرح اگر مفاد عرض مرد پر کسی زوجه کا ہر لازم آیا یا اسنے عہد قتل کر کے مال پر صلح کی یا اپنی زوجه کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اسکا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہو۔ قال ولو کفل احدہما بمال عن اجنبی لزوم صاحبہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یلزمہ لانہ تبرع و لہذا لا یصح من البعی و العبد المأذون و المکاتب و لو صدق من المریض یصح من الثلث و صار کالاقراض و الکفالت بالنفس و ابی حنیفہ رحمہ تبرع ابتداء و معاوضہ بقار لانه یستوجب اثمان ببا بودی علی المکفیل عنہ اذا کانت الکفالت بامرہ فبالاے ابتداء فیضمتہ المفادوضہ و بالنظر الی الابتداء لم یصح ممن ذکرہ و یصح من الثلث من المریض بخلاف الکفالت بالنفس لانه تبرع ابتداء و انتہاء و اما الاقراض فممن ابی حنیفہ رحمہ یلزم صاحبہ و لو سلم فہو عارۃ فیکون مثلہا حکم عنہا لا حکم البذل حتی لا یصح فیہ الاصل فلا یتحقق مساوضہ و لو کانت بغیر امرہ لم تلزم و صاحبہ فی الصحیح لا لغد ام سنی المفادوضہ و مطلق الجواب فی کتاب تحمل علی المقید و ضمان انصب و الاستیلاء بمنزلة الکفالت عند ابی حنیفہ رحمہ لانه معاوضہ انتہاء۔ اگر وہ اذن متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو تجارت میں انکا شریک نہیں ہو کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسرے صاحب پر بھی لازم ہوگی (یعنی اجنبی کی اجازت سے ضمانت کی) اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہو کہ یہ کفالت محض احسان ہو اسی واسطے طفل و غلام و ماکتوب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہو اور اگر غیر صلح الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف ہتائی سے صحیح ہوتی ہو اور یہ کفالت ایسی ہوگی جیسے کسی کو قرض دینا یا اسکے نفس کی کفالت کرہے۔ بالاتفاق دوسرا اسکا ضامن نہیں ہو اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہو گا آئندہ معاوضہ ہو کہ چونکہ جب اسنے مکفول عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اسکی ضمانت واجب ہوئی جبکہ کفالت اسکے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد مفادوضہ اسکو بھی متفق ہو اور بظہر ابتداء کے طفل و غلام و ماکتوب سے صحیح نہیں ہو اور مریض کی طرف سے صرف ہتائی مال سے صحیح ہو بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء و انتہاء دونوں میں احسان ہو اور رہا قرض دینا تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صورت عاریت دینا ہوتا ہو تو مقرض نے جو اسکا غسل ادا کیا وہ بمنزلہ مال میں کے ہو اور عوض کے حکم میں نہیں ہو حتیٰ کہ اسمین سعادہ لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں دوسرے شریک پر لازم نہوگی کیونکہ مفادوضہ کے معنی نہارد میں اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہو وہ مقید پر محمول ہو یعنی مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہو اور اگر کسی سے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا یا اسکی ضمانت کر لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہو یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہاء میں معاوضہ ہو یعنی جب اسکے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اسپر لازم ہوگی۔ قال فان درث احدہما لا یصح فیہ الشریک او وہب لہ و وصل اسے یدہ بطلت المفادوضہ و صارت عنان لغوات المساوات فیما یصلح راس المال اذ ہی شرط فیہ ابتداء و بقار و ہذا لان الاخر لا یشارک فیما اصحابہ لا لغد ام السبب فی حقہ الا انتہاء تنقلب عنان لالا کانت فان المساواة لیس بشرط فیہ و لہ و امر حکم الابتداء لکن غیر لازم۔ پھر اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک

ایک نے ایسا مال میراث پایا جس میں شرکت صحیح ہو یا اسکو بیہ کیا گیا اور اس کے بقعہ میں آگیا تو شرکت مفادہ باطل ہو کر شرکت
 عنان ہو گئی کیونکہ جو مال اس قابل ہو کہ اس مال پر کسی اس میں مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں مساوات
 ہوتا حالت ابتدا حالت بعد دونوں میں شرط مساوی مفادہ نیست۔ اگر کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اس میں دوسرا
 شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہ ہو اگر شرکت مفادہ بدل کر شرکت عنان ہو گئی کیونکہ وہ بیان
 ممکن ہو اسلئے کہ شرکت عنان میں مساوات شرط نہیں ہے اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتدا کا حکم ہی لینے جو حکم
 اسکی ابتدا کے واسطے ہی ہے اس کے دوام کے واسطے ہو کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہے۔ فان ورث احدہما عرضا فاولا
 ولا تعدل المقادیر و غنمہ و کذا العتق لانه لا یصح فیہ الشریکۃ فالیست شرط المساواة فیہ۔ اور اگر متفادضین میں سے
 ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہے اور شرکت مفادہ فاسد نہ ہوگی اور یہی عقار کا حکم ہی لینے اگر
 زمین و گھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہو اور مفادہ باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہے تو ایسے
 مال میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہے قسمت۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفادہ میں تجاتی امور میں دونوں
 شریک ایک دوسرے کے وکیل و کفیل ہونے ہیں اور تجارت کے واسطے جو مال دونوں نے اس المال ٹھہرایا جس میں
 دونوں کا مساوی ہونا جیسے ابتدا میں شرط ہو ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شرکت
 نہیں ہے اس میں مساوات شرط نہیں ہے لہذا جو اموال قابل شرکت میں ان کا بیان کرنا ضروری ہے چنانچہ بیان فرمایا۔
 فصل۔ ولا ینعقہ الشریکۃ الا بالدرہم والدنانیر والفضۃ والناقصۃ وقال مالک رحمہ بجزر بالعرض
 والکیل والموزون اذا کان الجنس واحد الا انما عقدت علی راس مال معلوم فاشبہہ النقود بخلاف
 المضارب لان القیاس یا بالما فیہا من ربح مالم یضمن فتنقص علی مورد الشرع ولنا انہ یودی اسلے
 ربح مالم یضمن لانه اذا باع کل واحد منہما راس مالہ ولفاضل الثمنان فما یستحقہ احدہما من الزیادۃ فی مال
 صاحبہ ربح مالم یملک و مالم یضمن بخلاف الدرہم والدنانیر لان ثمن ما یشر بہ فی ذمتہ اذ ہی لاتعین فیکان
 ربح ما یضمن ولان اول التصرف فی العرض البیع و فی النقود الشراء و بیع احدہما مالہ علی ان یکون الآخر
 شریکاً فی ثمنہ لایجزو شرا واحد بآسۃ اہمالہ علی ان یکون المبیع بینہ و بین غیرہ جائز و اما الفلوس النافقۃ
 ترجیح رواج الاثمان فاحتج بہا قالوا ہذا قول محمد رحمہ لانہا لم یحقہ بالنقود عندہ حتی لاتعین بالتعین ولا یجز
 بیع اثنين بواحد باعنا علی ما عرفت اما عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ لایجزو الشریکۃ والمضارب بہا لان
 ثمنہما یجدل ساعة ف ساعة و تصیر سلعا و یروی عن ابی یوسف رحمہ مثل قول محمد رحمہ والادل اقیس و اظہر
 عن ابی حنیفہ رحمہ صحۃ المضارب بہا۔ واضح ہو کہ شرکت مفادہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار
 و راج فلوس کے لینے جن چیزوں کا چلن ہو اور نام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزوں اور دینی چیزوں سے بھی
 انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو لینے جو چیزیں چاہئے سے کچھ ہیں اور جو چیزیں وزن سے کچھ ہیں جب دونوں کے پاس
 ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفادہ منعقد ہو جائیگی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقد
 کے مشابہ ہو گیا لینے موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے
 دیتا ہو کہ وہ اس مال سے تجارت کر کے جو نفع اٹھاوے وہ مالک مال و تاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے
 نہیں جائز ہے) اس واسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ ہمیں ایسے مال سے نفع ہے جو مضمون نہیں ہے بلکہ امانت ہے تو تجارت
 منع وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا (اور مفادہ میں دونوں شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہیں و ہاں

نقد و غیر نقد مثل اسباب وغیرہ کے بکسان میں) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شرکت معافہ بھی انجام کوئی
 جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت میں نہیں ہے کیونکہ اگر ہر مضاف نے اپنا اس المال فروخت
 کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کی بیشی ہو (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی قیمت رکھتا ہے پھر ایک نے اپنا اسباب
 دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے مستحق شرکت نفع زائد
 پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جسکا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے
 ایسے کہ جو ایک نے خریدا اُسکے دام اُسکے ذمہ ہیں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت
 میں آچکا اور ایسے کہ اسباب میں پہلا تصرف یہ ہے کہ فروخت کرے اور نقد میں پہلا تصرف یہ ہے کہ خریدے حالانکہ
 ایک مضاف شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اُسکے دام میں اُسکا شریک ہو نہیں
 جائز ہے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اُسکا شریک ہو یعنی بیع دونوں میں مشترک ہو
 جائز ہے پس سوائے نقد کے دیگر اسباب سے جواز نہیں رہا اور رہے وہ فلس جسکا چلن جاری ہے تو وہ بیہ و اشتہار
 کی طرح وہ چلتے ہیں پس وہ بھی نقد میں شامل کیے گئے اور متاخرین مثل نخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد کے
 نزدیک فلس بھی نقد کے ساتھ لاحق کیے گئے ہیں یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں
 (مثلاً دو آنہ کو کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دیدے جو خرید بٹھرانے کے وقت ہاتھ میں ہیں
 یا دوسرے پیسہ دیدے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوتے) اور معین دو پیسوں کو بچوں معین ایک پیسہ
 کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنا بیفائدہ ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف
 کے نزدیک فلس سے شرکت و مضاربت نہیں جائز ہے کیونکہ فلس کا فن ہونا دم پر دم بدلتا ہے اور جب اُنکا چلن جائز
 تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا قیاس
 سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلس کے ساتھ مضاربت صحیح ہے۔ قال و
 لا يجوز الشریک بما سوی ذلک الا ان يتعالم الناس بالتبر والنقرة فتصح الشریکة بما یؤخذ فی کتاب -
 قد درمی نے فرمایا کہ ان مالوں کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ چھوٹی یا
 گھٹی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفادہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائیگی
 یعنی اگر لوگوں میں بغیر سکے کے سونا و چاندی سے شرکت مفادہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا ایسا ہی شیخ قدوری نے
 اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہر مخالفت قول جامع صغیر ہے چنانچہ فرمایا۔ وفي الجامع الصغیر ولا یكون المفاوضة
 بشاقیل ذهب او فضة و مراده التبر فلی هذه الروایة التبر سلعة تعین بالتعین فلیصلح راس المال
 فی المضاربات والشركات و ذکر فی کتاب الصرف ان النقرة لا تعین حتی لا یصح العقد ببلکہ قبل التسليم
 فعلی تلک الروایة یصلح راس المال فیما و هذا الماعرف انما خلقا لتعین فی الاصل الا ان الاول اصح
 لانها وان خلقت للتجارة فی الاصل لکن التمیة تخص بالضرب لمخصوص لان عند ذلک لا یصرف
 الی شیء آخر ظاہر الا ان بحری التعالم يستعملانما فی منزل التعالم بمنزلة الضرب فیکون ثلثا و یصلح
 راس المال ثم قوله ولا يجوز بما سوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعددی المتقارب و
 لا خلاف فیہ بینا قبل الخلط وکل واحد منهما شیخ متاع و علیہ و ضیعة وان خلط الخ اشتراک فذلک فی قول
 ابی یوسف رحمہ والشركة شركة ملک لا شركة عقد وعند محمد رحمہ تصح شركة العقد وخرقة الاختلاف تظهر عند الشاؤ

فی المالین واشترط التفاضل فی المخرج فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف رحمہ اللہ تعین بالتعین
بعد الخلط کما تعین قبلہ ولمحمد رحمہ اللہ ثمن من وجه حتی جاز المبیع بہا دنیا فی الذمۃ وبیع من حیث انہ
تعیین بالتعین فظہار بالشبہین بالاضافۃ الی المالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنًا بحال
ولو اختلف جنسًا كالحنطة والشعیر والزیت والسمن فخلط لا ینعقد الشریکۃ بہا بالاتفاق والفرق لمحمد
ان المخلوط من جنس واحد من دوات الامثال ومن جنسین من ذوات الیقیم فلتکمن الجمالۃ
کما فی العروض واذالم تصح الشریکۃ فحکم الخلط قد بنیاء فی کتاب القضاء۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ
سومنے یا چاندی کے شقانون سے شرکت مفادۃ نہیں ہوتی ہر مثقال سے امام محمد کی مراد پترہن پس اس روایت پر
بہتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود میں اس المال نہیں ہو سکتا
اور جامع صغیر کی کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ گلائی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں بیرو
کولے سے پہلے اگر تلف ہو جائے تو عقد بیع منوگاہیں اس روایت پر گلائی اور پترہن بھی شرکت و مضاربت میں رائل مال
ہو سکتے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں فن پیدا کیے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا نہ ہوں لیکن
روایت اول اصح ہے کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن انکا ثمن ہوا مخصوص
بغیر سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر انکو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر انکو بطور ثمن استعمال کرتا
ہو سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جائے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہو جائیگا اور اس المال ہونے
کے لائق ہونگے رہا شیخ قدوری کا یہ قول کہ انکے سوا سے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کیلی دوزنی چیزیں
اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قرب ہیں جیسے انڈے و اخوٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت
کا اس المال نہونگی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شرکت
عقد ان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور گنتی بھی ای ہی
پڑیگی اور اگر دونوں نے خلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی
دونوں کی ملکیت باہم غلط ہے اور یہ شرکت عقد نہونگی اور امام محمد کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا
ثرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں مال باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے
نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو ابو یوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو
اپنے مال کا نفع ملیگا اور یہی ظاہر الرواۃ ہے کہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے جیسے خلط سے
پہلے تھا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک راہ سے ثمن ہے حتی کہ بیع انکے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھکر جائز ہے
مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اس طرح
کہ یہ انڈے یا گیہوں یا لوہا مشتری کے ذمہ اُدھار قرضہ ہے تو جائز ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں) اور ایک راہ سے
بیع ہوتے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو مشابہت ہوئیں پس ہننے دونوں مشابہتوں پر
عمل کیا کہ قبل خلط کے انکو بیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتی کہ شرکت جائز ٹھہری
بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تحت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں (پھر یہ سب
اختلاف اُس صورت میں کہ کیلی دوزنی و عددی دونوں کے پاس جلس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو
جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جوہوں یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی

بہر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بھی بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ امام مالک و امام محمد بھی متفق ہیں کہ اس
 امام محمد کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے (اور فرق یہ ہے کہ ایک
 جنس کے مخلوط میں وہ شریکی چیزوں میں سے ہے یا نہیں اگر کوئی شخص تلف کرے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور
 دو جنسوں کا مخلوط مثل نہیں بلکہ قیمتی ہے یا نہیں تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس یہاں
 پیدا ہو گئی یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت
 صحیح نہ ہو تو خلط کا جو حکم ہے وہ جتنے کتاب القضا میں بیان کیا ہے۔ بلکہ کتاب الوصیہ میں بیان کیا ہے۔ النفاۃ
 یا نفاۃ النہی بن مذکور موع۔ قال و اذا اراد الشریک بالعرض باع کل واحد منهما نصف مال نصف مال
 الآخر فم عقدنا الشریکة قال نعم و ہذا شریکة ملک لما بینا ان العرض لا یصح رأس مال الشریکة و تاویلہ اذا کان
 قیمۃ متاعا علی السواء و لو کانت بینہما تفاوت یمیع صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشریکة۔ اور جب دو
 شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعض دوسرے کے نصف مال کے
 فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ جتنے بیان کر دیا کہ شرکت کا
 رأس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر
 ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت
 کرے جس سے شرکت ثابت ہو۔ مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت
 سو درم ہو تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کر دے
 تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہونگے جنہیں ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اس کو نفع کا بھی پانچواں حصہ لگے گا۔ قال
 و اما شریکۃ العنان فتعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ و ہی ان تشترک اثنان فی نفع غیر طعام و غیر
 فی عموم التجارات و لا ینکر ان الکفالۃ و النقادۃ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بینا و لا یعقد علی الکفالۃ
 لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لہ اسے اعراض و ہذا لاینبی عن الکفالۃ و حکم التصرّف ثابت
 بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوری نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد
 نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کریں یا عورتا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں اور
 کفالت کا ذکر کیوں پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ کفالت پر
 منعقد نہ ہوگی کیونکہ عنان کے معنی ٹھہ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضائے لفظ کے
 خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاضل فی المال لحاجۃ الیہ و لم یس من قضیۃ اللفظ المساواة
 اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات
 ہو۔ ویصح ان یساویا فی المال و یتفاضلا فی الریح و قال زفرج و الشافعی رحمہ لایجوز لان التفاضل
 فیہ یودی اسے ریح مالم یضمن فان المال اذا کان لخصین و الریح لثلاثا فصاحب الزیادۃ یتحتم بالما
 ضمان اذا الضمان بقدر رأس المال و لان الشریکۃ عندہما فی الریح بشرکۃ فی الاصل و لہذا لیشترط ان یخلط
 فصار ریح المال بمنزلۃ النار الاعیان فیتستحق بقدر المالک فی الاصل و لنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الریح
 علی ما شرط و الوضیۃ علی قدر المالین و لم یفصل و لان الریح کما یتستحق بالمال یتستحق بالعمل کما فی المضارعة
 و قد یکون احدہما حذق و اہدی و اکثر عملا و اقوی فلا یرضی بالمساواة فست الحاجة الی التفاضل بخلاف

اشترط جميع الرشح لاحدهما لانه يخرج العقد من الشریکة ومن المضاربة ايضا اے فرض باشرطه
 للعالم او اے بضاعة باشرطه لرب المال وهذا العقد يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشریک
 ويشبه الشریکة اسما وعلافاً فانها يعلمان فعلاً يشبه المضاربة وقلنا يصح اشترط الرشح من غیر ضمان و
 يشبه الشریکة حتی لا یطل باشرط العمل علیهما۔ اور اگر دو وزن کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی
 کی شرط ہو تو صحیح ہے لیکن مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زر فرج
 و شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہنچتی ہے کہ جو چیز مضمون نہیں اس کا نفع لیا جائے
 چنانچہ مال جب برابر ہو اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی ہوا تو جبکہ واسطے ایک تہائی
 زائد ہو وہ بغیر ضمان اس کا مستحق ہوا اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر اس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زر فرج و شافعی کے
 نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے اسی واسطے دو وزن کے نزدیک اصل مال میں غلط
 ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہو گیا جیسے مال عین بڑھا رہا ہوتا ہے یعنی جیسے بکریوں کے بچے ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو
 اصل مال میں بقدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہو گا اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دو وزن کی شرط
 پر ہو گا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔ اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابر یا کمی بیشی کی نہیں ہے (یعنی اگر
 مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن
 یہ حدیث نہیں باقی جاتی مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ ت م۔ اور اس دلیل سے کہ
 نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے (یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ
 تجارت کر کے نفع اٹھاوے پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب
 نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دو وزن میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ٹھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے
 اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی ہو گا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف
 اسکے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہو جائیگا اور
 مضاربت سے بھی نکل جائیگا بلکہ اگر حاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع شرط ہو تو یہ فرض ہو جائیگا اور اگر سب نفع مال
 کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتدا میں مضاربت کے مشابہ ہے اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام
 کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاد ضمت کے بھی مشابہ ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اس میں دو وزن
 شائبہ توں کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلا یا کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے جیسے مضاربت میں
 امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہے ویسی ہی شرکت غنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور
 دوسری شرکت مفاد ضمت کا عمل یہ دلا یا کہ دو وزن شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت غنان باطل نہیں ہوتی ہے۔
 قال ویجوز ان یعقد بالکل واحد منهما بعض مال دون البعض لان المساواة فی المال لیس بشرط فیہ
 اذ اللفظ لا یقتضیہ ولا یصح الا بما بینا ان المفاد ضمت تصح باللوجه الذی ذکرناہ۔ اور شرکت غنان میں یہ بات
 جائز ہے کہ ہر شریک اپنے حصے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مالی شرط
 نہیں ہے کیونکہ لفظ غنان اس کو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و
 فلوس رائجہ جسے مفاد ضمت صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم وہاں بیان کر چکے۔ تو مجوز ان لیشترکا ومن جهة اخرى
 و تانیہ ومن الآخر دراهم و کذا من احدہما دراهم بیض ومن الآخر سود و قال زر فرج و شافعی رحمہ لایجوز

و نہ انبار علی انشراط الخلط و عدمہ فان الخلط عندہما شرط ولا تحقیق ذلک فی مختلفی الجنس و سببہ من بعد
ان شراک اللہ تعالیٰ۔ اور شرک غمان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں
تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دو دھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے
اور زعفران و شافعی رہنے کے لئے کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زعفران و شافعی کے نزدیک خلط
کرنا شرط ہے حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقیق نہ ہوگا اور ہم اسکو بعد ازان انشراک اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ قال
وما اشترک کل واحد منهما للشركة طوبی بتمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل
ہو الامل فی الحقوق۔ اور شرک غمان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرک کے واسطے خرید کیا اسے
دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ شرک غمان صرف وکالت کو تتضمن ہے
اور کفالت کو تتضمن نہیں ہے اور مطالبہ حقوق میں دلیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم يرجع علی شریک بخصتہ
منہ معناه اذا اودی من مال نفسه لانه دلیل من جہتہ فی حصتہ فاذا انقضى من مال نفسه رجع علیہ فان کان
لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلمیہ الحجۃ لانه یدعی وجوب المال فنی ذمۃ الآخر و ہونیکر والقول للشرک مع یمینہ
بہر جو دام ادا کیے اس میں سے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے واپس لے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے ادا
کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لے گا کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اس کے حصہ میں دیکل ہے پس جب اپنے مال سے اسے
ادا کیا تو شریک سے واپس لے گا پس اگر یہ بات سوائے اس کے قول کے کسی طرح معلوم نہ ہو مثلاً جو چیز خریدی وہ موجود نہیں ہے
حالانکہ وہ کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام خرید لیا اور اس کے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے انکار کرتا ہے
تو پھر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لاوے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا
اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا۔ یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول
ہوگا۔ قال واذا ہلک مال الشریکۃ او احد المالین قبل ان یشتر یا شیا بطلت الشریکۃ لان المعقود علیہ
فی عقد الشریکۃ المال فانه یتعین فیہ لکافی البتہ والوصیۃ و ہلک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البیع بخلاف
المضاربتہ والوکالۃ المفردۃ لانه لا یتعین الثمنان فیہما بالتعین وانما یتعینان بالتقبض علی ماعرف و
ہذا ما ہر فیما اذا ہلک المالان و کذا اذا ہلک احدہما لانه ماضی بشرکۃ صاحبہ فی مالہ الا لیشکر فی مالہ
فاذا فات ذلک لم یکن راضیا بشرکۃ فی بطل العقد لعدم فائدۃ و ایما ہلک من مال صاحبہ ان ہلک
فی یہ فظا ہر و کذا اذا کان ہلک فی یہ الآخر لانه امانۃ فی یہ بخلاف ما بعد الخلط حیث یہلک علی
الشریکۃ لانه لا یتیمز فیجعل المملک من المالین۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرک یا ایک کا مال تلف ہو گیا قبل اسکے
کہ مال شرک سے کوئی چیز خریدین تو شرک باطل ہو گئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرک ٹھرا وہ مال ہی کیونکہ وہ عقد شرک میں
متعین ہو جاتا ہے جیسے بہرہ و وصیت میں متعین ہو جاتا ہے اور جس چیز پر عقد ٹھرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہے
جیسے عقد بیع میں ہوتا ہے مثلاً جس بیع پر بیع ٹھری ہے اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہے بخلاف
مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت میں ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ واقع
ہو جاوے جب متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے موقع پر اسکا بیان نہ کر رہے بلکہ مال تلف ہونے سے شرک باطل ہو جائیگی پھر
جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاوے تو شرک باطل ہو جانا ظاہر ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرک
باطل ہوگی کیونکہ جب مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرک پر صرف اسطور پر ماضی ہوا تھا کہ خود بھی اس کے

مال میں شریک ہو پھر جب اسکا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہو پس عقد شرکت باطل ہو گیا کیونکہ باقی رہنا بیفائدہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اسکا ضامن نہیں کیونکہ اگر خود اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں صرف امانت تھا بخلاف اس کے اگر غلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائیگا کیونکہ مال میں کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائیگا۔ وان اشتری احدہما بسالہ و ہلک مال الآخر قبل الشراء فالمشتری بمنہما علی ما شرط لان المالک حین وقع وقع مشترکاً بینہما لقیام الشریکۃ وقت الشراء فلا یتغیر الحکم بہلک مال الآخر بعد ذلک ثم الشریکۃ عقد عند محمد رحمہ اللہ خلافاً لحسن بن زیاد حتی ان اہل باع جائز بعیہ لان الشریکۃ قد تمت فی المشتري فلا ینقص ہلک المال بعد تماحیہا۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہے کیونکہ جو وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں شرکت قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور تغیر نہوگا بھرا امام محمد کے نزدیک یہ شرکت عقد ہے حتی کہ دونوں میں سے جسے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک مشترک ہے مگر اس کے دام صرف ایک شریک نے ادا کیے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکۃ بخصۃ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بالکالتہ و نقد الثمن من مال نفسه و قد بینا ہذا اذا اشتری احدہما باحد المالیین اولاً ثم ہلک مال الآخر اما اذا ہلک مال احدہما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشریکۃ فالمشتری مشترک بینہما علی ما شرط لان الشریکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بہا قائمۃ فکان مشترکاً بحکم الوکالۃ و یکون شریکۃ ملک و یرجع علی شریکۃ بخصۃ من الثمن لما بینا ہ وان ذکرنا مجرد الشریکۃ و لم ینص علی الوکالۃ فیہا کان المشتري للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشریکۃ حکم الوکالۃ التي تضمنتها الشریکۃ فاذا بطلت بطل ما فی ضمنہا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانہا مقصودۃ۔ پھر جس شریک نے دام دیے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اس کے حصہ کے دام واپس لیگا کیونکہ بطور وکالت کے اُس نے دوسرے کا حصہ نفع خریدایا اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دے دیے ہیں اور ہم اسکو ادب برہان کہ چلے یہ اُس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت میں خریدی ہوئی چیز دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوگی کیونکہ شرکت اگر باطل ہوئی تو وکالت مصرح قائم ہے تو وہ چیز بحکم وکالت مشترک ہوئی لیکن یہ شرکت ملک ہوگی یعنی شرکت عقد نہوگی اور خریدنے والا اپنے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے ثمن واپس لیگا کیونکہ وہ اس کی طرف سے وکیل تھا اور اپنے مال سے دام دیے ہیں۔ اور دوسری صورت یہ کہ دونوں نے صرف عقد شرکت کا ذکر کیا اور وکالت کا مصرح ذکر نہیں کیا پس اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصہ خریدار کی ہوگی کیونکہ شرکت پر واقع ہوا صرف اُس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو جو اس کے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلاف اس کے جب وکالت مصرح بیان کیا تو وہ باطل نہوگی کیونکہ وہ بقصد بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال ویجوز الشریکۃ وان لم یخلط المال وقال زفر رحمہ اللہ الشافعی لا یجوز لان

الربح فرع المال ولا يقع الفرع على الشركة الا بعد الشركة في الاصل وانه بالخلط وهذا لان المحل هو المال ولان الصفات اليه وليست بتعيين راس المال بخلات المضاربة لانه ليست بشركة وانما هو ليعمل الرب المال فيستحق الربح بحالته على علم انما بخلافه وهذا اصل كبير لما حتى يعتبر اتحاد الجنس والشرط بالخلط ولا يجوز التفاضل في الربح مع التساوي في المال ولا يجوز شركة التقبل والاعمال لا يندم المال ولنا ان الشركة في الربح مستندة الى العقد دون المال لان العقد يسمى شركة فلا بد من تحقق معنى هذا الاسم فيه فلم يكن بالخلط شرطا ولان الدراهم والتانير لا يتعينان فلا يستفاد الربح برأس المال وانما يستفاد بالتصرف لانه في النصف اصيل وفي النصف وكيل واذا تحققت الشركة في التصرف بدون الخلط تحققت في الاستفاد به وهو الربح بدون وصار كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس والتساوي في الربح ونصح شركة التقبل - اور شرکت جائز اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو اور یہی قول مالک و احمد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اسکی فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا جب ہی ہو گا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس واسطے ہے کہ اسکا محل مال ہے اسی واسطے نفع کو مال کی طرف منسوب کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے اور اس المال کو معین کر لینا شرط ہے بخلات مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے مستحق ہوتا ہے اور بیان اس کے برخلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفر و شافعی کے واسطے اصل کبیر ہے حتی کہ جنس محمد ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت انقسام میں سے جو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آویگی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے اور ہر ایک اصل یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب منسوب ہونے مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی اس میں تحقق ہونا ضروری نہیں تو خلط کرنا شرط نہوا اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہوں تو نفع حاصل ہوتا راس المال سے نہیں ہے بلکہ اس نصرت سے ہے جو راس المال میں ہوتا ہے پہلے راس المال کے ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدمے میں اصيل ہے اور آدمے میں وکیل ہے اور جب بد دن خلط کرنے کے نصرت و کار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو نصرت سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اس میں بھی بدون خلط کی شرکت متحقق ہوئی اور اسکا حال مثل مضاربت کے ہو گیا پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک راس المال کی طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے پس ہمارے نزدیک مالون کا جنس متحد ہونا اور برابر مالون میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہے۔ قال ولا يجوز الشركة اذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح لانه شرط موجب انقطاع الشركة فغنى لا يخرج الا قدر المسمى لاحدهما ونظيره في المزارعة - اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان کر کے نفع میں سے شرط کیے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہوئی جاتی ہے کیونکہ شرط حاصلات میں سے نفع کے اسی قدر درم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کیے گئے اور اسکی نظیر مزارعت میں ہے کہ مزارع یعنی مالک زمین و کاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند سہن گہون سوائے حصہ بٹائی کے شرط کیے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو مفع - پھر شرکت مفادعہ و غنان کے بعض احکام بیان کیے۔

فرمائی۔ قال وکل واحد من المفاوضین وشریک البنان ان یفیع المال لانه معقود فی عقد الشریک
ولان لیس تاجر علی العمل والتحصیل بغیر عوض وذنہ فیکلہ وکذا لہ ان یؤدع لانه معقود ولا یجوز التاجر منہ بما
شرکت مفادہ کے دو وزن شریکون میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دو وزن شریکون میں سے ہر ایک کو یہ اختیار
ہو کہ مال کو بضاعۃ پر دے (بضاعۃ یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دیدیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو
سے اصل کے مالک کو دیدے تو ہر شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعۃ دینا عقد شرکت میں بطور عادت
جاری ہے اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہو کہ کام کرنے کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے
ایسا آدمی حاصل ہونا ادنیٰ درجہ پر ضرور اسکا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہو کہ مال کسی کے پاس ودیعت
رکھے کیونکہ اسکی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدفعہ مضاربۃ لانا دون
الشریکۃ فیتفتمہا وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لیس لہ ذلک لانه نفع شرکتہ والاصح ہو الاول و ہو روایت
الاصح لان الشریکۃ غیر مقصود واما المقصود تحصیل الربح کما اذا استاجر باجرہل اولی لانه تحصیل
یہ دون ضمان فی ذمتہ بخلاف الشریکۃ حیث لا یملکہا لان الشی لا یتتبع مثلاً۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار
ہو کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اسکو شامل ہو کیونکہ شرکت کی گنتی شریک پر پڑتی ہے
اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت سے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ (مفت) اور ابو حنیفہ سے ایک روایت
یہ ہو کہ اسکو مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے تو شریک کو دوسرے سے شرکت
کا اختیار نہیں ہے جو کہ مال شرکت واحد ہے۔ (ع) اور روایت اول اصح ہے اور وہی مسبوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربت
پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کر کے تجارت کا کام
لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت
کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اس کے مثل شرکت
کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تابع ہو کر اس کے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال و بکل من تصرف
فیہ لان التوکیل بالبیع والشرار من توابع التجارۃ والشریکۃ انعقدت للتجارۃ بخلاف التوکیل بالشرار
حیث لا یمکن ان یوکل غیرہ لانه عقد خاص طلب منہ تحصیل المعین فلا یتتبع مثلاً۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار
ہو کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت
کے تابع امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے بخلاف اس کے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا ہو
اسکو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے
ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اس کے مثل وکیل کرنا تابع نہ ہوگا۔ قال ویدہ فی المال
یہ امانۃ لانه قبض المال باذن المالك لا علی وجه البذل والوثیقۃ فصار کالودیعت۔ اور شرکت مفادہ و
عنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اسنے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا
مگر بطور عوض کے نہیں (جیسے خریدنے کے واسطے دامون کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑے) میں
ع۔ اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے)۔ تو اسکا حال بطور ودیعت کے ہوا
مفت حتیٰ کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جاوے تو وہ شرکت کا مال گیا جسکا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال و
اما شرکت الصنائع ویسمی شرکتہ التعلیل کا لینا طین و الصباغین لیسرکان علی ان یقبلوا الاعمال ویكون

الکسب بینہما فہو ذلک و نہا عندنا و قال زفر و الشافعی رحم لایجوز لان ہذہ شریکۃ لایفید مقصودہا و ہو
التعمیر لانہ لا بد من رأس المال و ہذا لان الشریکۃ فی الریح تہتفی علی الشریکۃ فی المال علی اصلہما علی
ما قررناہ و لتا ان المقصود منہ التحصیل و ہو ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلانی النصف اصیلا فی
النصف تحققت الشریکۃ فی المال استفاد و لا یشرط فیہ اتحاد العمل و لکان خلافا لما لک و زفر رحم فیہما
لان المعنی المجوز للشریکۃ و ہو ما ذکرناہ لایتفاوت - اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شریکۃ الغنایہ ہے
اور اسی کو شریکۃ التعلیل بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جیسے دو درزیوں یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر یا شریکۃ
کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور زفر
و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرکت ہے جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا
اس سے حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کے واسطے اس المال ضرور ہے اور یہ اس واسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر ہم سابق
میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت معنی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہے کہ مال
حاصل کیا جائے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل
ہو تو نصف میں اصیل ہو اسی جو مال حاصل ہوا اسی میں شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور جگہ کا متحد
ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہے یعنی تحصیل مال اسی میں فرق نہیں ہوتا ہر قسم خواہ
کام و جگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اس میں امام مالک و زفر کا اختلاف ہے اور زفر کا یہ اختلاف زفر سے اس روایت پر ہے کہ شریکۃ
التعلیل جائز ہے بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو - و لو شرط العمل لخصین و المال اثنا جائز و فی القیاس لایجوز
لان الشریکۃ بقدر العمل فالزادۃ علیہ ریح مالم یضمن فلم یجز العقد لثابت الیہ و صار کشریکۃ الوجہ و لکننا
نقول ما یاخذہ ربنا لان الریح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان رأس المال عمل و الریح مال ذلک
بدل العمل و العمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شریکۃ الوجہ لان جنس المال متفق
و الریح یتحقق فی الجنس المتفق و ریح مالم یضمن لایجوز لان فی المضاربۃ - اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور
تین تہائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اسی میں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی
دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہو تو اس سے زیادہ لینا
ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہ ہو کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب سے ہو چکا ہے اور شریکۃ وجہ کے ہو گیا
لیکن ہم استحسان کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہے وہ نفع نہیں لیتا کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے
متحد ہو حالانکہ بیان مختلف ہے کیونکہ اس المال بیان کام ہے اور نفع مال ہے تو جو کچھ لے لیا وہ کام کا عوض ہے اور
ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو باہمی رضامندی سے جو اسکی قیمت لگائی گئی وہی اسکی قیمت ہے تو وہ کمی بیشی سے حرام
نہو کی بخلاف شریکۃ الوجہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد ہے جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز نہ ہو اسکا
نفع نہیں جائز ہے سو اسے مضاربیت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے - قال و
ما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ و یلزم شریکۃ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل و یطالب بالاجر
میرب الریح باللفظ الیہ و ہذا ظاہر فی المفادۃ و فی غیرہما استحسان و القیاس خلاف ذلک لان الشریکۃ
و قست مطلقۃ و الکفالة مقتضی المفادۃ و وجہ الاستحسان ان ہذہ الشریکۃ مقتضیۃ للضمان الا تری ان التعلیل
کل واحد منہما من العمل مضمون علی الآخر و لہذا یتحی الاجر بسبب نفاذ تعلیلہ علیہ فجرى مجرى المفادۃ فی ضمان

العمل واقتضای البدل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کرے گا وہ اسپر اور اسکے شریک پر لازم ہوگا حتیٰ کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جسکو اجرت دیدی برتی ہوگیا اور یہ بات در صورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہری اور دوسری صورت میں یہ حکم استحضار ہے اور قیاس اسکے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضای صرف شرکت مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہوگی اور استحضار کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مفتضی ضمان ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جسے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اسکا خاص ہے اس واسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جائے گا کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اسپر نافذ ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلة مفاوضت کے جاری ہوئی۔ قال واما شریک الوجہ فالرجلان یشتریان ولا مال لهما علی ان یشترا بوجہ ہما ویبعیا فصح الشریک علی ان سیمیت بہ لانه لا یشتري بالنسبة لاسن کان کہ وجاہتہ عند الناس واما فصح مفاوضہ لانه یکن تحقیق الکفالة والوكالة فی الابدال واذا اطلقت تکون عنانا لان المطلقة تنصرف الیہ وہی جائزۃ عندنا خلافاً للشافعی رحمہ والوجہ من الجاہلین ما قد مناه فی شرکتہ القبل۔ اقسام شرکت سے قسم چارم شرکتہ الوجہ ہے اور اسکی یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ انکا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت و امانت کی وجہ سے خرید و فروخت کریں پس ہر طریقہ پر شرکت صحیح ہے اور شرکتہ الوجہ اسکا نام اسوجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے اُدھار بکری خرید سکتا ہے جسکی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہے کہ ہر شخص میں دکالت و کفالت کا ثبوت ممکن ہے اور اگر اس شرکت کو بدولت قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان کہا جاتا ہے کہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہم نے دونوں طرف کی دلیل شرکتہ القبل میں بیان کر دی ہے۔ قال وکل واحد منہما وکیل الاخر فیما یشتري لان التصرف علی الغیر لا یجوز الا بوكالة او بولاية ولا یتعین الوكالة فان شرط ان یشتري منہما نصفان والرجل کذلک یجوز ولا یجوز ان یتعینا فیہ۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر یہ تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سوائے اسکے کہ دکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ بیان ولایت نہیں ہے تو دکالت نہیں ہوتی بجز اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفاً نصف ہو اور نفع بھی نصفاً نصف ہوتا ہے جائز ہے اور کسی شافعی کی شرط کرنا نہیں جائز ہے۔ فان شرط ان یكون المشتري منہما اثلاثا فالرجل کذلک وهذا لان الرجح لا یستحق الا بالمال والعمل او بالضمان فرب المال یتحقق بالمال والمضارب یتحقق بالعمل والاستاذ الذی یلقی العمل علی التلمیذ بالنصف بالضمان ولا یتحقی بما سواہا الا تری ان من قال لغيرہ تصرف فی مالک علی ان لی ربحہ لم یجز لعدم هذه المعانی واستحقاق الرجح فی شرکتہ الوجہ بالضمان علی ما بینا والضمان علی قدر الملك فی المشتري وكان الرجح الزائد علیہ ربح ما لم یضمن فلابح اشتراطہ الا فی المضاربة وشرکتہ الوجہ لیست بمعنا بخلاف العنان لانه فی معنایا من حیث ان کل واحد منہما لیل فی مال صاجہ فلیحق بہا والتدا علم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی کوئی صورت نہیں سوائے اسکے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیغہ و رجو کام کو اپنے شاگرد کے والہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدمی یا کوئی حصہ دیتا ہے

تو باقی کا خود سختی بوجہ ضمان کے ہوتا ہے اور ان صورتوں کے سوا کسی کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کیا نہیں کیجئے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اُسکا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شریکۃ الوجود میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جب قدر ملک ہو اسی قدر ضمانت ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اسکی شرط لگانا صحیح نہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ معنی مضاربت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کے ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاق ہوگی یعنی جیسے مضاربت میں کم و بیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے و اللہ تعالیٰ اعلم

فصل - فی الشریکۃ الفاسدۃ ولای یجوز الشریکۃ فی الاخطاب والا صطیاد وما اصطادہ کل واحد منهما او احتطیہ فلولہ دون صاحبه وعلیٰ هذا الاشتراک فی اخذ کل شیء مباح لان الشریکۃ متضمنۃ معنی الوکالۃ والتمکیل فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل بہ غیر صحیح والوکیل یلک بدون امرہ فلا یصلح ان یباعثہ وینما ثبت الملک لهما بالاختصاص والاحتراز المباح فان اخذہ معا فهو بینہما نصفان لاسیما انما فی سبب الاستحقاق وان اخذہ احدهما ولم یعمل الا بخرش یا فلول للعامل وان عمل احدهما واعانہ الآخر فی عملہ بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه وجمعه وحملہ الآخر فلم یعمیل اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابی یوسف لایجاد نصف فمن ذلک وقد عرف فی موضعہ - اس فصل میں چند شرکت فی سہ کا بیان ہے - واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس و گدگری میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار کر لایا یا جھدر ایندھن جمل سے لایا وہ اُسی کے واسطے ہے اُسیں اُسکے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی قیاس پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے (جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و بستہ و دیگر اشیا مثل نمک و برت و سرکہ وغیرہ - نصف - کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے موکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اُسکے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اُسکا نائب نہیں ہو سکتا اور جب وکالت صحیح نہ ہوئی تو شرکت بھی نہ ہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح کو لیکر اپنے حوزہ میں کوہن بھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفاً نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والی کی ہے اور اگر لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اُسکی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اُکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع کر دی یا ایک نے اُکھاڑ و توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اُسکو لاد لایا تو مددگار کو اُسکے کام کے مثل مزدوری ملیگی مگر امام محمد کے نزدیک جب قدر ہو پوری مزدوری ملیگی اور ابویوسف کے نزدیک اس چیز کے داموں سے نصف سے زیادہ نہ ملیگی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے یعنی بسوط کتاب الشریکۃ میں مذکور ہے اور ظاہر اختار قول امام محمد ہے - ع - قال واذا اشتراک ولا حد ہما بغل ولا آخر راویۃ یستقی علیہا المارفا لکسب مینہما لم یصح الشریکۃ والکسب کلہ للذی استقی وعلیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ فعلیہ اجر مثل البغل اما فساد الشریکۃ فلا یقع فساد علی احتراز المباح واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکاً للمحرز و هو استقی فقد استوفی منافع ملک الغیر و هو البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ - اگر دو شخصوں

میں سے ایک کے پاس نچر وغیرہ ہو اور دوسرے کے پاس کچھال ہو پس دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ شریک
میں پانی بھر کر اس نچر پر لا دلاوین اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہو اور پوری کائی
ایسی شخص کی ہوگی جس نے پانی بھرا ہو اور اُس پر کچھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا نچر والا ہو اور اگر کچھال
والے نے کام کیا تو کائی اُسکی اور اُس پر نچر کا اجر مثل واجب ہوگا پس شرکت فاسد ہونا اس واسطے ہو کہ دونوں نے
ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہو اور اجر مثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہو کہ مباح پانی جب
بھرا لے والے کی ملک ہو گیا حالانکہ اُس نے غیر کی ملکیت یعنی نچر یا کچھال سے بھی نفع اُٹھایا ہو مگر بقدر فاسد و اُس پر
پوری اجرت لازم آوے گی۔ وکل شرکت فاسدہ فالریخ فیہما علی قدر المال و یبطل بشرط التفاضل لان الریخ
فیہما تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما ان الریخ تابع للبدر فی المزارعة والزیادة انما یتحت بالتسمیة و
قد فسدت بقی الاستحقاق علی قدر رأس المال۔ اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہو اُس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی
جس شریک کا جس قدر مال ہو اسی قدر نفع ملیگا اور کئی بیشی کی شرط باطل ہو کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہو
تو بحساب مال کے اُسکا اندازہ رہیگا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع تخم ہو اور نفع میں زیادتی کا استحقاق وجہ
قرار داد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہر تو صرف اس مال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذ مات احد
الشریکین او ارتد و لم یحق ہما ر الحرب لطلبت الشریکة لانہما متعینا الوکالة ولا بد منہما لیتحقق الشریکة علی
ما مر والوکالة تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاظہ لانہ بمنزلة الموت علی ما بینا ہ
من قبل ولا فرق بینہما اذا علم الشریک بموت صاحبه اولم یعلم لانہ عمل حکمی فاذا بطلت الوکالة لطلبت
الشریکة بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین شریکة حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عزل قصدی وامتداعلم۔
اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو شرکت باطل ہو گئی خواہ شرکت مفاد و ضابطہ
یا غنا ہو کیونکہ شرکت متعین وکالت ہو اور شرکت میں وکالت ضروری ہو تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا
اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہو اور اسی طرح مرتد ہو کر دار الحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہو جبکہ
قاضی نے اُسکے حربیوں میں مل جانے کا حکم دیدیا ہو کیونکہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلة موت کے ہو چنانچہ سابق میں مذکور
ہو چکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اُسکے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہر حال شرکت باطل ہو جائیگی کیونکہ یہ حکم معزولی ہو
اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اسکے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے شرکت توڑ دی
تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر فوت ہو کیونکہ یہ قصدی معزولی ہو۔ وامتداعلم۔

فصل۔ و لیس لاحد الشریکین ان یؤدے زکاة مال الآخر الا باذنه لانه لیس من جنس التجارة
فان اذن کل واحد منہما لصاحبه ان یؤدی زکاة فادی کل واحد منہما فالثانی ضامن علم با دار
الاول اولم یعلم و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن اذا لم یعلم و ہذا اذا اذینا علی التعاقب اما اذا اذینا
ضمن کل واحد منہما لیسبب صاحبه و علی ہذا الاختلاف المأمور باداء الزکوة اذ تصدق علی الفقیر
ما دمی الامر بنفسه لہما انہ مأمور بالتملک من الفقیر و قد اتی بہ فلا یضمن للموکل و ہذا لان فی وسعہ التملک
لا وقوعہ زکوة لتعلقہ بمنیة الموکل و انما یطلب منہ ما فی وسعہ و صار کالمأمور بذبح دمن الاحصار اذا ذبح
بعد ما زال الاحصار و حج الامر لم یضمن المأمور علم اولاد ابی حنیفہ رحمہ انہ مأمور باداء الزکوة و المودع
لم یقع زکوة فصار مخالف و ہذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عہدة الواجب لان الظاہر انہ

لا یلتزم الضرر الا لدفع الضرر و هذا المقصود حصل باذائه وعری اداء الما مورعته فصار معزولا علم اولم
یعلم لانه عزل حلیہ و اقام الاحصار فقد قبل ہو علی هذا الاختلاف وقیل معهما فرق و وجه ان الدم لم یس
بواجب علیہ فانه یکنه ان یصبر حتی یزول الاحصار و فی مسألتنا الاداء واجب فاعتبر الاستقلال المقصود و
فیہ دون دم الاحصار۔ واضح ہو کہ دون شریکین میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ
دے لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہو کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت
دی ہے کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی لیکن ایک مرتبہ صاحب مال
نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جسے دوسری بار ادا کی ہو وہ ضامن ہو خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہ
اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح ہے کہ
صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا جیسا کہ عثمانی کی شہرچ زیادات میں مذکور ہے۔ مفسر) اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں
نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے سات ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک
کے حصہ کا ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل
کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک
ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں
ویدے پس اسے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہوگا اس واسطے کہ اس کے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ فقیر کے
لیک میں ویدے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اوسنے دبا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے
اور وکیل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی
کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اسکے بعد احصار زائل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں
ہوتا ہو خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا
تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہو خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مفسر) اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادا سے زکوٰۃ کے واسطے
مأمور تھا اور جو اسے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اس کے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے)
اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو
یا نہ ہو کیونکہ یہ حکم معزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا
کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو معصر ہو اور واجب نہ تھی
کیونکہ وہ مبرک رکھتا تھا ہائیک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو قاطع کر دینا اس میں
مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال واذا اذن احد المتقا وضمن لصاحبه ان لیشتري
جاریہ فیتا بفعل فہی لہ بغیر شئ عند ابی حنیفہ رحمہ وقالایرجع علیہ بنصف الثمن لانه ادى وینا علیہ
خاصۃ من مال مشترک فیرجع علیہ صاحبہ نصیبہ کمافی شراء الطعام والکسوة و هذا لان المک و واقع لہ
خاصۃ و الثمن بمقابلۃ المک و لہ ان الجاریہ دخلت فی الشریکۃ علی البتات جریا علی مقتضى الشریکۃ اذ ہا لا
ملکان تغیر فاشبہ حال عدم الاذن غیر ان الاذن میضمن مبنی نصیبہ منہ لان الوطی لا یملک الا بالملک و
لا وجہ الی اثباتہ بالبیع لما بینا انہ یخالف مقتضى الشریکۃ فاشبہناہ بالبیۃ الثابتۃ فی ضمن الاذن بخلاف الطعام
والکسوة لان ذلک مستثنی عنہا للضرورة فیقع المک لہ خاصۃ بنفس العقد و کان یؤدی دینا علیہ من مال الشریکۃ

وفی سألنا قاضي دنیا علیہما لما بیننا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر شرکت مفاد غصہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اُس سے وطی کرے اُسنے مال شرکت سے خرید کر اپنا کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ باندی اُسکے واسطے مفت ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اُس سے آدھا حق واپس لے گا کیونکہ اُسنے مال شرکت میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خا صکر اُسی پر واجب تھا پس اُسکا ساتھی اپنا حصہ اُس سے لے لے گا جیسے اپنے بچاں کے لیے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ملک تو خا صکر اُسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہیں اور دام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاد غصہ اسی کو مقتضی ہے اسلئے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضی شرکت کو بدل دین تو یہ معاملہ اجازت نہونے کے حال سے مشابہ ہو لیکن اجازت دینا حکم ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہو کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضی شرکت کے خلاف ہو لہذا ہبہ ملک کو بذریعہ اُس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہو بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنی ہوتا ہو پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اُسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اُسکے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کیے جو دونوں پر اُدھار تھے کیونکہ اُسکی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شار بالاتفاق لانہ دین وجب بسبب التجارة والمفاوضۃ تضمنت الکفالة فصار کالطعام والکسوة۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہو کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاد غصہ تضمنت کفالت ہو تو باندی کے دام ویسے ہو گئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ نعمت میں وقف کے معنی روکنا اور شیع میں کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اُسکی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوا ملک اتنی عز وجل کے غیر ملک روک دینا اسکی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف سعلق نہو چنانچہ کس اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہو گا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسبتاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہو حتیٰ کہ اگر قاضی نے اُسکو بوجہ اُسکی حماقت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اُسکا وقف نہیں جائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک وقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اُسنے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اسکے ساتھ لاق ہو جائے اور اس میں ابو یوسف کا حکم ہے اور وقف کا رکن اُسکے خاص الفاظ میں شکوکے کہ سیری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ وقف اور واضح ہو کہ واقع۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اسکی جمع اوقات آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا۔ جنت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء حج کرنے والے و اہل قرابت وغیرہ ملک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ م۔ قال ابو حنیفہ رحمہ لایزول ملک الوقف عن الوقف الا ان یکلم بہ الحاکم اولیاء فیقول اذا استفتی فی وقف وقفہ واری علی کہ او قال ابی یوسف رحمہ

ملکہ مجسود بقول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولایا وسیلہ الیہ قال رض الوقف لغتہ ہو مجسود
یقول وقف الدارۃ وارقفہا بمعنی و ہونی الشرع عند ابی حنیفہ رحم حبس العین علی ملک الوقف
والتصدق بالمنفعۃ بمنزلۃ العاریۃ ثم قیل المنفعۃ معدومۃ فالتصدق بالمعدوم لا یتصح فلا یجوز الوقف
اصلہ عندہ و ہو المملووظ فی الاصل والاصح انہ جائز عندہ الا انہ غیر لازم بمنزلۃ العاریۃ وعندہما حبس
العین علی حکم ملک اللہ تعالیٰ فیزول ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالیٰ علی وجہ تعود منفعۃ الی العباد
فیلزم ولا یباع ولا یوہب ولا یورث واللفظ ینتظمہما والترحج بالدلیل لہما قول البنی لعمرض حین اراد
ان یتصدق بارض لہ تدعی مفع تصدق باصلہا لا یباع ولا یورث ولا یوہب ولان الحاجۃ ہستہ
الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امكن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ
لللہ تعالیٰ اذ لہ نظیر فی اشرع و ہو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفہ رحم قولہ علیہ السلام لا حبس عن
فرائض اللہ تعالیٰ وعن شریح جاز محمد علیہ السلام بیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انہ یجوز
الانتفاع بہ بزراعتہ وسکنی و غیر ذلک والملک فیہ للواقف الا تری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بعین
غلاتہ الی مصارفہا ونصب القوام فیہا الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ محتاج الی
التصدق بالغلۃ داما ولا تصدق عنہ الا بالبقاء علی ملکہ ولانہ لا یکن ان یزال ملکہ لالے الملک
لانہ غیر شریع مع بقاء کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اطلاق بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا
لللہ تعالیٰ ولہذا لا یجوز الانتفاع بہ وہہنا لم یقطع حق العبد عنہ فلم یصر خالصا لللہ تعالیٰ قال رض قال
فی کتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یکمل بہ الحاکم اولیٰقہ بموتہ وبذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء
فی مجتہد فیہ امامی تعلیقہ بالموت فاصح انہ لا یزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ وبذا فیصیر بمنزلۃ الوصیۃ
بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم الموت فاما الحکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال
الطحاوی ہو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت واصح انہ لا یلزم عنہ ابی حنیفہ رحم وعندہما یلزمہ الا انہ یعبر من
من الثالث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندہما یزول بالقول عند
ابی یوسف و ہو قول اشافعی بمنزلۃ الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رحم لا بد من التسليم الی
المتولی لانہ حق اللہ تعالیٰ وانما یثبت فیہ فی ضمن التسليم الی العبد لان التملک من اللہ تعالیٰ
و ہو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصودا قد یکون تبعا لغيرہ فیاخذ حکمہ فیزل منزلۃ الزکوۃ والصدقۃ۔
ابو حنیفہ رحم اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی، مگر آنکہ کوئی حاکم اس کے زائل ہونے
کا حکم دیسے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اسکو معلق کرے پس کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ
دارالموجہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرنے ہی اسکی ملک زائل ہو جائیگی لیکن جب ہی اسنے کہا کہ
میں نے وقف کیا اسکی ملک سے نکل گیا اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف
کے واسطے ایک متولی مقرر کر کے اس کے پردے شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی حبس کے ہیں یعنی
روک لینا چنانچہ بستے ہیں کہ وقف الدار یعنی میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اوداؤ فقہتا بھی اسی معنی میں بولتے
ہیں اور شرع میں حبس کے معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اسکی
منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہر چہ کہ لایا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں ہے

امام کے نزدیک بالکل وقف جائز تھا اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابو حنیفہ اسکو جائز نہیں رکھتے تھے اور اصح یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقف جائز ہے لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وقف کے یہ معنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالیٰ کی ملک پر رد کیا پس وقف کرنے والے کی ملکیت اس چہرے سے اللہ تعالیٰ کی طرف ایسے طور پر عود کرے گی کہ اسکی منفعت بندوں کی طرف عام ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور یہ نہیں ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے پس لفظ وقف دو وزن قول کو شامل ہے یعنی وقت صحیح ہو جائیگا خواہ ملک زائل ہو یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح دلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیر کو جبکہ نام نفع مختاصہ کہنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہ ہو سکیگی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الامۃ المستمۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جانے کی حاجت ہے تاکہ ہمیشہ اسکو اپنے وقف کا نفع پہنچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اسطرح ممکن ہے کہ اسکی ملک ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شفع میں اسکی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس یوں ہی وقف بھی کر دیا جاوے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرد نقص سے کوئی چیز جس نہیں ہے یعنی ہر چیز موافق میراث کے بغیر انقضائے تقسیم ہو جائیگی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیفہ اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر جس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقف کرنے والے کی ملکیت اس میں قائم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اسکو وقف میں دلائی تصرف حاصل ہے چنانچہ اسکی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیے ہیں وہاں صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اسکے منافع کو صدقہ کر دے یا تو عاریت کے مشابہ ہو گیا اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اسکی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اسکی طرف سے صدقہ جب بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اسکی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقف سے اسکی ملکیت زائل ہو جائے اس طور پر کہ وہ کسی دوسرے ملک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جیسے جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہے بخلاف اعتاق کے کیونکہ وہ ملکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقف کی صورت میں بندہ کا حق وقف سے منقطع نہیں ہوتا وہ خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں ہوتا۔ بجز ترجیح میں علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیدیا تھا اسواسطے وہ وقف لازم ہو گیا مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول میں کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ جب اسنے وقف کر دیا تو فرائض الکی یعنی میراث کا اس سے تعلق نہیں رہا تو فرائض الکی سے کوئی جس نہیں ہوا جیسے مال منقولہ وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی جس نہیں ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے بعد ازیں کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح ہے یعنی وقف لازم ہو جاتا ہے کیونکہ احادیث اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین و ائمہ بعد امتیوں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریف کے صرف یہی معنی ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں حام و بچہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر روکتے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کر دیا لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی مختار وفق ہے واللہ تعالیٰ اعلم

شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دیدے یا واقف اپنی موت پر معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہے کیونکہ اسکا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں واقع ہوگا رہا موت پر معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس طرح معلق کرنے سے ملک زائل نہوگی لیکن اُسے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت کر دی پس لازم ہو جائیگا اور واضح ہو کہ بیان حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اس کے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی اُسکی حکم سے بعض مشائخ کے نزدیک لازم نہوگا (اور اصح یہ ہے کہ منعقد ہوتا ہے۔ کافی اختلاف ہے)۔ اور اگر اُسے اپنے مرض الموت میں وقف کیا تو حواشی نے فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک لازمی ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف محنت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہے۔ پھر جب صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہے تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہے (مگر اکثر علماء کا قول ہے اور یہی محققین کے نزدیک اور جہاں اور سنیہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ مفت ہے) کیونکہ یہ بمنزلہ اعتاق کے ہے اس واسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہے اور امام محمد کے نزدیک موتی کو سپرد کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ حق اللہ ہے اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہو کر تا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جو تمام اشیاء کا مالک ہے اسکو مالک کرنا بالقصد نہیں ہو سکتا ہے بلکہ کبھی بالتبع ہوتا ہے تو اسی کا حکم ہوتا ہے یعنی جب بندہ کو دیا تو گویا اس کے ضمن میں اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے عرف اور اسی قول کو مشائخ بخارانے اختیار کیا ہے۔ قال و اذا صح الوقف علی اختلافہم فی بعض النسخ و اذا استحق مکان قولہ و اذا صح خرج من ملک الواقف و لم یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانه لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لایوقوف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاک و لانہ لو ملکہ لما انتقل عنہ بشرط المالك الاول کسائر املاک قال رض و قوله خرج عن ملک الواقف یجب ان یکون قولہما علی الوجه الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہو گیا تو وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا مگر جب وقف ہے انکی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا تو اس پر وقف نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرنا تو اسکی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اُسکے دیگر املاک میں اُسکی بیع نافذ ہو جاتی ہے اور اس دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اسکا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اسکا انتقال نہو سکتا جیسے اُسکی دیگر املاک کا حال ہے اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف مذکورہ بالا کے یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیے۔ کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہے کہ اصل جائیداد مالک کی ملک پر رہے اور اسکی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو بھی مشترک ہو یعنی بیڑا سے اُسکے حدود قائم نہوئے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہے تو بیڑا سے پہلے زمین معلوم کہ کس جانب سے کہا تک کس حصہ میں آدگی پس یہ ابھی مشاع ہے۔ قال و وقف المشاع جائز عند ابی یوسف لان القسمة من تمام القبض و القبض عندہ لیس بشرط فکذا تتمہ و قال محمد رح لایجوز لان اصل القبض عندہ بشرط فکذا ماتیم بہ و ہذا فیما یحتل القسمة فاما فیما لا یحتل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمد یقیناً لا یعتبہ بالمتبہ و الصدقة المنفذة الان فی المسجود المعتبر فانه لا یتیم مع الشیوع فیما لا یحتل القسمة البتہ عند ابی یوسف لان اعتبار المتبہ بالمتبہ الخ لیس مستقلاً لان المہایاة فیہا فی غایۃ الفحیح بان یقرب فیہ المولی سنیۃ و یرفع

للفقر اور ان لم یستتم لہما ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک وانہ یتابدک لعتق فاذا کان
 الحجۃ یتوہم انقطاع عما لا یتوفر علیہ تنقضاء فلہذا کان التوقیت مبطلاً کالتوقیت فی البیع ولابی یوسف رحم
 ان المقصود ہو التقرب الی اللہ تعالیٰ وهو موفر علیہ لان التقرب تارة یمکن فی العتق الی جہۃ
 تنقطع و مرة بالعتق الی جہۃ بما بد فیصح فی الراجحین وقیل ان التابید بشرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف
 لا یشرط ذکر التابید لان لفظہ الوقف والصدقة منبتہ عنہ لما بنا انہ ازالہ الملک بدون التملیک کالعتق
 ولہذا قال فی کتاب فی بیان قولہ وصار بعد بالفقر اور ان لم یستتم و ہذا یصحیح وعند محمد ذکر التابید
 شرط لان ہذا صدقة بالمنفعة او بالغایہ ذلک قد یمکن موقفاً وقد یمکن مکتباً فمطلقہ لا ینصرف الی التابید
 فلا بد من التخصیص۔ قدوری نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہی بہانہ کہ اُس کے آخر
 میں صرف کی ایسی راہ بتلا دی جاوے جو کبھی منقطع نہ ہوگی یعنی مثلاً فقراء و مساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف
 کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائیگی مثلاً اپنی اولاد تو بھی وقف جائز ہی اور اس جہت کے
 منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقیروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔ امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے
 کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بدون اس کے کسی دوسرے کی ملک میں
 دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق لینے اُس کی آزادی دینی ہے پس جب اُس نے صرف کی جہت ایسی مقرر کی جس کے
 منقطع ہو جانے کا وہ ہم ہی تو منقضاء وقف اس پر پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے
 کیا ہو مثلاً دس ہند رہے پس تک تو یہ وقف مقرر کرنا اُس کو باطل کرتا ہے جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہے
 اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے
 طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائیگی اور کبھی
 ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ رہیگی تو وقف دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ
 ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لیے بیان میں ذکر کرنا
 شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف و صدقة فوہا من سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ ہم نے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ انہی
 ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہے اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان
 کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے
 اور امام محمد کے نزدیک ہمیشہ کے لیے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اس کی منفعت یا حاصلات وقف
 کرنے کا نام ہے اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدون
 بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاصہ تقریر ضرور ہے۔ قال ویجوز وقف العقار
 لان جماعۃ من الصحابۃ رضوان اللہ علیہم وقفوہ۔ اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائداد غیر منقولہ زمین
 و مکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اس کو وقف کیا ہو۔ ان میں سے
 ارقم بن ابی الارقم بن حنا بنہ ان کے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساواں مسلمان ہوا
 اور اُس کا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسلام میں رہتے اور لوگوں کو اسلام
 کی دعوت فرماتے تھے چنانچہ مسیحین ایک جماعت کثیر اسلام لائی جن میں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اُس کا نام
 دارالاسلام رکھا گیا پس اس کو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان

ہیں چنانچہ پینتیس ہزار کوہیر و درہ خرد کو وقف کرنا معروف ہو۔ کما فی الصحیح والطہرائی۔ اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری میں معلق مروی ہے اور حضرت ابوبکر نے اپنا دار کما اور حضرت عمر نے اپنی زمین مروہ اور حضرت علی نے اپنی زمین و کھڑت معمر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں اسی طرح سعد بن ابی وقاص اور عمر ابن العاص نے جو وقف کیے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمر ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوا اسے اپنے بغلو بیٹھا کے چہر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جس کو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م منع۔ ولا یجوز وقف ما یقل و یجوز قال رض و ہذا علی الار سال قول ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف اذا وقف نصیبتہ بقرہا و اگر تھا وہ ہم عبیدہ جاز و کذا سائر آلات الحرا فیہ لانہ تبع للارض فی تحصیل ما ہو المقصود و قد ثبت من الحکم تنہا ما لا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع و البناء فی الوقت و محمد رحمہ فیہ لانہ لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنہ فلا یجوز الوقت فیہ تبعا اولے۔ اور قابل نقل و تحویل ہو لینے مال منقول ہو اسکا وقف نہیں جائز ہے۔ اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقا جائز ہوئے قول ابی حنیفہ ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی لہیت سے اسکا جو تنے والے میلون و کاشتکاروں کے جو وقف کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہے اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اسکے ساتھ جائز ہو جائیگا کیونکہ مقصود یعنی غلہ حاصل ہونے میں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز مستقل تعدد کر کے ثابت ہوتی ہے اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اسکا بانی داخل ہو جاتا ہے یعنی جس بانی سے زمین پہنچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہے اور جیسے تنہا عمارت کا وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولے وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ و قال محمد رحمہ یجوز حبس الکراع و السلاح معنہ وقفہ فی سبیل اللہ و ابو یوسف رحمہ فیہ علی ما قالوا و ہواستحسان و القیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان الا انار المشورۃ فیہ منہا قولہ علیہ السلام و اما خالہ فقد حبس اور عا و افر سالہ فی سبیل اللہ تعالیٰ و طامہ حبس دروعدہ فی سبیل اللہ تعالیٰ و یرد فی واکراعہ و الکراع الخیل و یدخل فی حکمہ الابل لان العرب یجاہدون علیہا و کذا السلاح یحمل علیہا وعن محمد رحمہ انہ یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات کا افلاس و المر و القدوم و المنشار و البجنازہ و ثیابہا و القدر و المراحل و المصاحف و عند ابی یوسف لا یجوز لان القیاس انما یرک بالنص و النص و رد فی الکراع و السلاح فیکتصر علیہ و محمد رحمہ یقول القیاس قد یرک بالتعامل کما فی الاستعناع و قد وجد التعامل فی ہذہ الاشیاء وعن نصیر بن یحیی انہ وقف کتبہ الحاقا لہا بالمصحف و ہذا صحیح لان کل واحد یکسک للحدین تعلیما و تعلیقا و قراءۃ و اکثر فقہار الاصل علی قول محمد رحمہ و اما التعامل فیہ لا یجوز خندنا وقفہ و قال الشافعی رحمہ کل ما یکن الارتفاع بہ مع بقاء اصلہ و یجوز بیعہ یجوز وقفہ لانہ یکن الارتفاع بہ فاشبہ العقار و الکراع و السلاح و لانا ان الوقت فیہ لا یتابد و لا بدینہ علی ما بیناہ فصار کالدرہم و الدنانیر بخلاف العقار و لا معارض من حیث السمع و لا من حیث التعامل فبقی علی اصل القیاس و ہذا لان العقار یتابد و ابجہا و سنام الدین فکان معنی القرۃ فیہما

اقری فلا یكون غیر جانی معنا ہما۔ امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا حبس جائز ہے یعنی انکو اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز ہے اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی انکے ساتھ ہیں اور یہ حکم باستحسان ہے اور قیاساً جائز ہے کہ جائز نہ ہو کہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں انرا منجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ خالہ کا یہ حال ہے کہ اُسے اپنی زمین و گھوڑے اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیے ہیں (اور اصل حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا پس ابن جمیل و خالد ابن الولید اور عباس نے دینے سے انکار کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار ہوتی ہے سوائے اسکے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے اُسکو تو نگر کر دیا اور رہا خالہ تو ہم اُس سے زکوٰۃ مانگنے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اُسے اپنی زمین و سامان جنگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس تو انکی زکوٰۃ مجھ پر ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔) اور طلحہ نے اپنی زمین اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیں (لیکن اسکی روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔) اور کراخ سے مراد گھوڑے ہیں اور اسی کے حکم میں اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اسی پر لادے جاتے ہیں اور امام محمد سے روایت ہے کہ جن منقولات میں تعامل جاری ہے اسکا وقف بھی جائز ہے جیسے کھانا و گدالا و لبو کا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑوں کے و قبلیان و دیکن و تھکر و دیکین و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلافت قیاس ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نفس وارد ہو اور نفس صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہ زمین تک محدود رہیگی اور امام محمد کہتے ہیں کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عمل درآمد ہو جائے جیسے کارگر سے چیز جو اپنے میں ہے اور وقف کا تعامل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور نصیر ابن یحییٰ سے روایت ہے کہ اپنی کتاب میں وقف کین بطریق الحاق بمصنف یعنی بمنزل مصنف کے انکو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصنف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین پر پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے اور شہرہوں کے اکثر فقہا امام محمد کے قول پر ہیں اور جن چیزوں میں لوگوں کا تعامل نہ ہو اسکا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جسکی اصل باقی رہنے کے باوجود اُس سے نفع اُٹھانا ممکن ہے اور اُسکی بیع جائز ہے تو اسکا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اُس سے انتفاع ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اُسکے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہے تو ایسی چیز نامندوم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ ازراہ حدیث و آثار کے اور نہ ازراہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اسولے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلیٰ رکن دین ہے و ان دونوں میں تقرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں انکے معنی میں نہونگی۔ قال داؤد اصح الوقف لم یجوز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یكون مشاعاً عند ابی یوسف رحم فیطلب الشریک القسمة فیصح ستمت امام متعلق التملیک فلما بینا واما جواز القسمة فلا نہا تیز وافر از غایۃ الامر ان الغالب فی غیر المملک و الموزون معنی المبادلة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظر الوقف فلم یکن بیعاً و تملیکاً ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فهو الذی لبقاسم شریک لان الولاية الی الوقف و بعد الموت الی وصیہ وان وقف نصف عقار لخالص له فالذی لبقاسمہ القاضی او بیع نصیبہ البانی من رجل ثم لبقاسمہ المشتري ثم لیشتری ذلک منہ لان الواحد لا یجوز ان یكون مقاسماً و مقاسماً و لو کان فی القسمة فضل دراہم ان اعطی الوقف لا یجوز لا متناع منہ الوقف وان اعطی الوقف جاز و یكون بقدر الدراہم۔

شرام۔ اور جب وقف صحیح ہو گیا لیکن لازم ہو گیا تو اسکا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسف وقف مشاع ہو اور بشریک سے اسکا بٹوارہ چاہا تو اسکے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائیگا پس تملیک جائز نمونے کی دلیل دہی ہو جو ہم بیان کر چکے یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اسکی اصل کو وقف کر دینا جائز نہیں ہوگی اور نہ ہیہ ہوگی اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہو کہ بٹوارہ متمیز و جدا کرنے کا نام ہے اور غایتہ الامریہ ہے کہ کیلی و وزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں بننے بلحاظ وقف کے متمیز و جدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہ ہوگی بھر اگر ایسا شخص نے عقار مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک اسکا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور اسکی موت کے بعد اسکا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اسکے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اسکا یہ حیلہ ہو کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اسکے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اسکا خریدار ہوا حصہ اپنے آپ خریدے اسوجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں مجھ ورم لگانے کی ضرورت پڑے پس اگر وقف کرنے والے کو یہ ورم دیے گئے یعنی زمین کا حصہ مع ورم کے اسکو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بیچنا منع ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ ورم اپنے میں تو جائز ہے اور بٹوارہ دیا جائیگا کہ بقدر ورم کے اسنے وقف میں خرید کیا ہے اب رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قال والواجب ان یتبدی من ارتقاع الوقف لعمارة بشرط ذلک الواقف اولم یشرط لان قصد الواقف صرف الغلة موبدا ولا یبقی دائمة الا بالعمارة فیثبت بشرط العمارة اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقة العبد الموصی بخدمة فانها علی الموصی لہ بما ثم ان کان الوقف علی الفقراء لا یطفر بہم واقرب الموالیم ہذہ الغلة فیجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ وآخره للفقراء فمونی الہ مالہ شاء فی حال حیاتیہ ولا یؤخذ من الغلة لانه معین یکن مطالبہ و انما یتستحق العمارة علیہ بقدر ما یبقی الموقوفات علی النصف اتی وقفہ وان خرب یعنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتها صارت غلتها مصرفہ فی الموقوفات علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست مستحقۃ علیہ والغلة مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی شئی آخر الا برضاه ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک والاول اصح لان الصرف الی العمارة ضرورة البقاء الوقف ولا ضرورة فی الزیادۃ۔ فرمایا کہ واجب یہ ہو کہ حاصلات وقف میں سے اسکی تعمیر میں صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہو کہ ہمیشہ اسکی حاصلات اسکے مستحقین کو بہو بخائی جاوے اور ہمیشہ اسکا باقی رہنا نہیں ممکن ہو مگر جب ہی کہ اسکی اصلاح و تعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس شرط کو مقتضی ہے اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج کبھانہ لینے وقف کی دستگی کا رد ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے۔ رواد ابو عبیدہ ع۔ اور وقف کی تعمیر ایسی ہو گئی جیسے اس غلام کا نفقہ جسکی خدمت کی کشتی کے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جسکی خدمت کی وصیت ہے یعنی جب غلام کا نفقہ اسے ملیگا تو وہی نفقہ کا بھی ضامن ہے بھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ انہیں قارب نہیں ہو سکتا ہے اور انکے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے لینے اس پر قارب ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف نقرار کے واسطے ہو تو تعمیر نہ کرے اس شخص کے مال سے تو کہ وہ اپنی زندگی

مین جس مال سے چاہے اسکی تعمیر و اصلاح کرے اور خاکسار وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہو کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی صفت پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اسکا یہ حکم ہوا کہ اسکی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کیا وے پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی سستی ہے بغیر اسکی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقیر کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقرا میں تعمیر کی زیادتی جائز ہو مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سئل ولہ فالعمارة علی من لہ السکنی لان الخراج بالیمان علی مافر فصار کنفقة ابی الموصی بختمہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرا الماحکم و عمرہا باجر تھا و اذا عمر ہا رد ہا الے من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف و حق صاحب السئل لانه لو لم یعمر یا نفوت السکنی اصلہ والاول اولے ولا یجبر الممتنع علی العمارة لما فیہ من اتلاف بالہ فاشبه امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا یکون امتناعہ رضامنہ بطلان حقہ لانه فی حیز العودہ لا تنفع اجارة من لہ السکنی لانه غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اسکی تعمیر اس شخص پر ہے جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بقاہ ضمانت ہے جو چاہے اور پر مذکور ہو تو اسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جسکی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی ہے غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہو گا جسکی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا بادہ شخص فقیر ہو تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے اور کرایہ سے اسکی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جبکہ واسطے حق سکونت ہو اسکو دیدے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اسکی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائیگی پس حاکم کا تعمیر کرنا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اسپر جبر نہیں کیا جائیگا کیونکہ اس میں اسکا مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سیٹھنے پر رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دیگا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اسے کرایہ پر دیدے یا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انہم من بناء الوقف والتمہ صرفہ لہاکم فی عمارة الوقف ان احتاج الیہ وان استغنی عنہ اسکے حتی یحتاج الی عمارة فیصیر فیہا لانه لا بد من العمارة لبقی علی التامہ فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیہ فی الحال صرفہا فیہا والا اسکما حتی لا یتعذر علیہ ذلک او ان الحاجة فیبطل المقصود وان تعذر عادة عینہ الی موضعہ بیع و صرف ثمنہ الی المرمة صرفا للبدل الے مصرف المبدل۔ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اسکے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز نقص ہو گئی تو حاکم اسکو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو کچھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اسکو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ اسکی تعمیر کی خواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر

فی الحال تمیز کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کر دے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے مرست میں اس کے دام صرف کر دے تاکہ بجائے مہل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولایہ سجور ان لقیسمہ یعنی النقض میں مستحق الوقف لانه جزء من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالیٰ فلا یصرف الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس اس کے حق کے سوا دوسری چیز ان کو نہیں دی جاوے گی۔ قال واذا جعل الواقف غلۃ الوقف لنفسه وجعل الولاية الیہ جائز عند ابی یوسف قال ر ذکر فصلین شرط الغلۃ لنفسه وجعل الولاية الیہ اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف ولا یجوز علی قیاس قول محمد رحمہ و ہو قول ہلال الرازی رہ وہ قال الشافعی رحمہ وقیل ان الاختلاف بینہما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والاقرار وقیل ہی مسأله مبتدأة والاختلاف فیما اذا اشترط البعض لنفسه فی حیاء ولبعد موت الفقراء و فیما اذا اشترط الكل لنفسه فی حیاء ولبعد موت الفقراء وسواء ولو اشترط البعض او الكل لاجتہات اولادہ و مدیریہ ما داموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل ہو علی الخلاف ایضا و ہوا الصیح لان اشتراطہ لہم فی حیاء کا اشتراطہ لنفسہ وجہ قول محمد رحمہ ان الوقف تبرع علی وجہ التملک بالطریق الذی قد سناہ فاشتراط البعض او الكل لنفسه یطلب لان التملک من نفسه لا یشقق فصار كالصدقة المنفقة و شرط لبعض بقعة لمسی لنفسه ولا بی یوسف رحمہ ماروی ان البنی علیہ السلام کان یا کل من صدقۃ والمراد منها صدقة الموقوفة ولا یحل الا کل منها الا بالشرط فدل علی صحۃ ولان الوقف اذ اقله التملک الی اللہ تعالیٰ علی وجہ القرۃ علی ما بیناہ فاذا اشترط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوکا لہ تعالیٰ لنفسه لا ان یجعل ملک لنفسه و ہذا جائز کما اذا بنی خاناء وسقایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ و شرط ان ینزلہ او یشرب منه او یدفن فیہ ولان مقصودہ القرۃ و فی القرۃ الی نفسه ذلک قال علیہ السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة ولو شرط الواقف ان یتبدل بہ ارضا اخرى اذا اشار ذلک فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رحمہ الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط ان ینجز لنفسه فی الوقف ثلثۃ ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رحمہ الوقف باطل و ہذا بناء علی ما ذکرنا و اما فصل الولاية فقد نص فیہ علی قول ابی یوسف و ہو قول ہلال ایضا و ہو ظاہر المذہب و ذکر ہلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الواقف الولاية لنفسه کانت لہ وان لم یشترط لم یکن لہ ولاية قال مشایخنا الاشہب ان یکن ہذا قول محمد رحمہ لان من اصلہ التسليم الی اقیم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولاية فیہ ولنا ان المتولی انما یشتق الولاية من جهة الشرط فیستحل ان لا یکن لہ الولاية وغیرہ یشتق الولاية منہ ولان اقرب الناس الی ہذا الوقف فیکون اولے بولاية لمن اتخذه مسجداً فیکون اولے بجمارۃ ونصب المؤذن فیہ وکمن اعتق عبداً کان الولاء لہ لانه اقرب الناس الیہ ولان الواقف شرط ولاية لنفسه وکان الواقف غیر مملوک علی الوقف فللقاضی ان ینزعہما من یدہ نظر الفقراء کمالہ ان ینخرج الوصی نظر للصغار وکذا اذا شرط ان لیس سلطان ولا لقاض ان ینزعہما من یدہ ویلہا غیرہ لانه شرط مخالفت حکم الشرع فبطل۔ قد روی فیہ ما کہ اگر وقف کو نے والے نے حاصلات وقف

کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقت اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ (اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فنوی دیتے تھے سع۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوسی نے اسمین دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان احوال یہ ہو کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور قول محمد پر قیاس کرنے سے نکلتا ہے کہ نہیں جائز ہے اور یہی قول ہلال الرازی صحیح ہے کہ ہلال بن یحییٰ الرازی مفت۔) کا ہے اور یہی قول شافعی ہے بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ دونوں نے قبضہ و تمیز شرط ہونے میں اختلاف کیا (یعنی امام محمد کے نزدیک وقف کو میسر جدا کر کے متولی کے قبضہ میں دینا شرط ہو پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی بر بنابر اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں میں کسان جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقف میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اُسکی ام ولد یا مدبروں کے واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اسمین بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبروں کے واسطے زمانہ حیات میں حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری ہو گیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورہ بالا ہے یعنی بطریق تعزب بجانب الہی عز وجل تو اسمین بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اسکو باطل کر دینا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا تحقق نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ سنغذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اسمین سے کچھ برے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ اُسکی ذات کے واسطے ہے (حالانکہ یہ دونوں باطل ہیں) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسف کی دلیل وہ حدیث ہے جو صحت و اہمیت پر کہ آنحضرت م اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو سزا صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف میں سے کھانا حلال نہیں مگر شرط کے حق تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرت م کے صدقہ یعنی وقف میں سے آپ کے اہل و عیال بطور معدون کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے امتداع کی ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جب اُسے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ ملک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور امتداع کے کی ملک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سراسر سقا یہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سراسر میں خود بھی امر لگا یا اس سقا یہ سے خود بھی پانی پیے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کر لگا تو یہ جائز ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہے (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہے) رواہ ابن ماجہ و النسائی و اسنادہ جید ابن حجر۔ اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور حلال کما یا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا یا دیگر مخلوق الہی کو دیا تو یہ اُسکے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کما نے صحیح ابن حبان و الحاکم۔ اور اس باب میں احادیث ہیں م منع۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لیگا تو امام ابو یوسف کے نزدیک مستحاثا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے

اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شہرط کی یعنی اسکے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہو تو ابو یوسف کے نزدیک وقف بشرط دو دن جائز ہیں اور امام محمد کے نزدیک وقف باطل ہے اور یہ اختلاف اُس بناء پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے (یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے تو تین دن کا اختیار بھی شہرط کرنا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں - ع-) رہا بیان مسئلہ دوم یعنی اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الرائی کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اُسکو ولایت حاصل ہوگی اور اگر بشرط نہیں کی تو اُسکے واسطے ولایت نہیں ہوگی۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ ایشیہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قیوم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے پس جب اُسے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اُسکی ولایت باقی نہ رہی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اُسکو خود ولایت نہو اور دوسرا اُسکی طرف سے ولایت حاصل کرے اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو وہی اُسکی ولایت کے واسطے اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اُسکے آباد و تعمیر کرنے میں اور اُس میں موزن مقرر کرنے میں اولی ہوتا ہے اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اُسکی ولایت اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مومن ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتیٰ کہ اُسکی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فقہروں کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اُسکے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ یتیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر وقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اس پر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار ہے کہ اُسکے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالفت ہے تو خود بشرط باطل ہوگئی۔

فصل۔۔ واذابی مسجد لم یزل ملکہ عنہ حتی یفرزہ عن ملکہ بطریقہ ویاذن للناس بالصلوة فیہ فاذا فی فیہ واحد زال عنہ ابی حنیفہ رحم عن ملکہ اما الا فرار فلانہ لا یخاص منہ لقائلہ الابہ واما الصلوۃ فیہ فلانہ لا بد من التسلیم عند ابی حنیفہ ومحمد رحم ویشترط تسلیم نوعہ وذلک فی المسجد بالصلوۃ فیہ اولاً لانا نقدر القیض لقیام تحقق المقصود مقبہ ثم یکتفی بصلوۃ الواحد فیہ فی رواۃ عن ابی حنیفہ رحم وکذا عن محمد رحم لان فعل الجنب متعذر فی شترط ادناہ وعن محمد رحم انه لیشترط الصلوۃ بالجماعۃ لان المسجد بنی لذلک فی الغالب۔ اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اُسکی ملک زائل نہوگی بھانک کہ اُسکو اپنی ملکیت سے مع اُسکے رہنے کے جدا کرے اور لوگوں کو اُس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اُس میں ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکے ملک سے زائل ہوگئی نہیں ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص ائتنہ قائلے کے واسطے ہوگی اور اُس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہے اور سپردگی میں شرط ہے کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو (یعنی جس قسم کی سپردگی جس شرط کے لائق ہے وہ پائی جاوے)

اور مسجد کی صورت میں سپرد کرنا یہی ہے کہ اُس میں نماز پڑھی جاوے یا سوچے کہ جب قبضہ کرنا یہاں متعذر ہو تو مقصود حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا اور مقصود نماز ہو پھر جب ایک شخص نے اُس میں نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہ سے ایک روایت میں یہی کافی ہو اور ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے کہ چونکہ جنس کا فعل متعذر ہے یعنی تمام نمازیوں کا نماز پڑھ لینا محال ہے تو جنس کا ادنیٰ درجہ لینے ایک کا نماز پڑھنا کافی ہو گا اور امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ جنس جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے کہ جنس کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہذا دونوں ایاموں کے نزدیک اذان و اقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور اگر اُس میں مسجد کا کوئی نمونہ و امام مقرر کر دیا پس اُسے اذان و اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق مسجد ہو گئی۔ سہ۔ وقال ابو یوسف یزول ملک بقوله جلجلة مسجد الان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط للملك العبد فيصير خالصا لله تعالى بسقوط حق العبد و صار كالاعتاق وقسمه بيناه من قبل۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ جب ہی اُسے یہ بات کہی کہ میں نے اسکو مسجد کر دیا تو اُسکی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ سپرد کرنا ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا اُسکے نزدیک وقت ہے تو بندے کا حق ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جائیگی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن جعل مسجد اتحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد الى الطريق وعزله عن ملكه فله ان يبيعه وان مات يورث عنه لانه لم يخلص لله تعالى ليقا حق العبد متعلقا به ولو كان السرداب لمصلحة المسجد جاز كما في مسجد بيت المقدس وردى الحسن عنه انه قال اذا جعل السفلى مسجداً وعلية ظهرة مسكن فهو مسجد لان المسجد مما يتأبد و ذلك يتحقق في السفلى دون العلو وعن محمد رحم على عكس هذا لان المسجد مغطى و اذا كان فوقه مسكن او مستغل يتعدى تغطية عن ابى يوسف رحم انه جوز في الوجهين حين قدم بغداد و راسه ضيق المنازل فكانه اعتبار الضرورة وعن محمد رحم انه حين دخل الرقة اجاز ذلك كله لما قلنا۔ جامع صغير من فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد کر دیا جسکے نیچے تہ خانہ یا اوپر بالا خانہ ہو اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکلا اور اُسکو اپنی ملک سے جدا کر دیا (تو ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہوگی س۔) پس اُسکو اختیار ہے کہ جہاں اسکو فروخت کرے اور اگر مر گیا تو وہ اُسکی میراث ہو جائیگی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اُسکے ساتھ بندے کا حق باقی رہا اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقت جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امام محمد نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اُسکی حجت پر کسی کا مسکن ہو تو وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائیگی بالا خانہ میں نہوگی اور امام محمد سے اسکے برعکس روایت ہے کہ کیونکہ مسجد قابل تعلیم ہے اور جب اُسکے اوپر مسکن ہو یا ایسا مکان جسکا کراہ مسجد میں صرف ہو تو اُسکی تعلیم محال ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ آنھوں نے دونوں صورتوں میں اسکو جائز رکھا جبکہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانوں کی تنگی دیکھی پس شاید آنھوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب ظہر رخصت میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سبکو جائز کہا۔ قال وكذلك ان اتخذ وسط داره مسجداً واذن للناس بالدخول فيه یعنی کہ ان یبیعہ ویورث عنہ لان المسجد لا يكون لاحد فيه حق المنع و اذا كان ملكه محيطاً بجوانبه كان له حق المنع فلم يعبر مسجد لانه البقي الطريق

لنفسہ فلم یخلص لہ تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے گھر و احاطہ کے بیچ میں مسجد بنائی اور لوگوں کو آمین آمد و رفت کی اجازت دیدی تو بھی مسجد نہوگی یعنی اُسکو اختیار ہو کہ فروخت کرے اور مرگیا تو اُس سے میراث ہو جائیگی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی کو منع کرنے کا حق نہ ہو اور جب اُسکی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہو تو اُسکو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہوگی کیونکہ اُس نے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہوگی۔ حتیٰ کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شائع عام تک اُسکا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہو جائے۔

وعن محمد رحمہ اللہ لا یباع ولا یورث ولا یوہب اختیار مسجد اور ہذا عن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یصیر مسجد الا لہ لما رضی بکونہ مسجد ولا یصیر مسجد الا بالطریق دخل فیہ الطريق وصار مستحقا کما بدخل فی الاجارۃ من غیر ذکر۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی فروخت نہیں ہو سکتی ہے اور نہ میراث ہو سکتی ہے اور نہ ہبہ ہو سکتی ہے اور ابی ابی یوسف سے مروی ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ جب وہ اُسکے مسجد ہونے پر رضی ہوا حالانکہ بدوئل راستہ کے مسجد نہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہو گیا اور بقعہ پر راستہ کے اُسکی ملک میں سے مستحق ہو گیا جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال ومن اتخذ ارضہ مسجد لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا بیعہ ولا یورث عنہ لانه یحرز عن حق العباد وصار خالصا لہ و ہذا لان الاشیاء کلہا لہ تعالیٰ واذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الے اصلہ فانقطع تصرفہ عنہ کما فی الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد استغنی عنہ بقی مسجد عند ابی یوسف لانه اسقاط منہ فلا یعود الی ملکہ وعند محمد رحمہ اللہ عادالی ملک البانی اوالے وارثہ بعد موتہ لانه علیہ لنوع قرۃ وقد انقطع نصاب کحصیر المسجد وحشیثہ اذا استغنی عنہ الا ان ابی یوسف رحمہ اللہ یقول فی اخصیر و اخصیش انہ ینقل الے مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اُسکو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ اُسکی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی اور اسکی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اُسکو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک الہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اُس سے ساقط ہو گیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہو گیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابی یوسف کے نزدیک مسجد رہیگی کیونکہ اُسکی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اُسکی ملک کی طرف عود نہ کرے گی اور امام محمد کے نزدیک بنانے والے کی ملک میں پھر آدگی یا اُسکی موت کے بعد اُسکے وارث کی ملک میں عود کرے گی کیونکہ اُس نے ایک طرح کی قربت یعنی اداسے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو گئی تو ایسا ہو گیا جیسے مسجد کا بور یا پیاں جبکہ اُسکی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے لیکن ابی یوسف کہتے ہیں کہ بور یا پیاں بھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن مسجد کے حق میں امام ابی یوسف کے قول پر فتویٰ ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک میں عود نہ کرے گی اور بور یا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتویٰ ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے لیکن قاضیان نے اُسکو امام محمد کا قول بیان کیا برعکس اسکے جو مسنف نے نقل کیا ہے۔ اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹائیاں کسی محتاج کو دین یا فروخت کر کے دوسرا بور یا خریدیں جبکہ وہ بیکار ہو گئیں اور بچانے والا یا اُسکا وارث نہیں ہو کر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیاں اگر بیکار ہو گیا اور اُسکی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضائقہ نہیں کہ نکال کر باہر ڈال دیا جائے اور جبکا جی چاہے اُٹھا کر اُس سے نفع حاصل کرے۔ اوامعات۔ اور اگر اُسکی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو

جاسیے کہ قاضی سے حکم لیکر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواب ہر۔ ح۔ قال ومن بنی سقاۃ للمسلمین او خانہ لیسکند
بنو السبیل اور باطا و جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملک عن ذلک حتی یکم بہ الحاکم عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ لم یقطع
عن حق البعد الا ترے ان لہ ان یتفع بہ فیکس فی الخان و ینزل فی الرباط و یشرب من السقاۃ
و یدفین فی المقبرۃ فیشرط حکم الحاکم او الاضافۃ الی ما بعد الموت کما فی الوقت علی الفقہاء بخلاف المسجدا
لانہ لم یمن لہ حق الانتفاع بہ فیکس لہ من غیر حکم الحاکم۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں
کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے میں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہوگی یہاں تک کہ کوئی حاکم اسکا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی
منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہو کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اُسے اور سقایہ سے
پانی پیے اور مقبرہ میں دفن کرے پس شرط ہو کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کے بعد کجا نبنت کرے جیسے فقہران
پر وقت کرنے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اُس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع اٹھانے کا
حق اُسکے واسطے نہیں رہا پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ قلعے کے واسطے ہو گئی۔ و
واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمد کے نزدیک مبنی کے سپرد کرنا شرط
نہیں ہے اور ابو یوسف کے قول پر مشترک شایع ہوتا ہے نہیں ہے اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے
اگرچہ کوئی حاکم اسکا حکم نہ کرے جیسا کہ درو وغیرہ میں مصرح ہے۔ رد المحتار۔ پس سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں
امام ابو حنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے تاکہ اُسکی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف
یزول ملک بالقول کما ہو اصلہ اذا تسلیم عندہ لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رحمہ اذا استقی الناس
من السقاۃ و سکنا الخان والرباط و دفنوا فی المقبرۃ زال ملک لان التسليم عندہ شرط والشرط تسلیم
نوعہ و ذلک بما ذکرناہ و یتفق بالواحد لتعذر فعل النجس کلمہ و علی ہذا البیر الموقوفۃ والحوص و لو سلم الی
المتولی صح التسليم فی ہذہ الوجہ کما لانا تب عن الموقوف علیہ و فعل النائب لفعل المنوب عندہ و اما
فی المسجد فقل لا یكون تسلیم لانہ لا تدیر للتو لے فیہ و قیل کیون تسلیم لانہ یحتاج الے من یکنسہ و یعلق
بابہ فاذا سلم الی صح التسليم و المقبرۃ فی ہذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانہ لا متو لے لہ عرفا و قیل ہی بمنزلۃ
السقۃ و الخان فیصح التسليم الی المتو لے لانہ لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ و وجعل
دارالہ بکۃ سکنۃ لخاص بیت اللہ و المعتمرین او جعل دارہ فی غیر مکۃ سکنۃ لساکنین او جعلہا فی غیر من الثغور
سکنۃ للغزاة و المرابطین او جعل غلۃ ارضہ للغزاة فی سبیل اللہ لقالے و دفع ذلک الی و ال یقوم علیہ
فوجائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ یحل للفقراء دون الاغنیاء و فیما سواہ من سکنی الخان
والاستقار من البیر و السقاۃ و غیر ذلک لیتوی فیہ النبی و الفقیر و الفارق ہو العرف فی لفصلین
فان اہل العرف یریدون بذلک فی الغلۃ الفقراء و فی غیرہا التسویۃ بینہم و بین الاغنیاء و لان الحاجۃ
تشمل النبی و الفقیر فی الشرب و النزول و النبی لا یحتاج الے صرف ہذہ الغلۃ لتناہ و اللہ اعلم
بالصواب۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سقایہ و سرائے وغیرہ میں مرت کئے سے اُسکی ملک زائل ہو جائیگی جیسا کہ ابو یوسف
کے نزدیک ہے اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا اُسکے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک
جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کیے تو وقف کرنے والے کی

ملک ذائق ہو گئی کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہے اور ہر قسم میں اُسکے لایق سپردگی بشرط ہے اور یہاں بعد مذکورہ بالا حاصل ہوگی یعنی سقایہ سے پانی پینا اور سراسے در باط میں اتارنا اور مقبرہ میں دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فضل کافی ہے کیونکہ کل جنس کا فضل متعذر ہے اور یہی اختلاف کنوئین و حوض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر اُسے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی اُن لوگوں کی طرف سے نائب ہے جنہو وقت ہے و نائب کا فضل اُنکے فضل کا قائم مقام ہوگا (اور بسبوط میں مذکور ہے کہ ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر اجماع امت ہے۔ المضرات - ۵۰) رہا مسجد کی صورت میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جب تک اُس میں نماز نہ پڑھی جاوے سپردگی سنوگی کیونکہ متولی کے واسطے اُس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اُس میں جھاڑو دے اور اُسکا دروازہ بند کیے تو جب اُسے متولی کو سپرد کی تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں بمنزلہ مسجد کے ہے جبکہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں اُسکا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سراسے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ اگر وہ متولی مقبرہ کرے تو فقر و صیغ ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ میں ہے خانہ کعبہ کے حج و عمرہ کرنے والوں کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سوا سے مکہ کے واقع ہے ساکنین کے رہنے کے لیے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل مد باط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے واسطے وقف کی اور یہ گھریا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ بھیغ کے واسطے اپنی اصل لینے ملک الکی میں عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو جائز ہے اور تو نگران کو حلال نہیں ہے اور اس کے سوا سے دوسرے منافع مانند سراسے کے سکونت و کنوئین و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اُس میں غنی و فقیر برابر ہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غلہ کی صورت میں وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں اور سوا سے اسکے دوسرے منافع میں تو نگران و محتاجوں کو یکساں رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنوئین یا سقایہ سے پانی پینے میں یا سراسے در باط میں اُترنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تو نگران کو کوئی حجت نہیں ہے و اللہ اعلم بالصواب (فروع) اگر مسجد میں کوئی درخت لگا یا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائیگا۔ غ۔ اگر درخت وقف کیا کہ اسکے پتوں یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھا یا جائے تو وقف جائز ہے پس اگر اُس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کاٹنا نہ جائیگا و نہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائیگا۔ المضرات - مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدر شہید نے کہا کہ اُس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ الذخیرہ - ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اُس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اُسکا عرض رکھا تو اُسکو یہ جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائیگا لیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے کر اگر متعذر ہو تو اُسکے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہو تو اُس سے دوبارہ اجازت لینا نجات ہے۔ الذخیرہ - عالم نے اگر فقروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ غلط ہو گیا تو وہ اس سب کا ضامن ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر اُن لوگوں نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو اُنکی زکوٰۃ ادا ہوگی پس فقروں کو چاہیے کہ اُسکو وصول کرنے کی اجازت دین تاکہ وہ فقروں کا مال باہم غلط کرنے والا ٹھہرے۔ المحیط - اگر کوئی شخص نیک

کام کے واسطے گھڑا ہوا اور اُسے فقیر کے واسطے بغیر حکم فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہو پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا خاصا ہوا اور لوگوں کی زکوٰۃ ادا ہوگی پس چاہیے کہ پہلے فقیر کو سکود وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال یا ہم ملانے والا ہو جائے۔ المضمات۔ ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر میں کر دے تو بہتر یہ ہو کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے میں صرف کرے کیونکہ نوافل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المضمات۔ ایک شخص نے سب سے گناہان کھودا جس میں نفع ہو اور کسی کا ضرر نہیں ہو تو مبارک ہو۔ ۴۔

خاتمہ السبع

الحمد لله سبحانه وتعالى شأنه کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ عین الہدایہ اسم باسمی حسین جناب مترجم بہام غایت اہتمام سے پیش الترام مرعی فرمایا۔ از انجمن اولیاء ترجمہ نصیح سلیس نام فہم کہ خود تحصیل طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہوا سپر توضیح جیدہ کلام نے عیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نصی و قیاسی شیخ امام قمر مقام صاحب الہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ جنکا مرتبہ عالی قیاس کو نفوس سے تطبیق دینے میں انہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت شجرائہ علماء کے نزدیک اپن من اللہ ہے اور لا عبرۃ بما یقفوہ بہ الجملۃ ولوا دعو الالافہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم غم فیض نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ پیش کیا کہ لطیفہ ادار فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونوں متماثل ہو گئے اور علت جامعہ وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے ثانیاً اصل الاصول یعنی بیان نفوس میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہو کیونکہ بعض مترجمین نے کثیر تخریج و جرح و توثیق رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے نقشہ ہو گئے لہذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت حسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہو تو تصحیح اجماعی حاصل ہو پھر نقل توثیق تطویل لا طائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لیے کافی۔ اور اگر تصنیف و تصحیح میں بین الامم اختلاف ہو تو قطعاً محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نفوس کے جیسے امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصول پر اجتہاد کو تطبیق کیا مثلاً روایت مرسل امام و مہر کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی رحمہ کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر تطبیق کر کے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعی رحمہ قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور ایک فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کر لیں کہ ہمارے علمائے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم سب کی مکرم و ادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب و خریک و افسوس ہے۔ خامساً ہدایہ جو غالباً سائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں مکمل مشائخ مجتہدین کی تذیل کی اور اس میں بھی حسن صنعت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہو تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخذ و اسی پر فتویٰ ہے اور تتبع و جمعہ یلغ سے فتویٰ سے والکتاب اللہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اس کی تمام خوبون و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذیل و تفریعات و بدیع نکات و اشارات کی تفصیل کے لیے رسالہ چاہیے اور خود کتاب ہدایہ میں ہے خود نظر و سلامت فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہو کہ بلا مبالغہ اسکی نظیر موجود نہیں ہو۔ اللہم تقبلہ بفضلك یا ارحم الراحمین آمین تا الحمد لله سبحانه تعالیٰ کہ اسی کتاب مستطاب عین الہدایہ کی جلد دوم مطبع نشی نو لکھنؤ واقع لکھنؤ میں بہ سرپرستی جناب نشی پراگ ترین صاحب دام اقبالہ ایک مطبع موصوف نہایت اہتمام سے باہ رمضان ۱۳۳۷ھ مطابق مارچ ۱۹۱۸ء مطبوع ہوئی اللہ تعالیٰ اپنے فضل عظیم سے اسکو مقبول عالم کرے اور دین میں مسلمان کو اس سے کمال استفادہ و مفید فرماوے۔ آمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

اعلان۔ چونکہ اس کتاب مستطاب کا ترجمہ صرف زکیر مطبع ہذا کے ہوا ہے لہذا حق تالیف ترجمہ نجی نو لکھنؤ پریس محدود و محفوظ ہے۔

کتب فقہ حنفی

ابو المکارم - شرح مختصر وقایہ از عبد اللہ بن محمد معروف -
 ہر جلدی - شرح مختصر وقایہ از مولانا عبد العلی برہنہ
 مقیم شرح -
 جامع الرموز - شرح مختصر وقایہ از ملا شمس محمد قسطلانی
 متداول -
 فتح القدر - پیشانی پر ہدایہ اور تحت بین حاشیہ
 فتح القدر از امام کمال الدین بن الہام نہایت مستند و
 باضاحت شرح مشہور و معروف اور آخرین تکرار زین الدین
 آفندی کامل چار جلد ضخیم -
 ہدایہ حاشیہ جدید نہایت عمدہ زوائد و فوائد بہ بخشی مولانا
 محمد حسن سنبلی مرحوم ہر چار جلد کامل دو مجلدات میں
 بشرح ذیل -
 ۱ جلدین اولین عبادات -
 ۲ - جلدین آخرین معاملات -
 فتاویٰ عالمگیری - ہر چار جلد کامل در سہ جلد -
 ہدایہ مع شرح الکفایہ - از سید جلال الدین کرلانی
 بہت معروف و مستند متداول چار جلد میں اس شرح ہدایہ
 حاشیہ بہت مستند لکھے گئے ہیں - بہ تفصیل ذیل -
 ایضاً جلد اول و ثانی تا آخر نکاح -
 ایضاً جلد سوم و چارم تا آخر کتاب -
 فتاویٰ قاضی خان مع سراجیہ - از امام قاضی حسن
 بن منصور قاضی خان مستند مقدمہ معروف متداول
 دو جلد کامل -
 شرح وقایہ - از امام صدر الشریعہ علی قلم کامل
 حاشیہ ذخیرۃ العقبیٰ یوسف ابن بنید چلی داخل درس
 قطع کلان خوش خط و نسخ -
 شرح وقایہ خرد - مع دائرہ ہندیہ متوسط قلم -
 ذخیرۃ العقبیٰ - حاشیہ شرح وقایہ از یوسف بن بنید
 چلی متداول معروف -
 اشیاء و النظائر - مع شرح حموی معروف مستند متداول

ملا متھ - از بیورع تا وصایا بخشی جدید -
 کنز الدقائق - بخشی متداول درسی کتاب -
 مستخلص الحقائق - شرح کنز الدقائق مشہور متداول -
 عینی شرح کنز الدقائق - بخشی ہر چار جلد مستند -
 معروف متداول دو جلد میں -
 (۱) - جلدین اولین عبادات میں -
 (۲) - جلدین آخرین معاملات میں -
 مختصر وقایہ بخشی - از امام صدر الشریعہ درسی متداول
 عمدۃ البضائع - فی مسائل الرضاۃ از مولوی ترمذی مرحوم
 قدوری بخشی - تالیف امام ابوالحسن درسی متداول -

کتب تفاسیر عربی

تفسیر بے نقط فیضی - مسمی بہ سواطع الالہام علم کے
 سرکاتاج بیچے جو کتاب خزانہ اکبری شہنشاہ اکبر میں
 گوہر نایاب مخفی تھی اپنے خزانہ کی منزلت کیجیہ عجیب
 صنعت ہر بالکل بے نقط امیر عجیب بلاغت و سلاست بہر
 مبتدیان و خبر اور شرط و جزا کی اصطلاح بے نقط - فرعون و قارون کا
 نام بے نقط - روایات کا ترجمہ بے نقط - شہنشاہ ہند کا
 عورت کرنا واقعی بچا تھا اور فیضی مصنف کا غمزہ یا وسیعہ ہی
 پایا جیسا سنا تھا مطبع کی تمام کوشش سے نہایت نفیس نسخہ ملا
 جسکو جواہر رقم خوشنویس نے لکھا بہت عمدہ چھپا -
 تفسیر جلالین مع کمالین - بخشی جدید مطبوعہ دہلی -
 قیام فی اعراب القرآن - مولفہ شیخ عبد اللہ بن حسین
 غبکری محدث مفسر نحوی - متوفی سال ۱۲۸۵ اس فن کی کوئی
 کتاب ہند میں طبع نہ تھی غلط فہمی سے خلاصۃ الکشاف نام
 درج ہو گیا پوسا قہر میں رسالہ فتح الغیر مولانا ولی اللہ دہلوی کی
 لگا ہوا ہو -
 در النظم - خواص و تاثیرات آیات و سورہات
 قرآنی مولفہ قاضی ابوالحسن المصری -
 توریث - بزبان عربی ترجمہ بطور اصل کے اُسکے نیچے
 فارسی ترجمہ موجود تھا اور اردو ترجمہ بعرف زہر خطیر مطبع ہذا کی
 طرف سے اضافہ ہوا -

صحیح النجیر - مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی

کتاب احادیث عربی

یسر الوصول الی احادیث جامع الاصول - از
شیخ عبد الرحمن بن علی بنی معروف -

جامع ترمذی - امام ابو یوسف صحاح ستہ میں سے معروف
مع رسالہ اصول حدیث جرجانی و شمائل ترمذی جدید -

قسطانی - شہاب الدین قسطانی کی شرح صحیح البخاری
سمی بارشاد الساری معروف بہ قسطانی دس مجلدات میں پوری
شرح خط نخ -

سنن ابی داؤد - ہر چار جلد کامل دو جلد میں از امام بیہق
بن اشعث داخل صحاح ستہ معروف -

ولائل النجیرات - با ترجمہ فارسی و اصنام تبرک فاضل
اسماء حسنہ معروف -

زاو السبیل الی الجنتہ والسلسبیل - ذخیرہ احادیث مولانا
غلام یحییٰ -

عناصر النجیرات - با ترجمہ اردو از حکیم ناصر علی صاحب
آروی بے لفظ درود کا مجموعہ -

کتاب تفاسیر فارسی

تفسیر حسینی از ملا حسین واعظ - متعارف متداول
پوری تفسیر خوشخط -

تفسیر اسرار الفاتحہ - مصنفہ علامین ہر دی و تفسیر
کتاب حدیث

اشعۃ اللمعات حامل المتن - شرح مشکوٰۃ از مولانا
محدث عبدالحق دہلوی - چار مجلدات میں پوری شرح
مع ترجمہ -

کتاب تفاسیر اردو

تفسیر قادری - ترجمہ اردو و تفسیر حسینی مترجمہ مولوی
غفر الدین صاحب کامل دو جلد میں -

تفسیر زاد الاخرت - نظم میں پوری تفسیر قرآن کی
گمانی عملی سے کامل چار جلد میں از مولوی عبد السلام -
تفسیر سورہ فاتحہ - سمنی بہ تحفۃ الاسلام از مولوی

اکرام الدین -

تفسیر سورہ یوسف - سہ مصرعہ از مولوی اشرف علی
ایضاً - چار مصرعہ حسب مراتب بالا -

پنجسورہ مترجمہ - با ترجمہ اردو -

کتاب حدیث اردو

مظاہر حق - ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مترجمہ جناب مولانا
محمد قطب الدین دہلوی مرحوم و مغفور کامل چار جلد میں -

ایضاً - حسب مراتب بالا مطبوعہ علیہ -

تحفۃ الاخیار - ترجمہ اردو و مشارق الانوار مترجمہ
مولوی خرم علی -

ترجمہ جامع ترمذی - حامل المتن جلد اول مترجمہ
مولوی فضل احمد انصاری لاہوری -

کتاب اخلاق عربی

احیاء العلوم - بیان اخلاق و علوم دین میں اعلیٰ و جمعی
کتاب شہور و معروف از امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی

کتاب تصوف فارسی

انیس الارواح - از حضرت شیخ معین الدین چشتی -
کلمۃ الحق - از شاہ عبد الرحمن مع شرح نور مطلق از مولانا

در بیان وحدت وجود مع دلائل و دفع شکوک -

مکتوبات جوابی - شیخ شرف الدین یحییٰ میری قدس سرہ
مکتوبات - حضرت شرف الدین یحییٰ میری قدس سرہ -

مکتوبات امام ربانی - حضرت مجدد الف ثانی -

مطلع الانوار - نظم از طوطی ہند امیر خسرو دہلوی بخشی مولانا
ابو الحسن فرید آبادی -

حدیقہ حکیم سنائی - معروف بہ الہی نامہ بخشی جدیدہ
کیمیائے سعادت - از امام غزالی رحمہ معروف و متداول -

ہدایۃ المؤمنین - رسالہ در میان بیعت صالحین
از علامین الدین -

مطالب رفیدی - از حضرت شاہ ترابعلی تلندر قدس سرہ
فتحات اللس من سلسلۃ الذہب از علام عبد الرحمن جامی -

U.0509